
منتديات الوحدة العربية
http://arab-unity.net/forums/index.php



المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العدد الأول ـ شتاء ٢٠٠٨

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، sh41@aub.edu.lb

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد الجوي):

- ٧٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات في أقطار الوطن العربي
- ٩٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات خارج الوطن العربي
- ٤٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أقطار الوطن العربي كافة
- ٦٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أوروبا
- ٧٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أمريكا وسائر الدول

الاشتراك لمدى الحياة (بما فيه أجور البريد الجوي):

- ٥٠٠ دولار أمريكي للأفراد
- ٧٥٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات

تدفع الاشتراكات مقدماً إما:

- بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر: «مركز دراسات الوحدة العربية» «Centre for Arab Unity Studies».
- أو بتحويل إلى العنوان التالي: حساب مركز دراسات الوحدة العربية، رقم (073.02.252.070135.09) بالدولار الأمريكي رقم حساب البنك الدولي: 390.3800022.003، بنك بيبلوس ـ الحمراء ـ فرع السادات، سويفت كود: BYBALBBX، ص. ب: 5605-11/ بيروت ـ لبنان، تلكس: BYBANK 44078 - 41601 LE، تلفاكس: 801655 - 801623 (1-961+)
- أو باستعمال بطاقة الائتمان (Credit Card) من خلال موقع المركز على الإنترنت (http://www.caus.org.lb).

الجمعية العربية لعلم الاجتماع



إضـافـات | العدد الأول | شتاء ٢٠٠٨

المحـتويــات



مـركـز دراسـات الـوحـدة الـعـربـيـة

رئيس التحرير: ساري حنفي

مراجعات كتب

المدير المسؤول: محمد طارق دملش

افتتاحية

وهكذا انطلقت **مجلة إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع** ليصدر **العدد الأول** باعتباره **مجلة فصلية** بعد أن أصدرت ستة كتب غير دورية في خلال العقد السابق. وباعتبارها مجلة أكاديمية محكمة، فهي تطمح لأن تشكل «إضافات» في دراسات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وذلك من خلال نشر مساهمات مبتكرة وأصيلة نظرية وميدانية.

تصدر مجلة **إضافات**، عن **الجمعية العربية لعلم الاجتماع** بالتعاون مع **مركز دراسات الوحدة العربية** اللذين يشكلان منابر حيّة وفعّالة لتطوير أفق البحث الاجتماعي في العالم العربي. وقامت الجمعية بتاريخ ٤ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧ بدعوة أعضاء الهيئة الاستشارية للتداول في سياسة المجلة والمحاور التي يجب أن تركز عليها، حيث تقرّر أن يشتمل كل عدد من المجلة على موضوع رئيسي يتناول إحدى الإشكاليات المعرفية. وقد تقرر أن يتم تناول محاور حول: الهجرة، ظاهرة العنف، الشباب، المسألة الثقافية، الأحزاب السياسية، وظاهرة التدين.

إضافة إلى هذه المحاور فسوف يشمل كل عدد مقالات أخرى منتقاة من قبل محكمين، بحيث يعطى الأولوية للدراسات المبنية على أبحاث نظرية وميدانية، وتشجيع الشباب الباحثين، وترجمة دراسات نظرية قام بها علماء اجتماع عالميين، ليس فقط غربيين ولكن من المناطق الأخرى، لتصبح في متناول القارئ العربي. وستقوم المجلة أيضاً بتعريف العالم العربي بعلماء الاجتماع العرب الموجودين في الشتات والمنافي الغربية. وقد قررنا أن نفتتح هذا الباب في مقالة للمرحوم هشام شرابي.

يشكّل موضوع **الحركات الاجتماعية في الوطن العربي** محور هذا العدد. وقد قامت الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالدعوة إلى حلقة عصف ذهني حول هذا الموضوع، وبمساعدة جزيلة من مركز

دراسات الوحدة العربية ومؤسسة هنرش بول الألمانية. وعلى الرغم من صعوبة وصف التحركات في المنطقة العربية بأنها حركات اجتماعية، إلا أنه يمكننا ملاحظة إرهاصات لمثل هذه الحركات ووجود حركات أقرب إلى الاحتجاجية منها إلى الاجتماعية التي تتراوح بين التظاهرات العفوية والتعبئة المنظمة التي تقوم بها مجموعات ناشئة وجمعيات أهلية وأحزاب سياسية ونقابات مهنية وعمالية.

وفي الوقت الذي تدخل المنطقة في أزمة من جراء الأنظمة السلطوية وبنية الدولة ـ القومية التي تتسم بعدم الاعتراف بتعدد الهويات داخل المجتمع الواحد وعلاقة ذلك بالهوية الوطنية، فقد كثرت حركات المعارضة والاعتراض. ولكن ليس كل حركة معارضة هي حركة اجتماعية، فبعضها ليس أكثر من زوبعة تهب فجأة وتختفي سريعاً. فعندما يتم الحديث عن الحركة الاجتماعية، يقصد بذلك أن تتحلى هذه الحركة بمكونات ثلاثة: مشروع بديل للحاضر (ولو على مستوى جزئي أو قطاعي)، وهوية لحاملي هذا المشروع، وتعيين هوية الخصم لهذا المشروع.

طمحنا في هذا العدد إلى أن نبحث في طبيعة وآليات عمليات التغيير الاجتماعي الحالي عبر مجموعة من التساؤلات حول التعرف الميداني على الحركات الاجتماعية وحامِليها الجدد، وشروط تحول التعبئة السياسية والاجتماعية إلى حركات اجتماعية، ودور الجمعيات الأهلية والنقابات والأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية، وخصوصاً الحركات الدفاعية المعنية بشؤون المرأة والبيئة، وأخيراً حول علاقة الفئات الوسطى بالحركة الاجتماعية.

تهتم أيضاً هذه المجلة بالمتابعات والمراجعات للأدبيات الصادرة باللغة العربية أو الأجنبية كوسيلة للتعريف بما يحدث من بحث علمي جاد في العالم.

على رغم صعوبة الخطوة الأولى فقد تجاوزنا الصعاب، وها هي المجلة تصدر متوّجة بذلك حصيلة المجهود الجماعي لفريق عملها.

ساري حنفي

رئيس التحرير

مجلة المنظمة العربية للترجمة

ـ تستعد المنظمة العربية للترجمة لإصدار مجلة علمية محكّمة تتناول المسائل النظرية والعملية المتعلقة بالترجمة وتقويم واقع الترجمة والمترجم في الوطن العربي وسبل الارتقاء بهما.

ـ من المنتظر صدور العددين الأول والثاني خلال سنة ٢٠٠٨. ومن المنتظر كذلك أن يضم العددان محورين من المحاور التالية، بحسب توفّر الكتابة فيهما:

١ ـ واقع الترجمة في الوطن العربي: مقاربات نقدية

٢ ـ علم الترجمة: النظرية والتطبيق

٣ ـ مهنة المترجم في الوطن العربي

٤ ـ الترجمة الآلية

٥ ـ الترجمة المتخصصة

ـ تدعو المنظمة الزملاء المترجمين والباحثين للمساهمة ببحوثهم العلمية في هذه المجلة، كما تدعو أقسام الترجمة ومعاهدها ومؤسساتها المختلفة، وكذلك دور النشر إلى تزويدها بأخبار الرسائل والأطروحات الجامعية والدراسات الأكاديمية والكتب الصادرة عنها لنشرها في أبواب المجلة الثابتة. هذا مع العلم بأن لغة المجلة هي اللغة العربية.

للاتصال أو المراسلة

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»- شارع البصرة- الحمرا
ص.ب.: ٥٩٩٦-١١٣ حمرا بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ لبنان
هاتف: ٧٥٣٠٣١ ١ ٩٦١
فاكس: ٧٥٣٠٣٢ ١ ٩٦١
بريد إلكتروني: info@aot.org.lb

الحركات الاجتماعية في الوطن العربي



فضاء الحركات الاجتماعية في المجتمعات العربية: الحالة التونسية مثالاً

محسن بوعزيزي

رئيس الجمعية التونسية لعلم الاجتماع.

تمهيد

تنحصر مساهمة هذه الدراسة فيما تنسجه من ربْطٍ غير مألوف غاب في الأعمال التي اهتمّت بسوسيولوجية الحركات الاجتماعيّة. يبحث هذا الربط في حياة الحركة الاجتماعيّة، ضعفاً أو قوّة، فيردّها إلى مدى ضيق الفضاء الاجتماعي العام أو تقلّصه. وفي بعض الأحيان توقف ما أنجز من أعمال حول هذا الموضوع عند المقاربة السوسيوتاريخية للحركة الاجتماعيّة. وعادة ما تقرأ قراءة سوسيوسياسية تختصر المسألة في الصراع بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي. وكان من أبرز البراديغمات التي تحكّمت في التحليل الاجتماعي وفوتت فرصة التفكير في منافذ بحثيّة أخرى البراديغم الماركسي الذي حصر حركة التاريخ في مفهوم الصراع الطبقي.

هذه العناصر التحليلية وغيرها أغفلت علاقة ضرورية بين الحركة الاجتماعية والفضاء بمختلف معانيه الاجتماعية العامة والجغرافية والتاريخية والرمزيّة. وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى إثارته. يعني هذا أن للاحتجاج جغرافيته الاجتماعية التي يفترض رسم خريطتها.

أولاً: تأطير نظري ومنهجي

أما زالت هناك حركات اجتماعية في المجتمع التونسي؟ يبدو هذا السؤال، على أهميته، صعب التناول في صيغته الحالية لما يتطلبّه من جهد ميداني واسع، يراعي خصوصية السياقات السوسيواقتصادية والسياسية في مجتمع الدراسة. لذلك، وتوخيّاً للدقة وحصراً للموضوع فيما هو ممكن زمنيّاً، تحوّل السؤال إلى اهتمام بحثي يتحسّس الحركات الاجتماعية في عيون الجامعيين ممّن عرفوا، ولو بصورة متفاوتة، بمواقفهم الفكريّة أو السياسيّة أو النقابية زمن السبعينيات، لمّا كانت الفكرة رهاناً يسارياً في الغالب، تتصارع من أجلها القوى الاجتماعيّة[1].

(١) أجريت هذه المقابلات مع مجموعة من أساتذة الجامعة التونسية بلغ عددهم خمسة عشر أستاذاً.

تستفيد هذه الدراسة، نظريّاً، من أعمال عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران حول سوسيولوجيّة الفاعل التي تهمل الظاهرة الاجتماعية لتحلّل مقاصد الفعل والحركة. وتتكثف الاستفادة خاصّة من مؤلفه الأخير الصادر سنة ٢٠٠٥، والذي يُلامس فيه عناصر «براديغم جديد» يفترض فيه تفكّك فكرة المجتمع وانحلال الاجتماعي (Touraine, 2005). أمّا منهجيّاً، فتستند الدراسة إلى تقنية المقابلة غير الموجّهة (L'Entretien non directif) التي تمنح المبحوث حريّة واسعة في الإجابة. وتفتح المجال واسعاً لترصّد غير المتوقّع من أفكار تتوالد في مسار المقابلة وتطوّرها إلى أن تفضي، تلقائياً، إلى منافذ بحثيّة باغتها التحليل. فكانت أسئلة المقابلة مجرّد حافز يغذّي شهيّة التفكير. اكتفى التحليل بعد هذا، بتتبّع ما بدا ناسجاً لاتجاه عام في عيون الجامعيين يجيب عن سؤال بسؤال إنكاري: «أفلم تزل هناك حركات اجتماعيّة؟».

تدعم هذا السؤالَ الإنكاريَّ فرضيّةُ الغياب الكلّي للحركات الاجتماعية. وهي فرضية تبدو متسرّعة، تعوزها الدقة العلمية وشروطها، بما تتطلبّه من عدم الاكتفاء بالظاهر فيما هو اجتماعي للكشف عمّا هو كامن فيه. فالمعرفة السوسيولوجية لا تتأسس إلّا متى قطع الباحث مع الحسّ المشترك ليعانق المعنى العارف (Le Sens savant). كذلك كان العلم عند غاستون باشلار بحثاً في الكامن، من دونه لا يتحقّق العلم. ثمّ إنّ نزعة النفي التي تسود الفكر راهناً تبدو أقرب إلى «الحالة الثقافيّة» منها إلى المعرفة العلمية المعمّقة. وعادة ما تظهر في المنعطفات التاريخيّة قبل نضجها واكتمال مساراتها. وفي خضم لحظاتها الجائشة، المتوجسّة، ترتطم المعرفة بمختلف صنوفها، وخاصّة الإنسانيّة منها، بانزلاقات غير حذرة تسرع بها نحو مقولات النهاية وتهافتها. إنّها أشبه بما ينتاب الإنسان من تأويلات يرى فيها «أزوف الساعة» لمّا يعجز عن استيعاب خوارق اللحظة رغم واقعيتها، أي ماديتها. تنسحب هذه الحالة على موجة ما بعد الحداثة ومغالاتها في النفي والتدمير والتشظّي. وتتلذّذ هذه الموجة بالتمرّغ في وحل «اللاءات»: اللاعقل واللانظام واللاتشابه، وتبجّل الدال على المدلول والتفكيك على التركيب والفوضى على التراتبية واللاشكل على الشكل.

وبعيداً عن هذه الثقافة ما بعد الحداثية الهشّة بأيديولوجيتها، نفترض أنّ الصراعات الاجتماعيّة ما زالت قائمة، لكنّ مساحاتِها المألوفةَ والمنتجةَ لها تقلّصت. ومن مساحاتها الاجتماعيُ وفضاءاتُه العامةُ. إنّ الفضاء العام الذي ينتج الحياة الاجتماعية بما فيها من تناقضات وصراعات وتسويات هو الذي ضمُر فأدّى إلى ضمور الاجتماعي وانكماش مؤسساته التقليدية كالعائلة والمدرسة والمصنع. فكرتان، إذاً، تحكمان مسار هذا النصّ: تتعلّق **الأولى** بوَهنِ الاجتماعي وانقباض أنساقه بعد أن تمّ تعويمه بالكثرة، ممّا أفضى إلى تقلّص الحركات الاجتماعيّة نتيجة نمنمة الحياة وتفكّك أنساقها المألوفة. أمّا **الثانية**، وهي تسند الأولى ولكنّها تمثّل عمق هذه الدراسة وفكرتها الرئيسية، فتربط حياة الحركات الاجتماعيّة، نضجاً أو ضموراً، بامتداد الفضاء أو ضيقه. وهنا يعاين هذا النصّ ضيق الفضاء العام باجتماعيته وقد بات إمّا أسير قبضة الدولة ومراقبتها وإما عرضةً للقضم والانتهاك من قبل القطاع الخاص يستثمر مجاله باستمرار ويلغي ما كان بالأمس يحضن تفاعلات الناس في ذهابهم وإيّابهم. فمن مظاهر سطو الخاص على العام تحوّل الساحات العامة بذاكرتها وتاريخها الاجتماعي والإنساني وبرمزياتها إلى «محطّات الميترو» التي لا

ترمز، راهناً، عند النّاس إلّا إلى العبور وما في تلك الرمزيّة من «نفي للمجال».

الفضاء الاجتماعي العام، إذاً، حسب هذه الدراسة، التي تتخذ منظاراً جامعيّاً ترى من خلاله وضع الحركات الاجتماعيّة في تونس، ينزع نحو الضّيق. وضيقه هذا ينعكس على الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة. فما كان يعتبر اجتماعيّاً لم يعد كذلك بعد أن ضمرت بناه وتفتتت مؤسساته وأصابها التشظي والاضطراب، فتراجعت قدرته التحليلية في واقع لا واقع له، بعد أن ضايقه الافتراضي وكاد يغمره، ولكن خاصّة بعد أن كاد يطمس الفضاء الاجتماعي العام.

إنّ وهن الاجتماعي وانقباضَ روابطه وتفكيكَ بعضِ مؤسساته، كل ذلك يرتبط في حدود هذه الدراسة بنهاية الفضاء الاجتماعي العام الذي ينسج النصيّات الاجتماعيّة وينشّط حياة الناس ويخلق الحركة بصورة عامة، والحركة الاجتماعيّة بصورة خاصة. معنى هذا أن سوسيولوجية الحركات الاجتماعيّة تشهد تراجعاً في الواقع وفي النجاعة التحليليّة. وأنّ هذه الحركات لا حياة لها من دون فضاء اجتماعي يُؤويها ويحضنها.

ثانياً: الحركة الاجتماعيّة : سيرورة الكلمة

قبل المجازفة بفكرة تقلّص الحركات الاجتماعية بنهاية الفضاء الاجتماعي العام، يفترض البدء بتعريف الحركة الاجتماعيّة ضمن المقاربة السوسيولوجيّة وصولاً إلى تحديدها في عيون الجامعيين.

ظهر المفهوم سنة ١٨٥٠ مع لورانز فون (Lorenz Von) (Mann, 1999: 353) وفيه يحصر الحركة الاجتماعيّة بفعل الحركة العماليّة على غرار النظرة الماركسيّة وبعيداً عن المثاليّة الهيغليّة. وضمن هذه الرؤية الأولى تتحمّل الحركة العماليّة وزر قدر التاريخ. وستتكرّس هذه النظرة لاحقاً، خاصّة مع الماركسيّة «المناضلة» بما فيها من أرثوذوكسيّة أحياناً، تجعل من الصراع الطبقي محركّاً وحيداً للتاريخ. ويتوسّع بعد ذلك حقل الحركة الاجتماعيّة مع بلومر لتصبح عنده «مؤسسات تسعى إلى وضع نظام جديد للحياة» (Blumer, 1969: 8 and 29).

وبعيداً عن جدل يطول حول الفروقات المفهوميّة بين الكلاسيكيين على غرار ماركس وماكس فيبر وإيميل دوركهايم، والتي تتعلّق بسوسيولوجية الفعل وإشكاليّة العلاقة بين البنية والفعل، يدعو آلان توران إلى سوسيولوجيّة الفاعل التي تقوم مقام سوسيولوجية المجتمعات. ويرى الواقع الاجتماعي نسقاً من الأفعال حمّالا للدلالات والمعاني والمقاصد. هذا يعني، وفقاً لهذا المنظور، أن على علم الاجتماع أن يكفّ عن دراسة الظواهر الاجتماعيّة ليلتفت إلى «الحركة» أو ما يسمّيه «التاريخانية»، وهي تعني قدرة المجتمع على إعادة إنتاج ذاته ومنح المعنى لممارساته. فليس للمجتمع تاريخٌ فحسب بل «تاريخانيّة» (historicité) تجعله قادراً على التحوّل والفعل في ذاته (Touraine, 1973: 26) من خلال الصراع والمفاوضة والتسوية. يقول آلان توران: «تركّز سوسيولوجيّة الفعل بالخصوص على هذه الصراعات والحركات الاجتماعيّة التي يكدّ فيها كلّ فاعل منخرط في هذا الصراع ليساهم من جهته في إعادة

إنتاج نسق الفعل» (Touraine, 1999: 17). لكن يفترض التنبيه هنا إلى أنّ أعمال توران على أهميتها تنسحب أكثر على المجتمعات الغربية التي لا تجهز فيها قوّة الدولة على المجتمع وميكانيزماته الاجتماعيّة المضادة لها. فللفرد وللمجموعة حياة ورؤية خارجة عن خطاب المجتمع السياسي وممارساته. أمّا في المجتمعات العربية فالفعل الاجتماعي كامن ويتخذّ تعبيرات مختلفة تظهر في مساحات غير متوقعة أحياناً، وتتطلّب هرمنوطيقا مضاعفة للإمساك بمعانيها المناهضة واستعاراتها السياسية من قبيل «النكتة». والنكتة علامة من علامات التحرّك الاجتماعي المكتوم من جهة، وعلامة تشير إلى ضيق المجال الاجتماعي لمّا تخنق الدولة منافذ المجتمع المدني من جهة أخرى.

من وجهة تاريخيّة ظهرت سوسيولوجيّة الحركات الاجتماعيّة في ظرفيّة كانت موسومة بكثافة الصراعات الاجتماعيّة في المجتمعات الصناعيّة. وأبرز فترة تطوّرت فيها تلك الصراعات وأفرزت فاعلين جُدداً، هي تلك التي امتدّت في السنوات الستين والسبعين، وكانت أبرزها حركة أيار/مايو ١٩٦٨ في فرنسا. وقد فسرّت هذه التوترات الاجتماعيّة المتمردّة على الأنساق السياسية والاقتصادية القائمة بكونها لحظة مرور المجتمع الصناعي إلى مجتمع جديد أطلق عليه دانيال بيل (Daniel Bell) تسمية «ما بعد الصناعي»، وسمّاه آلان توران «المجتمع المبرمج». والمجتمع ما بعد الصناعي في أحد تأويلاته لا يبجّل الصراع بقدر ما يدفع باتجاه الاندماج والتوحّد والمشاركة (Berthelot, 1993: 18). وإذا ما كان هناك صراع، فمن المجموعات الضاغطة بحثاً عن قدر أعمق من الاندماجيّة وسعياً نحو الحصول على أكبر قدر من الثروة الوطنيّة. معنى هذا أنّ الصراع يراهن على المصلحة من دون الفكرة أو الأيديولوجيا في زمن توهجّها، مما يدفع باتجاه طغيان الخاص على العام الذي بدأ يذوب تحت سطوة المصلحة ونوازعها الجامحة. ثمّ إنّ هذا التأويل الذي يبجّل الاندماج والمشاركة على الصراع، يحصر مفهوم المجتمع المدني في حدود المجتمع الصناعي.

والحركة الاجتماعيّة في حدود هذه المداخلة نسق اجتماعي متوتّر نجم عن انحراف في مسار نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي، أفضى إلى فشل في ميكانيزمات التناول المؤسسي للصراعات (Chazel, 1993: 18). وإذا كانت الحركة الاجتماعيّة تُعرف بالصراع وبالاستقلالية عما هو سياسي، فإنّ تفسير موتها بفشل السياسي وضغوطاته فحسب يبدو غيرَ كاف ما دامت الحركة الاجتماعيّة بطبيعتها نقيض هذا النظام السياسي وتعبيراً اجتماعيّاً رافضاً لانحرافاته. وهنا تكمن مساهمة هذه الدراسة التي تربط حياة الحركة الاجتماعيّة بمدى اتساع المجال الاجتماعي أو ضيقه. وقد سبق افتراض تقلّصه بفعل هيمنة الدولة على المجتمع واكتساح الخاص للعام من الفضاء.

ثالثاً: الفضاء الاجتماعي ظاهرة غير عربية

هل أنتجت البيئة العربية تاريخياً، فضاء عاماً يستوعب المفترق وينتجه؟ حول هذا السؤال اختلف المبحوثون، فمنهم من حاول تبرير وجوده عربيّاً وهم قلّة، في حين كان في عيون جلّ المبحوثين ظاهرة غير عربيّة.

القلّة منهم حاولت البحث عمّا يعادل الفضاء العام في المجتمعات العربية، فاعتبروا المسجد، مثلاً، فضاء دينيّاً وسياسيّاً واجتماعياً، إذ كان ولا يزال مجالاً للتعبير الاجتماعي وللممارسات الاجتماعية، تُجرى فيه «طقوس العبور» كعقد الزواج وصلاة الجنازة. وهي طقوس تُنسج على هامشها ممارسات أخرى كالسؤال عن أحوال الناس. ومن الفضاءات الاجتماعيّة التاريخية، فضاء «الحانوتي» و«الورّاق» و«الفرّاش» و«العطّار». ولقد كان العطّار صديقاً للإمام سحنون في القرن الثاني للهجرة. أمّا اليوم فلم يعد ذلك ممكناً بعد أن فقد العطّار وظيفته الاجتماعيّة. الحمّام كذلك كان ينتج التفاعلات الاجتماعيّة وتنطلق منه التغيّرات السياسية والحضارية ويغتال فيه الأباطرة. ولقد اغتيلت شجرة الدرّ الشهيرة زمن المماليك في الحمّام بالقباقيب.

لكن الفضاء العام، من وجهة نظر جلّ المبحوثين، هذا الذي ينفتح على الجميع ويستوعب كلّ الأصناف الاجتماعيّة العامة والخاصّة، ظاهرة ليس لها وجودٌ في التاريخ العربي الإسلامي. فلا معنى في هذه المجتمعات تاريخيّا لما يسمى حديثاً بالفضاء الاجتماعي العام الذي يساهم في إنتاج الاجتماعي وإعادة إنتاجه. هذا الفضاء القائم على التبدلات الاجتماعيّة والرمزية انعدم في التاريخ العربي. وحتى جغرافياً يصعب إثبات وجوده عربيّاً. ولعلّ مرد هذا الغياب إلى تلازم الفضاء الاجتماعي مع المناخ الحرّ. فالفضاء يدلّ على الحريّة؛ حريّة الجولان والحركة والتبادل. وهي خاصيّة لا تستجيب مع «براديغم الطباعة» الذي ينظم علاقة «أولي الأمر» بالرعية منذ صدر الإسلام إلى الآن. ومن المثير ملاحظة أن **لسان العرب** لابن منظور، جاء خالياً من كلمة «الحريّة» ومرادفاتها، إلّا من عبارة «حريّة الأصل» وفيها ربط بين الحريّة والأصل ولعلّها نقض للحريّة أصلاً («كلمة حرر» في: ابن منظور، [د. ت.]: ٦٠٣)، بينما أطنب **اللسان** في شرح كلمة «الطاعة» وتفصيل مدلولاتها في الثقافة العربية. وغابت كلمة الحريّة كذلك عن معجم الفيروزابادي وحضرت «الطاعة». ففي **القاموس المحيط** جاءت الحريّة عطفاً على الحَرِّ، ضدّ البرد «وبالضمّ خلاف العبد» (الفيروزآبادي، [د. ت.]). فالحريّة فيه نقيض العبوديّة وليس غير ذلك. ولقد كان المسجد هو المجال الوحيد الذي يستوعب الجماعة للصلاة وللعبادة ولتعلّم أمر دينهم وليس لغير ذلك. فالفضاءات الاجتماعيّة المفتوحة على عامة الناس يصعب إثبات وجودها في التاريخ العربي. فعكاظ، مثلاً، كانت سوقاً تجاريّة تطوّر فيها تقليد قول الشعر لمدح قبيلة أبي سفيان خاصة، ولم تكن فضاء اجتماعياً عامّاً يجمع العامّة والخاصّة.

ما يسمّى، جدلاً، الفضاء العام عربيّاً كان حكراً على الخاصّة دون العامّة، يحضره أهل الحلّ والعقد. وفي التعبير البربري أيضاً «حضروا الرجال الكبار»[٢] ما يشير إلى ذلك. والكبير هنا ليس المسنّ بل «الأشيب» الذي بلغ العشرين من عمره، وغزا الشيب ذراعيه. ويسوّي «الرجال الكبار» مختلف المشاكل ويقرّرون مصير الجماعة.

---

(٢) تشير عبارة «الرجال الكبار» إلى الخاصّة من الناس دون العامة، وترادف في العربية لفظ «الأعيان أو الملأ». فهي لا تحيل بالضرورة إلى تمييز عمرّي بل تعني تصنيفاً اجتماعيّاً تراتبيّاً فيه معنى الوجاهة الاجتماعيّة.

ولعلّ فيما تنبّه إليه جان دوفينو (Jean Duvignaud) في دراسته حول «شبيكة» بالجنوب التونسي في السبعينيات من القرن العشرين، وأطلق عليه لفظة «المحادثة» (La Parlerie) والذي تسوّى فيه المشاكل التاريخيّة والاجتماعيّة، ليس فضاء اجتماعيّاً عامّاً بالمعنى السوسيولوجي للكلمة بل هو «الحِلْقة» التي تختصّ بالوجهاء من الناس دون العامّة. والوجهاء في «الحلقة»[٣] صنفان: المسنّون الذين يحتكرون القول والأصغر سناً الذين يحضون بحضور «الحِلْقة» ويكتفون بتكديس الحصى تعبيراً عن الموافقة. أمّا في حالة الرفض فيكتفي الوجيه الصغير السنّ بنشر الحصى. وفي هذه «اللغة الصامتة» تبجيل لرمزيّة الكبير وتسليم بتراتبية اجتماعيّة يبدأ هرمها من الكبير لينزل على السلّم إلى الوجيه الصغير ثم إلى من لا وجاهة له من عامّة النّاس.

ويبلغ إلغاء الفضاء الاجتماعي العام حدّه الأقصى في هندسة المدينة الفرعونيّة. وقد صمّمت ليمتدّ فيها المجال إلى ما هو أبعد من الإنسان ليشعر بانسحاقه ودونيته أمام العَمْلَقة الفرعونية. يشق هذه المدنية المتعالية على الإنسان طريق كبير يفضي إلى القبور الفرعونية. أمّا المدينة العربية الإسلاميّة، فالمجال العام فيها ارتبط تاريخيّاً بمعنى الحرم وبرمزياته القداسيّة كالكعبة والمسجد الحرام والمسجد الأقصى وعرفات. ولكنّها مجالات للتعبّد من دون التداول في «الشأن العام» الذي ينفتح أمام كل المواطنين الأحرار. ولهذا جذور قديمة يبدو أنّها لم تنشأ في السابق إلّا في المدينة اليونانية، حين بلغت أقصى لحظات نضجها، فتكوّن ما يسمى L'agora في ساحة السوق حيث تنسج الحياة العامّة، وباستقلال نسبيّ عن الحياة الاقتصاديّة للسوق، إذ قد تتحوّل الساحة العامة (L'agora) أو الشيء العام (La Chose publique) لتصبح شكلاً من أشكال التقاضي أو الاستشارة (Habermas, 1978: 15).

ولئن كانت الجذور الأولى للفضاء العام يونانيّة على غرار الساحة العامّة (L'agora) ورومانيّة بعد ذلك من قبيل (Forum)، فإن يورغن هابرماس يربط نشأة الفضاء العام بتكون نشأة المجتمع البورجوازي وبناء الدولة الحديثة. ففي مؤلفه «الفضاء العام» اهتمّ بسيرورة افتكاك الجمهور للفضاء العام الذي كان يخضع للسلطة، فحولّه إلى مجال يمارس فيه النقد ضدّ سلطة الدولة (Habermas, 1978: 61). تمّ هذا، لحظةَ صعود البورجوازية التي اتخذت من العقد الاجتماعي قاعدة لتنظيم المجتمع بدلاً من القانون الإلهي. فظهرت الحاجة إلى تكوّن فضاء عام للنقاش يتوسّط بين المجتمع المدني والدولة. هكذا نشأ الفضاء العام للبورجوازية الذي يشير إلى مجال جغرافي حوّله الأفراد إلى فضاء اجتماعي عام.

إنّ مثل هذا الفضاء الاجتماعي الحرّ لم يكن له نظير في الجغرافية الاجتماعية والثقافية العربية. وما كان ليوجد في ثقافة قوامها الطاعة في تنظيم المجتمع وفي فلسفة التربية الاجتماعيّة والسياسيّة. ولعلّ غياب مثل هذا الفضاء الجماعي هو الذي فوّت فرصة تأسيس مجتمع مدني في الحضارة العربيّة.

---

(٣) «الحِلْقة» لفظة كانت ولا تزال متداولة في الريف التونسي وتعني المجلس الذي يضمّ جماعة من الناس يتساوون في بعض الخصائص الاجتماعيّة (الوجاهة، السنّ، الجنس...).

هذه الفرضيّة التي تنفي مفهوم الفضاء من التداول التاريخي العربي، تتقابل كلياً مع ما حاول هشام جعيط إثباته من فكرة مفادها أن تأسيس مدينة الكوفة انطلق أساساً من تحديد المجال المركزي العمومي. يقول جعيط: «في خصوص المساحة المركزيّة الكوفية يبدو لنا أن صيغة معمّقة ومعمولاً بها قد وجدت في كلّ مكان التأسيس الإرادي للمدينة، وأنها تبتدئ بتحديد المجال المركزي العمومي سواء كان قلعة أم لا. وهذا التقليد لا يمكن أن يقال إنّه بابليّ أو هلنستي أو روماني أو ساساني، إلّا أنّ العرب استنبطوه قبل الإسلام وزاد استيعابهم له أربع سنوات قضوها بالعراق، منها سنة بالمدائن نفسها» (جعيط، ١٩٩٣: ٩٦ ــ ٩٧). إنّ المركز الذي رآه هشام جعيط نداً للساحة العامة «الفوروم»، لا يبدو فضاء اجتماعيّاً مدنيّاً مفتوحاً على العامة والخاصّة على حدّ سواء، بقدر ما يدّل على مركزيّة السلطة وسطوتها على المدينة باستحواذها على قلبها النابض، إذ كيف يمكن لساحة ضيّقة (الرحبة)، محاطة بجهاز ديني (المسجد) من جهة وجهاز سياسي (القصر) من جهة أخرى أن تستوعب حياة الناس بتناقضاتها وتلقائيتها وتعبيراتها الاجتماعيّة الحرّة، بما فيها من توتّر ورفض وقبول واحتجاج؟ لقد كانت هذه الساحة عرضة للقضم من قبل أفراد الطبقة الأرستقراطيّة. هذا يعني، في وجه من وجوهه، أن هندسة المدينة العربية الإسلامية منذ نشأتها تسحق الاجتماعي فتنهكه، فلا تستوعب مساحتها المركزية إلّا رموز الدين والسلطة والسوق. هذا الفقر التاريخي في البيئة العربية لفضاء اجتماعي عام ألغى إمكانيات ظهور حركات اجتماعية تدافع عن المجتمع وتساند اجتماعيته وتنشطّها.

رابعاً: تقلّص الفضاء العام راهناً

بيّن العنصر السابق أن المدن التي عرفت حركات اجتماعيّة مؤثرّة تسامحت مع الفضاء العام وتركت مساحات حرّة للتعبير والتجمّع. وأشهر المدن التاريخيّة التي لا تزال محفورة في ذاكرة الغرب، تبرز مدينتا أثينا وروما. وامتدّت هذه الذاكرة بممارساتها في المجتمعات الغربيّة الحديثة لتنسج سيرورة للفضاء العام، فكانت الحديقة العمومية المعروفة اليوم في مدينة لندن (Hide Park)، وكانت كذلك ساحة (Panthéon) التي ترمز إلى فكرة الجمهوريّة و(Champs elysées)، هذه الساحة العريضة التي تستوعب الاحتجاج وتنشط فيها قيم الحريّة في فرنسا. ولكن هذه المجتمعات «الحرّة» حرّمت الفضاء العام في مستعمراتها ولم تتسامح إلّا مع ما يمكن أن يرمز لثقافتها ويؤصّل دوامها كقوّة محتلّة فبعثت فضاءات وشطبت أخرى.

ومن إفرازاتها في مدينة تونس إنشاؤها لما يسمّى المدينة الأوروبية، التي تلغي فضائيّاً عناصر الثقافة المحليّة وتخلق عالماً مدينياً موازياً للمدينة العربية الإسلاميّة. هذه المدينة المرتبطة بصميم الفعل التاريخي تنغلق معماريّاً بأسوارها ومتاهاتها وثقافتها على الآخر الغربي فلا تستوعبه.

أمّا الآن، فقد اكتسحت مؤسسات الدولة الساحات العامة التي كانت تُنْتِج الاجتماعيَّ وتساهم في إعادة إنتاجه: ساحة الاستقلال، ساحة العملة، ساحة برشلونة، ساحة

الجمهوريّة، ساحة باب الخضراء، كلّها امّحت ولم تبق منها إلّا ساحة ضيقّة هي «ساحة محمد علي الحامي» التي تتجمّع فيها النقابات المهنيّة للاتحاد العام التونسي للشغل، مما قد يرمز إلى استثنائيّة دوام الحركة النقابيّة في تونس رغم الصعوبات الناتجة من اختناق الفضاء الاجتماعي.

وقبل ذلك أفرزت هندسة المدينة العتيقة ساحات عامّة «البطحاء» تتقاطع فيها مختلف أبعاد الحياة الاجتماعيّة، لكنّها اليوم تتآكل علامتها فلا تنشط إلّا في الاحتفالات الرياضية. هكذا تذبل التعبيرات الاجتماعية للبطحاء وتفقد بنيتها الأوليّة للدلالة والمعنى، وما كانت تفرزه من إنجازات بلاغيّة نسجها المدينيون. ولكنّها أضحت الآن مجرّد فرصة اجتماعيّة مهدورة بعد أن انتقلت من الدرجة القصوى في إنتاج المعنى الاجتماعي إلى الدرجة الصفر. ينسحب هذا على «بطحاء باب سويقة» التي كانت تضرب بفضائها الاجتماعي موعداً مع التاريخ، إذ تتوسّط ««الحلفاوين» و«جامع الزيتونة» و«سيدي محرز». فأنتجت فنّا وأدباً وثقافة على غرار إبداعات «جماعة تحت السّور» واحتضنت بعضاً من رموز الحركة الوطنيّة زمن الاستعمار. أمّا الآن فقد تبدّل إيقاعها الاجتماعي وانكمش مخيالها حين ضاق فيها المجال؛ فأسقط بضيقه بعضاً من كرامات «الوليّ الصالح» الشيخ محرز بن خلف (بوعزيزي، ٢٠٠٠). واختزلت حياة هذا الفضاء اليوم في مجرّد البيع والشراء.

إنّ هذا الاكتساح للساحات العامة هو اكتساح لفضاء الاجتماعي ولساحات الجماعة التي يتحدّث عنها مولود فرعون. وهو أيضاً تقليص لفضاء «المحادثة» أو حديث الرّمل في القرية كما يطلق عليه جان دوفينو في مؤلفه «*Chebika*». وحديث الرّمل نصّ اجتماعيّ يُنسج جماعياً لتسوية مشاكل القرية.

إنّ مباغتة الاجتماعي والقبض عليه مساحيّاً ودلالياً قد أفضى إلى التذمّر في الأدب والفنّ. فالفضاءات ليست مورفولوجيّة، إيكولوجيّة فحسب، بل إنها فضاءات إبداعيّة وفنيّة وفكريّة، وقبل كلّ شيء اجتماعيّة، منتجة للحياة وللحركة. لكن الخاص يقتل العام فضائيّاً ويكتسح حصونه، إذ الخاص قوّة تحلّ محلّ قوّة العام فتنهكه. والخاص استثماري، ذرائعي، مهيمن ينفر من الاجتماعي المولّد للصراع فيكبح جماحه ليطلق العنان لـ «الفردي». ولكنّها فردانيّة فاقدة لشروطها الموضوعيّة ما دامت لا تخلق حياة جماعيّة تستوعب الحياة الخاصّة داخل الفضاء العام. والهيمنة على الفضاء الاجتماعي فكرة ألحّ عليها هنري لوفابر طويلاً، مشيراً إلى أنّ هذه الهيمنة تمثل مصدراً طاغياً للسلطة الاجتماعيّة في الحياة اليومية. ولأنّ الفضاء يمنح السلطة الاجتماعيّة والسياسية ويفتح منافذ الربح أمام رأس المال، فقد كان السباق نحو افتكاكه والاستحواذ عليه قوياً.

خامساً: فك السحر عن الاجتماعي

نستعين هنا بفكرتين تطوّران مسار التحليل. تعود **الأولى** إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر وتتعلّق بفكّ السحر عن العالم (Désenchanter du monde) (Weber, 1959: 90). أما **الثانية** فهي آخر ما أنتجه عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران في آخر مؤلف له، وفيه يعاين

فكرة مثيرة ولكنها قد تكون محزنة لعلماء الاجتماع تتعلّق بنهاية الاجتماعي وانحلال المجتمع (La Décomposition de la société) (Touraine, 2005: 11). فهذه الأنظمة الردعية وهذه «الحروب الاستباقية» وما فيها من عنف يجتاح العالم، وهذه المرونة الخارقة في المعلومات لا تحيل إلى الاجتماعي بقدر ما تتعالى عليه وتنذر بزواله كما يرى آلان توران، إذ الحرب ليست الوجه الآخر للصراع الاجتماعي (Touraine, 2005: 10). وزوال الاجتماعي بأصنافه التحليلية كالطبقة والنقابة والإضراب والمظاهرات الاحتجاجية والتراتب الاجتماعي يفسح المجال واسعاً لبراديغم جديد بدأ يطغى، يمرّ بنا من لغة الاجتماعي حول الحياة الجماعيّة إلى لغة الثقافي (Touraine, 2005: 13-14). هذا التفكّك لما هو اجتماعي يعود إلى صعود قوى فوق ـ مجتمعية، خارقة للمجتمع، متعالية عليه. يقول توران: «نحن نعيش انحلال الاجتماعي. فتحليل الواقع الاجتماعي بمفردات اجتماعيّة بحتة قد تبع عالم «السياسة» الذي ساد فترة طويلة، وبدأ مع مكيافيل (Machiavel) واستمرّ مع ألكسي دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) مروراً بهوبز وروسو. ولقد خلقت أزمة البراديغم الاجتماعي في الحياة الاجتماعية وانحلاله حالة من الفوضى فسحت المجال للحرب والعنف وهيمنة الأسواق التي تنفلت من كلّ تنظيم اجتماعي» (Touraine, 2005: 30). على أن فكرة نهاية الاجتماعي أو «اللااجتماعي» التي صاغها آلان توران في مؤلفه الأخير **براديغم جديد** ليست جديدة، فقد سبق لـ «ليوتار» أن اعتبر أن الاجتماعي بات قيمة زائلة ومشكوكاً فيه (Lyotard, 1984: 66).

إنّ أنماط التبادل التي تهزّ الآن الواقع الاجتماعي هزّاً، وبعمق، تطال أيضاً الفكر السوسيولوجي. وبما أن العالم يعيش حقبة تفكّك الحياة الاجتماعيّة وما يسمّيه توران نهاية الاجتماعي، فإنّ هذا التفكّك قد يفرض نمطاً آخر من المعالجة قد يحدّ جدوى البراديغم الاجتماعي التحليلية، «فالتفكير اجتماعياً في الظواهر الاجتماعيّة فقد فاعليته التحليلية» (Touraine, 2005: 13-33).

ولقد هيمنت على المقاربة السوسيولوجية منذ بداية التسعينيات نزعة عدميّة نقديّة. فتكثفت مفاهيم ومحاور تبحث في اللامعنى (Le non-sens)، وفقدان المعنى (La Perte du sens)، وتعطيل الدلالة، والفراغ، وتقطع الروابط الاجتماعيّة (Déliaison des liens sociaux)، واللاتدامج (La Désocialisation). وقد بلغت هذه الأزمة حدّاً أمكن معه لآلان توران أن يغامر بفكرة انهيار الاجتماعي، مفسحاً المجال لما يمكن تسميته ما بعد الاجتماعي. وما بعد الاجتماعي ظاهرة اجتماعيّة مفرطة تفكّكت لا بالفناء، كما يزعم توران، بل بالتكاثر ونمنمة مؤسساتها. يحدث هذا، في هذه اللحظة المتفجرّة من لحظات الحداثة الموسومة بالظواهر القصوى كما يطلق عليها جون بودريار. وفيها ينزع المبني إلى التفكّك، ويتجّه النظام إلى الفوضى، ويسرع الواقع نحو إدراك أقصاه، وهو اللاواقع أو فوق الواقع، الخارق للواقع. في هذا السياق، الذي عبّرت عنه الفلسفة والسوسيولوجيا بما بعد الحداثة، يتورّط الاجتماعي في هذا المناخ المفرط، بعد أن سادت نزعة التحرّر من كل شيء: التحرّر السياسي، التحرّر الجنسي، تحرّر المرأة، تحرّر الطفل، تحرّر الفنّ (Baudrillard, 1990: 11).

سادساً: نهاية الحركات الاجتماعية

أظهرت المقابلات المنجزة مع الجامعيين أن المجتمع التونسي يشهد حراكاً اجتماعياً لم ينضج بعد في حركات اجتماعيّة. يبدو ذلك خلال ما يمكن معاينته من تحولّات ماديّة ظاهرة وتغيرّات سلوكية واضحة تنزع إلى تشكيل حركة قادرة على صنع الفعل، ولكن لم تكتمل عناصرها بعد. فالتنظيمات التي تسعى إلى الانفلات من قبضة النسق المؤسسي الرسمي لا تزال غير واضحة هذا الواقع، في رأيهم، بدا متصلاً بسياقات عالميّة، وتعمّق تحت وطأة أوضاع داخليّة كرّست هذا التفقير. وأبرز التعبيرات التي اخترقت جلّ الإجابات تحيل إلى فكرة الفراغ ونهاية أحلام القرن العشرين. فهذا القرن شهد توهّج الأيدولوجيا الماركسيّة التي لم تف بوعودها في تحقيق العدالة والمساواة الاجتماعيّة وزوال الطبقيّة، كما شهد أيضاً صعود فلسفة الحداثة وقيمها. تبدّدت كلّ هذه الأحلام وفقدت سحرها. فقد هيمن الاحتمالي على التحديدية، وتخلخلت المرجعيات بعد أن تفكّكت المنظومات الأيديولوجيّة وقوّضت الحداثة خيامها للعودة إلى ما قبل الحداثة أو القفز فوقها إلى ما بعدها قبل الارتواء من مكتسباتها. واستفاق «العالم الثالث» من حلم «مسايرة الغرب» و«اللحاق بركب الحضارة»، ليجد نفسه مجدّداً عرضة للاستراتيجيات الحربية.

يعبّر الجامعي بمفردات تتكرّر في خطابه على غرار «النهاية» و«مرحلة الفراغ» وفك السحر عن العالم و«الخيبة». فلم يعد سوى خيار «الصمت»، خاصّة بعد الانتكاسات المحبطة التي أنهكت اليوتوبيا. فحلّ زمن «اللامبالاة»، وتكثفت التعبيرات الدّالة على النهاية لتشكّل حقلاً دلالياً رئيسياً يشير إلى فرضيّة «التفكّك» والانحلال، وامتدّت لتطال القوى والحركات الاجتماعيّة التي بدأت تضمر في سياق فكري وسياسي يكرّس الدور الإيجابي للاستعمار. وهي نزعة لم تعد خفيّة لدى الجامعيين بل معلنة أحياناً.

إنّ هذه الحالة المجتمعيّة التي طغى فيها الفراغ تفرّخ الانتهازيّة والتبعية للخارج أكثر ممّا تكثف الفعل الاجتماعي نحو الداخل. ومن مؤشرات ضعف المجتمع وانحلال الاجتماعي المنتج للتفاعل والصراع تحقير صنف من الجامعيين لما هو وطني وتبجيل الحداثة التابعة كاعتبار اللغة العربية لغة عاجزة عن استيعاب العلم وقيم الحداثة. وفي هذا السياق الذي تشدّ فيه الرحال، فكراً وممارسة، إلى الخارج، تنتكس مفاهيم الوطنيّة والقومية والعروبة لتستفيد مفاهيم أخرى مقابلة من قبيل التطبيع والليبرالية والبراغماتية. وضمن هذا المناخ أيضاً تنتعش الفردانيّة تحت شعارات مختلفة. فالاتحاد العام التونسي للشغل في عيون بعض المبحوثين يعيد اليوم إنتاج خطاب قديم لا يؤمن به ويتحدّث عن الوطنية من دون تجسيمها، فاختفت منه الخلافات الأيديولوجيّة وتصاعدت «النعرات الجهوية» بعمقها القبلي.

إنّ قوّة «المشاعر المحليّة والجهويّة» وما يتفرّع عنها من محاباة لا تعطل معايير الكفاءة والأحقية والمراهنة على الفكرة بقدر ما تكرس الولاء للمنفعة و«المصلحة الفردية». هذه النزعة العامّة التي عبّر عنها الجامعي تطال الجامعة وأهلها. فالجامعي لا ينخرط في شرائح اجتماعيّة بل يدافع عن خطاب ذرائعي، نفعيّ. وهي موجة سائدة تدفع باتجاه نمو «الفردانية» داخل المجتمع التونسي بجلّ أصنافه الاجتماعية وشرائحه المهنية، فمثقّف

السلطة، مثلاً، يكتب للسلطة لغاية نفعية ذاتيّة قبل كلّ شيء، فيراود المنفعة قبل أن يراهن على فكرة الخطاب وأبعاده السياسية والأيديولوجية. وتتجلّى ذرائعيّة الخطاب الجامعي، أحياناً، بفردانيته في الاستعمالات الاجتماعية للغة، من قبيل اختزال الدعوة للنقاش في مسألة فكرية ما في عبارة «أدعوك لشرب القهوة»؛ وفيها إلغاء جماعي مكتوم لما يمكن أن يحيل إلى المناقشة والسّجال والجدل، وما قد يفرزه ذلك من تكيّفات اجتماعيّة (Sociabilité). باتت الفكرة «هجينة» بعد أن كانت رهاناً تتصارع من أجلها ومن حولها الحركات والقوى الاجتماعية، حتى إن الكتاب الحديث الصدور تمرّ فكرته في صمت ما لم ترتبط بجهة متنفذّة، تستوعبها بغرض استثمارها. وقد يكون تجاهل الفكرة أحياناً ضرباً من ضروب التهميش يقصد إلى منع صاحبها من الانتشار.

هكذا يبدو المجتمع التونسي، من خلال الصورة التي يشكلّها الجامعي عن نفسه وعن محيطه، مجتمعاً يعيش بالتجاور من دون التشابك؛ فالحالة الاجتماعيّة التونسية تنزع نحو فكّ الارتباط بما هو اجتماعي. يتجسّم هذا الواقع في بداية انهيار المؤسسات والمجالات التي كانت تحضنه وتصنع تفاعلاته فتعيد إنتاج روابطه. فقد أدّى تقلّص الفضاء وتشظّي الاجتماعي وتعويمه بالكثرة إلى التباس معظم أصنافه الاجتماعيّة كالطبقة والنقابة والعائلة والمدرسة.

ولقد مسّ هذا التراخي تركيبة الأسرة التونسيّة التي بدأت تفقد بعض العناصر الناظمة لانسجامها. ومنها ظاهرة الطلاق التي تشهد ارتفاعاً مستمرّاً من سنة إلى أخرى رغم الاستقرار النسبي لعدد السكّان (المعهد الوطني للإحصاء، ٢٠٠٣)[٤]. فالأسرة تتخلّى تدريجياً عن قداستها المألوفة التي كانت تستمدّها من رابطة الدمّ وصلة الرحم، لتستبدل أحياناً بحياة زوجية يحكمها معنى الشراكة. وفيها ميل إلى إخضاع العلاقة الأسرية إلى منطق السوق بما فيه من معاني الرّبح والاستثمار.

وفي سياق تشتّت الحياة الاجتماعيّة وتذرّرها يبدو من الصعب إثبات أن المدرسة في حياتنا المعاصرة لا تزال تشكّل عنصراً فاعلاً في التنشئة الاجتماعية؛ فما يتعلمه التلميذ خارجها قد يفوق ما يتلّقاه داخلها بفضل الإنترنت والكمبيوتر والتلفزة. ثمّ إنّها لم تعد حرم الحياة العامّة لكثرة المدارس الخاصّة الموازية لها، وهو ما يؤدي إلى عدم التساوي بين التلاميذ في الفرص وإلى إعادة إنتاج التمايز الاجتماعي: معاهد النخبة على غرار المعاهد النموذجية ومدارس الراهبات أو «الببّاصات»[٥] حسب الاستعمال الاجتماعي التونسي، والتي يتباهى التونسي بانتماء أبنائه إليها. وبذلك تختلف الأنظمة التربوية والقيم التي تشكّل شخصيّة التلميذ التونسي، باختلاف انتمائه الاجتماعي الطبقي. فما هو عمومي

---

(٤) في سنة ١٩٩٩ بلغ العدد الإجمالي للسكان ٩,٤ مليون ساكن، في حين بلغت آخر الإحصاءات التي أنجزت سنة ٢٠٠٧ ما يقارب ١٠,٣ مليون ساكن، أي بفارق ضئيل بعد مرور ثماني سنوات على تقديرات التعداد السابق.

(٥) تختزل تسمية مدارس الببّاصات في تونس المدارس الملحقة بالكنائس، وهي من بقايا التعليم المسيحي الفرنسي في فترة الاستعمار.

أضحى ملاذ «العامّة» والفقراء. أما الخاصّ فللنخبة من الناس من دون سواهم.

والمجتمع المدني، هذا المفهوم الذي طالما أرّق السياسي في إيطاليا زمن غرامشي وأقضّ مضجعه، ينزع عنه الآن بعده الاحتجاجي ليصبح الرديف التكميلي للمجتمع السياسي، فتكاثرت مؤسساته بتكاثر الجمعيات الرياضية والمائية. هذا التكثيف لما يسمّى ـ سياسياً ـ نسيج المجتمع المدني أفقد المفهوم جوهره وما كان يشير إليه من حركات اجتماعية تقوم على الصراع بين الفاعلين الاجتماعيين.

إنّ انحلال المجتمع وتفكّك الاجتماعي في رأي آلان توران يأخذان شكلهما المفرط في تكسير الرابط الذي كان يجمع النسق بالفاعل (Touraine, 2005: 106). ابتعد النسق عن تعبيرات الفاعل ونوازعه فتعطّل التنظيم الذي ينسّق الفوضى. وفي غياب التنظيم تتخذ ردود فعل المجتمع وتعبيراته الاجتماعيّة المناوئة طابع الزوبعة. وهي حالة اجتماعيّة هستيرية لا تحمل وعداً بقدرة المجتمع على الدفاع عن نفسه والفعل في ذاته، ما دامت ميكانيزمات الصراع معطلّة، ومنها اختناق الفضاءات الاجتماعيّة التي تستوعب هذا الصراع وتمنحه تشريعاً مؤسسياً يتسامح مع تظاهر المحكوم ضدّ الحاكم من دون تظاهر الحاكم ضدّ المحكوم.

ويزداد اختناق الحركات الاجتماعية وتمييع قدرتها على الصراع لمّا يتحوّل المجال الاجتماعي والأنثروبولوجي إلى لامجال (Un non-lieu) فاقد للهوية وللتاريخ وللبعد العلائقي. تحدّد هذه الخاصيّات الثلاث الفارق بين المجال الأنثروبولوجي وبين ما يسمّيه مارك أوجي اللامجال: «إن كان المجال يُعرف بهويته وعلائقيته وتاريخيته، فالفضاء الذي لا هويّة له ولا تاريخ ولاعلائقيّة يصبح لامجالا» (Augé, 1992: 100). واللامجال واقع لا واقع له، وهو حالة ثقافية يطغى فيها العابر والمؤقت، والزائل الذي يجهز على الاجتماعي قبل نضجه وتبلوره. ولأنّه كذلك يعجز اللامجال عن إنتاج الاجتماعي وعن تشكيل الحركات الاجتماعيّة. فلم يعد ثمّة فضاء يستوعب الصراع الاجتماعي ويتسامح معه؛ فلا يراه ضرباً من المروق والردّة على النسق الرسمي.

وتبلغ أزمة الحركات الاجتماعيّة ذروتها لمّا يكفّ الفضاء المهني عن لعب دوره المألوف بما هو مصدر للتفاعلات والصراعات الاجتماعيّة. فالفضاء المهني هو فضاء إنتاج الاجتماعي بصراعاته وتناقضاته ورهاناته. ولكنّه الآن يفقد رمزيته لما ضيّع واقعيته وماديته بعد أن اجتاحت قلاعه صيغ «العن بعد» في مختلف امتداداتها. هذا التمييع لمكانة الشغل يبرّر صيحة فزع توارن حين قال إنّ حضارة الشغل تمحي أمام أعيننا (Touraine, 2005: 107). فبعد أن هيمنت مشكلة الإنتاج على الحياة الاجتماعيّة، تسود الآن مشكلة الاستهلاك والتواصل. وتبدو المجتمعات العربية نموذجاً مثالياً لتراجع الشغل والإنتاج وطغيان الاستهلاك. ففي المجتمع التونسي، مثلاً، ارتفع عدد العاطلين عن العمل من مستوى التعليم العالي، حسب الإحصاءات الرسمية، ليتجاوز ٤٠ ألف شخص سنة ٢٠٠٤. وما ينسحب على الشغل يمكّن تعميمه على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية.

سابعاً: الحركة ـ الزوبعة (Mouvement- Tourbillon)

ماذا تبقى من تعبيرات المجتمع الضاغطة؟ ما الذي استطاع أن يصمد في سياقات اجتماعية عربية طغت فيها الدولة على المجتمع، فنفت الفضاء العام، رغم انحساره تاريخياً، وهيمن العالمي على المحلي؟ لا شيء تقريباً سوى «حركات نسويّة» أو إيكولوجية[٦]، سقط فيها النعت من المنعوت. «فالاجتماعي» مفقود أو متقلص إلى حده الأدنى، ما دامت هذه الحركات لا تخرج من جوف المجتمع وتناقضاته الداخلية ومعاناة الأصناف الاجتماعية المهمشة أو المقصية، بل هي مجرد تشكيلات فوقية، تدفعها وترسم استراتيجياتها الأصناف المهيمنة. إنها، إذاً، من جهة النخب المهيمنة وليست من جهة المجمع الذي تكسرت فيه الأنسجة الاجتماعية، فتنمنم، ونزع نحو الانكفاء على الحياة الخاصة، وابتعد عن أهدافها ورهاناتها، التي خلت في الغالب، من حاجاته الأساسية، كالخبز والماء والسكن والصحة والتعليم. وما عدا ذلك ترف لا يعنيه. أما المرأة العربية، آخر معاقل المجتمع التقليدي، فقد أصبحت الشغل الشاغل للحكومات الغربية والمؤسسات الدولية، فتتكون «الحركة النسائية» بين ليلة وضحاها، بنزعة ذراعية بحثاً عن التمويل أو سعياً لإطاحة مقومات المجتمع التقليدي.

هكذا يُطبق الاقتصاد النيوليبرالي على مفردات «الاجتماعي» ونحوه، ليفسح المجال واسعاً أمام نجومية «الساق»، فالرِجل أكثر أهمية من الدماغ، حتى يتعطل ما هو فكري ويتراجع النقد. أما الجنس والبطن فلذاتهما لا يمكن كبح جماحهما بفعل الاستعارة ومكر الصورة التي لا تقاوم «رأسمالية الإغراء».

وضمن هذا الهرج «Désarroi» النيوليبرالي الذي يطلق العنان إلى «أنوميا» الاستهلاك عبر الإشهار، لا شيء يذكر بالفعل الجماعي، فرأسمالية الإغراء على حد تعبير ميشيل كلوسكار (Clouscard, 1991) تستعمل في الغالب ضمير المخاطب «أنت» من دون الجماعة. وهنا نزعة خفية أو ظاهرة، لتفتيت الاجتماعي، مما يفقد بعض الجدوى لمفهوم الحركات الاجتماعية. يقول آلان توران في مؤلفه **هل يمكننا العيش سويّة؟**، إن هذا المفهوم «غير مجد ما لم يسمح بوجود نمط بخصوص من الفعل الجماعي، الذي من خلاله يمكن لصنف اجتماعي، معين أيضاً، أن يضع موضع سؤال، شكلاً من الهيمنة الاجتماعية، مخصوصة وعامة في الآن نفسه. ويمكن، كذلك، قلب الصيغة والاعتراف بوجود حركات تحملها أصناف مهيمنة وموجهة ضد أصناف شعبية، تعتبر عائقاً أمام الاندماج الاجتماعي أو أمام التطور الاقتصادي» (Touraine, 1997: 118).

لكن هل يعني هذا أن المسألة قد حسمت لفائدة القوى المهيمنة، ومن دون تكون لهيب مضاد يدافع عن المجتمع ومترادفاته؟ وهل انتهى الأمر لفائدة الدولة المسنودة برؤية نيوليبرالية؟ (Bourdieu, 1998: 12). إن كل ما يبدو من تجليات انهيار المجتمع وتفكك

(٦) على غرار حزب الخضر في تونس في بلد عرف بخضرته وجمال طبيعته «تونس الخضراء».

الاجتماعي وانطواء الفرد على ذاته ونمنمة الحياة الجماعية، كل هذه الجروح التي طالت المجتمع، إنما هي عوارض ظرفية لم يبلغ مداها البنى العميقة للمجتمع. فلا تزال ثمة تعبيرات احتجاجية كامنة، تغلي في الداخل، وتطفو أحياناً في النكتة واستعاراتها، وفي بلاغة اللامبالاة إزاء مشاريع الدولة ونداءاتها وفي مظاهر العنف المختلفة التي تطغى على الحياة اليومية للناس. وإذا تحولت بلاغة اللامبالاة إلى فعل وإلى موقف وممارسة، فإننا نجهل توقيتها، وأمكنتها، ما دامت لا تتجلى إلا في ردود فعل عفوية، غير منتظرة، وعاصفة، لأنها مكبوتة بحكم ضيق الفضاء العام، فضاء التعبير والاحتجاج والروابط الاجتماعية.

تتخذ التعبيرات الاحتجاجية في المجتمعات العربية، شكل الزوبعة (Mouvement-Tourbillon)، سرعان ما تظهر وسرعان ما تختفي، هذه الزوبعة التي تهب عنيفة من بين مضيق جبل بعد أن صدتها صخورها، وكلما وجدت مخرجاً، هبت بقوة مثل تعبيرات المجتمع المكتومة، تنفلت من كل قيود، فتطال قدرتها التدميرية المجتمع ذاته. حدث هذا، مثلاً، في تونس في أحداث كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨، وقد تجسدت في غضبة عمالية ضد تجربة الانفتاح الاقتصادي التي عاشها المجتمع خلال عشرية السبعينيات، تلتها «انتفاضة الخبز» في كانون الثاني/يناير ١٩٨٤. حدث هذا، أيضاً، في العراق في ٩ نيسان/أبريل ٢٠٠٣ حين سقطت الدولة وانهار معها المجتمع، بين يوم وليلة، لهشاشة فضائه العام.

ما أسميه هنا «الحركة ــ الزوبعة» تحيل إلى «نظرية الفوضى» التي بدأت تجد لها رواجاً في الكتابات الحديثة، حتى أصبح الحديث عن منطق أو علم الفوضى «La Chaologie» معها ممكناً منذ ما يقارب العشرين سنة؛ إغرائية الفوضى وسحرية غير المتوقع وجاذبية الغليان (L'Attraction de la turbulence) (Balandier, 1988: 3).

ومع اختفاء التعبيرات الاجتماعية وتقلص الفضاء العام تحت قوة قبضة الدولة العربية، أو هيمنة الاقتصاد النيوليبرالي ولامعياريته، تحول غير المتوقع إلى موضوع فهم علمي، سواء كان في الطبيعة أو في المجتمع. وهنا كان سؤال «الفوضى الخلاقة»؟ ضمن واقع ريبي، متخف، حدوده غير معلومة ومتحركة؟ عن هذه الأسئلة يجيب بالانديه بأن «العلم الراهن لا يحاول أن يبلغ رؤية تفسيرية كلياً للعالم، فما ينتجه لا يعدو أن يكون جزئياً ومؤقتاً. فهو غير يقيني، ذو حدود ملتبسة ومتحركة، ويدرس «لعبة الممكنات»، ويكتشف المعقد وغير المتوقع والمبتكر» (Balandier, 1988: 11).

الحركة ــ الزوبعة تعبير احتجاجي، مرتجل، لا تدفعه بدائل، قد تعد باستمراريته، ولا تحكمه طقوس. تهب، فجأة، حينما يشتد وهن المجتمع وتضعف مؤسساته المدنية، وتضيق مساحته الحرة، فتنتشر الفوضى كردة فعل يائسة على قوة الدولة وهشاشة المجتمع. وغالباً ما تكون هذه الحالة من الفوضى التي تشتد فيها قبضة الدولة ويتلاشى المجتمع مدخلاً للاحتلال، فتستغل الفوضى حالة إرهابية معدية. والإرهاب هو أن تدفع مجتمعاً إلى تفكيك ذاته بذاته (Servier, 1979).

خاتمـــة

حاولت هذه الدراسة معاينة انحسار فعل الحركات الاجتماعيّة بانحسار الفضاء الاجتماعي العام وتفكّك المؤسسات التي كانت تحضن الحياة الاجتماعيّة. فالمجتمعات التي تسامحت مع الفضاء بمختلف أبعاده الجغرافية والاجتماعيّة والرمزيّة، انتعش فيها المجتمع المدني وتعدّدت أنسجته، ينسحب هذا عربياً على الحالة اللبنانية. أما المجتمعات التي تقلّص فيها الفضاء الاجتماعي العام تحت سطوة الدولة وهيمنة الخاص، فالحركات الاجتماعيّة فيها كامنة لا تقوى على التشكّل والتعبير عن نفسها إلّا في فضاءات الاستعارة والرمز التي تستوعبها النكتة أحياناً. ويظلّ التساؤل قائماً بعد هذا، حول جغرافية الاحتجاج وصنع المعارضة بحسب أصولها الجغرافية الاجتماعيّة. فما هي قوانين التوزيع التي ترسم أطلس الاحتجاج والمعارضة؟

والإثارة الأخيرة التي تحسستها هذه الدراسة، تتمثل فيما سميناه الحركة ـ الزوبعة، وهي ضرب من التعبيرات الاحتجاجية العفوية والمرتجلة واليائسة أحياناً، تهب فجأة في غير المتوقع من السياقات وفي غير المنتظر زماناً ومكاناً، ولأنها كذلك فإنها غالباً ما ترتد على ذاتها تفكيكاً وتدميراً، لتختفي بسرعة مثلما ظهرت بغتة □

المراجـــع

بوعزيزي، محسن (٢٠٠٠). «الشارع نصّا... دراسة ميدانية في بعض شوارع تونس العاصمة.» (أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس).

جعيط، هشام (١٩٩٣). **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب [د. ت.]. **القاموس المحيط**. ج ٢. [د. م.]: مؤسسة النوري للطباعة والنشر والتوزيع.

لسان العرب المحيط (الطبعة الحديثة لـ **لسان العرب** لابن منظور). قدم له عبد الله العلايلي؛ إعداد وتصنيف يوسف خياط. بيروت: دار لسان العرب.

المعهد الوطني للإحصاء (٢٠٠٣). **النشرة الإحصائيّة السنويّة لتونس**. العدد ٤٦.

Augé, Marc (1992). *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil. 149, [10] p. (Librairie du xx[ème] siècle)

Balandier, Georges (1988). *Le Désordre: Eloge du mouvement*. Paris: Fayard. 252 p.

Baudrillard, Jean (1990). *La Transparence du mal: Essai sur les phénomènes extremes*. Paris: Galilée. 179 p. (Collection l'espace critique)

Berthelot, Jean-Michel (1993). *La Sociologie francaise contemporaine*. Paris: Presses universitaires de France (PUF). (Quadrige)

Blumer, Herbert G. (1969). *Studies in Social Movements; a Social Psychological Perspective*. Compiled by Barry McLaughlin. New York: Free Press. vi, 497 p.

Bourdieu, Pierre (1998). *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris: Editions Liber. 125 p. (Raisons d'agir)

Chazel, François (1993). *Action collective et mouvements sociaux*. Paris: Presses universitaires de France (PUF).

Clouscard, Michel (1991). *La Capitalisme de la séduction: Critique de la social-démocratie libertaire*. Paris: Editions socials. 247 p. (Problèmes)

Habermas, Jurgen (1978). *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Traduit de l'allemand par Marc B. de Launay. Paris: Payot. 324 p. (Critique de la politique)

Lyotard, Jean-François (1984). *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge*. Translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi; foreword by Fredric Jameson. Minneapolis: University of Minnesota Press. xxv, 110 p. (Theory and History of Literature; v. 10)

Mann, Patrice (1999). «Terme «movement social».» dans: *Dictionnaire de sociologie*. Sous la direction de André Akoun et Pierre Ansart. Paris: Robert/Seuil. xiv, 587 p. (Collection dictionnaires le Robert/Seuil)

Servier, Jean (1979). *Le Terrorisme*. Paris: Presses universitaires de France (PUF). 127 p. (Que sais-je?; 1768)

Touraine, Alain (1973). *Production de la société*. Paris: Livre de Poche. 542 p.

Touraine, Alain (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble?: Egaux et différents*. Paris: Fayard. 395 p.

Touraine, Alain (1999). «Action collective.» dans: *Dictionnaire de sociologie*. Sous la direction de André Akoun et Pierre Ansart. Paris: Robert/Seuil. xiv, 587 p. (Collection dictionnaires le Robert/Seuil)

Touraine, Alain (2005). *Un Nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard. 364 p.

Weber, Max (1959). *Le Savant et le politique*. Traduction de Julien Freund; Introd. de Raymond Aron. Paris: Plon. 230 p. (Recherches en sciences humaines; 12)

الحركة النقابية في الجزائر وسياستها المطلبية: الأجر نموذجاً

بومقورة نعيم

أستاذ مساعد مكلف بالدروس، جامعة بجاية ـ الجزائر.

قامت الحركات الاجتماعية كردّ فعل لواقع اجتماعي وسياسي مخالف لتطلعات القائمين بها. وتعتبر المنظمات المدنية والسياسية الأكثر تجسيداً لهذه الحركات الاجتماعية ميدانياً. ونجد على رأس هذه المنظمات النقابات المهنية. وإذا كانت هذه الأخيرة قد نشأت مبدئياً في مواجهة أرباب العمل، فإنها أخذت منحى آخر مرتبطاً بتطور الدولة الوطنية، وقد أصبحت من خلاله أحد أركان البناء الاجتماعي، وشريكاً مهماً في تحقيق السلم والاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في أي دولة.

وتعتبر النقابات المهنية حركة اجتماعية قائمة بذاتها لاعتمادها على ثلاثة أبعاد أساسية: البعد المذهبي أو الأيديولوجي المتمثل في جملة الأفكار والمبادئ التي تتبناها النقابة، وتعمل على الدفاع عنها، وتحاول تجسيدها واقعياً؛ والبعد الأداتي الذي يتمثل في أسلوب النشاط ووسائله؛ والبعد الغائي المتمثل في الغاية التي تسعى النقابة إلى تحقيقها من خلال نشاطها.

وانطلاقاً من كون النقابة إحدى دعامات المجتمعات الحديثة ومحدثة لتغيرات مهمة، فإننا سنحاول في هذا المقال تقديم قراءة لواقع الحركة العمالية والنقابية في الجزائر، وذلك من خلال التركيز على الاتحاد العام للعمال الجزائريين وسياسته المطلبية، مركّزين على مطلب الأجور لكونه محرك الفعل والنشاط النقابي من جهة، وبهدف استكشاف طبيعة النشاط النقابي وتموضع النقابة الجزائرية في الساحة السياسية عموماً.

إن الحديث عن الطبقة العاملة أو عن النقابة في المجتمع الجزائري ليس بالأمر البسيط، وذلك لاختلاف المجتمع الجزائري في بنيته عن المجتمع الغربي ككل. إضافة إلى هذا، فإن نمط الإنتاج الاقتصادي الجزائري يختلف تاريخياً عن نمط الإنتاج الاقتصادي الرأسمالي، الأمر الذي جعل وسائل وعلاقات الإنتاج متباينة، فقد تميز نمط الإنتاج الاقتصادي الجزائري بالطابع القبلي، إضافة إلى نظام الإنتاج الزراعي. ولم تكن في الجزائر صناعة بالمعنى الحقيقي، الأمر الذي يفسر غياب طبقة عاملة بالمعنى التاريخي، الاقتصادي والاجتماعي.

وحتّى بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر، لم يكن باستطاعة الجزائريين الاندماج السريع في نمط الحياة الذي حاولت فرنسا فرضه عليهم، وهذا ما أدى إلى توسيع الفجوة بين أوضاع الجزائريين ككل والأوروبيين. كما إنَّ الطبقة العمالية المتشكلة في ذلك الوقت لم تكن لها أهداف طبقية بالمعنى الرأسمالي، وذلك لغياب البعد الاستغلالي، وبالتالي فإن الوعي المتشكل لم يكن وعياً مطلبياً، وإنما وعياً وطنياً مرتبطاً بضرورة مقاومة الاستعمار والقضاء عليه. إضافة إلى هذا، يلاحظ أن فرنسا لم تسع لإقامة أسلوب إنتاج رأسمالي، وإنما قامت بإنشاء قاعدة صناعية استغلالية تخدم صناعتها في الدولة الأم، الأمر الذي لم يؤد إلى اندماج الطبقة العمالية الجزائرية ذات الأصول الريفية الزراعية فعليا في الطبقة العاملة الفرنسية.

وللحديث عن الطبقة العاملة الجزائرية، ومنه النقابة الجزائرية وسياستها تجاه المطالب العمالية بعامة، والأجور بخاصة، فإننا نرجع إلى واقعها التاريخي، والاقتصادي، والاجتماعي، وذلك من خلال العناصر الموالية.

أولاً: النقابة الجزائرية قبل التعددية

يمكننا تقسيم هذه المرحلة إلى قسمين أساسيين: **الأوّل** خلال العهد الاستعماري، و**الثاني** بعد الاستقلال. وعليه، سيتم تناول السياسة النقابية تجاه الأجور قبل التعددية من خلال العنصرين المواليين:

١ ـ النقابة الجزائرية خلال العهد الاستعماري

أدى التغلغل الاستعماري الرأسمالي في المجتمع التقليدي الجزائري إلى ظهور قوة عمل جديدة موازية للإدارة الاستعمارية ولأرباب العمل، الفرنسيين منهم والأجانب، الأمر الذي ساهم في تشكل كيانات اجتماعية متباينة، وذلك بحسب التوسع الاستعماري في الجزائر، وبحسب الظروف المجتمعية في كلّ منطقة، ومدى استجابتها للتحولات الحادثة.

لقد عانت الجزائر الاستغلال الرأسمالي الذي قام بانتزاع الأراضي من الأهالي ومصادرتها وفرض الضرائب المرتفعة وترحيل السكان الأصليين إلى المناطق القاحلة أو الأقل خصوبة، الأمر الذي أفرز بعد استقرار الأوضاع لصالح الاستعمار من الناحية السياسية وسيطرته على جلّ المنافذ الإدارية والاقتصادية، عدة تشكيلات اجتماعية متباينة يمكن إجمالها في ما يلي: الأهالي (السكان الأصليون للجزائر)، والفرنسيون، والأجانب الأوروبيون من غير الفرنسيين. كلّ هذه الأمور نتج منها تمايز طبقي داخل البناء الاجتماعي، بحيث يحتل الجزائريون أسفل سلم التراتب الاجتماعي، الأمر الذي أثر فيهم اقتصادياً، فاحتلوا قاعدة السلم المهني. بناء على هذا، بدأ تشكل الطبقة العاملة الجزائرية التي تميزت في ذلك الوقت بمجموعة من الخصائص يمكن إجمالها في ما يلي:

أ ـ ظروف عمل استغلالية، والعمل المؤقت والطويل المدّة، والأجور الزهيدة والأقل من أجور العمال الأجانب.

ب ـ البطالة نتيجة عدم التأهيل والعمل الموسمي وتحطيم البناء الاجتماعي التقليدي للمجتمع.

ج ـ يد عاملة مهاجرة بحثاً عن ظروف عمل أفضل إلى الدول العربية والغربية، وبخاصة فرنسا.

د ـ قاعدة صناعية ضعيفة لم تسمح بتشكل طبقة عمالية فاعلة وواعية بحقوقها.

هكذا بدأت تظهر بوادر النقابة الجزائرية، وذلك من خلال النقابيين الجزائريين واندماجهم في النقابات الفرنسية، وسعيهم لتحقيق المساواة مع العمال الفرنسيين والأجانب، وذلك سواء في شروط العمل، أو الأجور، أو مدّة العمل... ويمكننا إجمال المشاكل التي واجهت العمال الجزائريين في بعدين أساسيين هما: البعد الاقتصادي من جهة، والبعد الاجتماعي من جهة أخرى.

يتمثل البعد الاقتصادي في مسألة الملكية وبيع قوة العمل، إذ تشكل الطبقة العاملة الجزائرية أدنى السلم المهني، كذلك فإن التراكم الرأسمالي يعود بالفائدة على الأوروبيين وحدهم، وهذا راجع إلى اقتصار الاستثمار الرأسمالي على القطاعات التي تفيد الاستعمار، والذي نستخلصه من توظيفات رأس المال في كلّ من الزراعة والبناء والهياكل القاعدية، في حين اقتصر القطاع الصناعي على الصناعات المنجمية. كما إنَّ اليد العاملة الجزائرية جدّ رخيصة، حتّى إن جلّ الإضرابات التي قام بها العمال كانت تتعلق بالأجور ومحاولة رفعها وجعلها متساوية مع العمال الأجانب. وهذا ما أكده فرحات عباس، إذ أكد على وجود تفريق وتمايز في المعاملة، حيث قال: «... ليس أمام الجزائري سوى حلين: إما أن يبيع قوة عمله، أو الهجرة إلى الخارج... وأجرته جدّ ضعيفة... في سنة ١٩٥٤ كانت أجرته تتراوح بين ٢٥٠ إلى ٣٥٠ فرنكاً...» (فارس، ١٩٨٩: ١٠٩).

أما البعد الاجتماعي، فيركّز على التراتب الاجتماعي والتمايز الطبقي، بحيث يعتبر الجزائريون مواطنين من الدرجة الثانية، تحكمهم قوانين الأهالي التي لا تطبق على الفرنسيين. هذا التمايز أدى إلى وجود فروقات اجتماعية، فنجد أن هناك عمالاً أوروبيين وعمالاً جزائريين؛ الأوائل يشكلون البرجوازية المتميزة بالخبرة والمهارة، أما الآخرون فهم عمال يدويون غير مهرة، إذ قدر عدد كلّ منهم سنة ١٩٥٤ كالآتي: السكان الأوروبيون: ١٦٢٠٠٠ مستخدم وموظف وعامل مختص، و٩٠٠٠ عامل غير ماهر، و١٤٠٠٠ عاطل عن العمل. في مقابل ذلك، نجد الجزائريين وبالترتيب نفسه كما يلي: ٨٥٠٠٠، ١٧٢٠٠٠، ١٣٣٠٠٠ (جغلول، ١٩٨٣: ١٠٥ ـ ١٠٦). كما يوجد تمايز آخر مبني على نوع المهنة: زراعية أو صناعية. وتتركز اليد العاملة الجزائرية في النوع الأوّل. وقد سعى النقابيون الجزائريون إلى تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية. وفي ذلك جاء النداء الموجه إلى العمال الأوروبيين متضمناً ما نصه: «نحن، كما أنتم شهود عيان، فنحن دائماً عرضة للإهانة، فكرامتنا الإنسانية غير محترمة، والبطالة جعلت شبابنا يتخبط في فقر مدقع ودائم، فنحن كما أنتم نقابيون، والكثير منا مناضل إلى جانبكم في النقابات نفسها من خلال الإضرابات المشتركة الهادفة إلى تحسين ظروف الحياة وزيادة الأجور في إطار قوانين اجتماعية عادلة» (فارس، ١٩٨٩: ١٥٠).

إضافة إلى البعدين السابقين، يمكننا أن نضيف بعداً آخر يتعلق بالشقّ السياسي، فالملاحظ في تلك الفترة أن النقابة الجزائرية لم تأخذ دوراً طليعياً في المناداة بالاستقلال، على رغم مشاركتها الفعالة في العمل الوطني، على رغم ارتباط نشاطها بالدعوة إلى التحرر والاستقلال، ويعود ذلك إلى استئثار الأحزاب بهذا الدور، وكذلك إلى ضعف الوعي الوطني لدى معظم العمال الذين كان انضمامهم إلى النقابات بطيئاً جداً، عكس الأحزاب التي كانت فاعلة ابتداء من عام ١٩٢٠.

وباندلاع الثورة الجزائرية، تمّ تأسيس أول نقابة جزائرية، وذلك في ٢٤ شباط/فبراير ١٩٥٦، وقد خطت هذه النقابة لنفسها خطّة عمل تتلخص في ما يلي:

أ ـ أفضلية النضال من أجل الاستقلال الوطني على النضال المطلبي لأن استقلال الجزائر سيخلق شروطاً أفضل للعمل والعمال، واستثمار الموارد الوطنية بصفة ذاتية، وبالتالي فإن الاستقلال هو الذي سيعيد التوازن إلى العلاقات الاجتماعية ككل.

ب ـ عدم اقتصار العضوية فيها على العمال الصناعيين، بل امتدت إلى جميع الفئات الاجتماعية: صناعية، وزراعية، وتجارية، وخدمية.

وبناء عليه، فقد ارتبط نشاط الاتحاد بالعمل السياسي، وذلك بالضغط على الاستعمار بالإضرابات للمطالبة بإطلاق سراح المساجين، غير أن هذا أدى إلى تعرضه للقمع من قبل الاستعمار، الأمر الذي اضطره إلى العمل السري، فواصل نضاله مركزاً على شقين: **الأوّل** سياسي يركز على الدفاع عن المبادئ الوطنية والمطالبة بالاستقلال والتحرر من أغلال الاستعمار الاستغلالي، والشقّ **الثاني** اجتماعي، وذلك بمحاولة إعطاء الوطنية مضموناً اجتماعياً.

٢ ـ النقابة الجزائرية بعد الاستقلال

تنقسم فترة ما بعد الاستقلال إلى مرحلتين متميزتين هما: **الأولى** من عام ١٩٦٢ إلى عام ١٩٧٩، و**الثانية** من عام ١٩٨٠ إلى غاية إعلان التعددية (عام ١٩٨٩). وسنحاول التطرق إلى السياسة النقابية تجاه الأجور خلال هاتين المرحلتين:

أ ـ ١٩٦٢ ـ ١٩٧٩ (مرحلة المساهمة في البناء الوطني)

بعد الاستقلال مباشرة ارتبطت النقابة الجزائرية ممثلة في الاتحاد العام للعمال الجزائريين بالحزب الواحد، وذلك نتيجة التناقضات التي كان يعيشها الجزائريون في ذلك الوقت، وبخاصة العمال، والمتمثلة أساساً في:

(١) يد عاملة غير مؤهلة، الأمر الذي أدى إلى عدم التحكم في التكنولوجيا المستخدمة.

(٢) يد عاملة ذات أصول اجتماعية فلاحية ناتجة من الهجرة والنزوح الريفي والتخلي عن العمل الزراعي.

إن جلّ هذه التناقضات أثرت في النشاط النقابي ككل، إذ أدت بالنقابة إلى الاندماج

في المشروع الوطني الاجتماعي، وبالتالي عملت تحت غطاء الحزب الذي بدوره يخضع للسلطة الحاكمة، فهي لم تكن سوى منظمة جماهيرية تعمل على تحقيق السياسة التنموية في الواقع الميداني. وعليه، انقسمت السياسة النقابية إلى قسمين: **الأوّل** مطلبي يتعلق بخاصة بمسألة الأجور وارتفاعها، على رغم أن هذا النضال أخذ شكلاً مقنعاً، إذ ارتبط بمجموعة صعوبات تتمثل في انتهاج الدولة سياسة التقشف حتّى لا تنشأ في البلد طبقة برجوازية تستأثر بالخيرات الوطنية، كذلك عدم تنظيم القطاع الخاص بشكل دقيق وواضح، إضافة إلى تفشي البطالة. وفي القطاع العام الذي كان يشكّل عصب الاقتصاد الوطني، فإن النقابة المطلبية تعتبر غير موجودة ضمنه لسيادة النمط التنظيمي البيروقراطي في ما يخص هذه المطالب. أما القسم **الثاني**، فيتعلق بالناحية الإدارية، وذلك لارتباطها أو لارتباط النشاط النقابي بالجوانب السياسية المتعلّقة بتحقيق المصلحة العامة والوطنية، وتطوير البلاد والرقي بها إلى مصاف الدول المتقدمة.

وفي ما يخص موضوع الأجور، فالملاحظ في تلك الفترة وجود تفاوت في الأجور، وبخاصة بين القطاعين الصناعي والزراعي من جهة، والقطاعات الصناعية نفسها من جهة أخرى. وحتّى المحاولات التي قامت بها الدولة من أجل التخفيض من هذا التفاوت، فقد استطاعت المؤسسات التغلب عليها عن طريق الخدمات والمكافآت الإضافية، كالنقل، والسكن، والإطعام...، الأمر الذي أدى إلى وجود منافسة بين المؤسسات من أجل استقطاب اليد العاملة، وبخاصة المؤهلة منها. وبناء على هذا الأمر صاغت الدولة القانون الأساسي العام للعامل[١] الذي حاولت من خلاله القضاء على هذا التفاوت، إذ جاء هذا القانون (القانون رقم ٧٨ ــ ١٢) لتحقيق سياسة عامة للأجور تهدف إلى ضمان المساواة والعدالة الاجتماعية في توزيع الثروة. وعليه، استأثرت الحكومة بتحديد الأجور لارتباط هذه الأخيرة بأهداف المخططات التنموية التي تنتهجها الدولة ممثلة في الحكومة (انظر المادة رقم ١٢٧). كما ارتبط موضوع تحديد الأجور بمجموعة أمور حددتها المادة رقم ١٢٨ في ثلاثة متطلبات أساسية هي:

ــ متطلبات التنمية وأهدافها الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية المخطط لها.

ــ تطور الإنتاج والقيمة المضافة.

ــ سياسة التوزيع العادل للدخل الوطني وآثار النمو الاقتصادي.

إضافة إلى هذا ارتبط الحدّ الأدنى الوطني المضمون للأجور بالحاجات الاستهلاكية، وهذا سعياً من الحكومة لتخفيض التفاوت بين الأجور الصناعية والأجور الزراعية[٢] (انظر المادة رقم ١٢٩).

---

(١) القانون رقم ٧٨ ــ ١٢ المؤرخ في ١ رمضان ١٣٩٨هـ الموافق لـ ٥ آب/أغسطس ١٩٧٨ يتضمن القانون الأساسي العام للعامل. انظر: **الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية**، العدد ٣٢ (٨ آب/أغسطس ١٩٧٨)، ص ٧٢٥ ــ ٧٣٥.

(٢) تمّ اعتماد الحدّ الوطني الأدنى للمضمون للأجور بالنسبة إلى القطاع الزراعي ابتداء من ١٩٧٢. أما في القطاع الصناعي فابتداء من ١٩٧٨.

غير أن هذا القانون لم يميز بين المصطلحات المتعلّقة بالأجور، مثل: الأجر، والدخل، والراتب (انظر المادة رقم ٢٠ من القانون)، كما إنّه عرّف الأجر بمقابل العمل الذي يؤديه العامل، وهو تعريف يؤكّد أن الأجر يقاس بالإنتاج، غير أنّه استدرك هذا المعنى، إذ ألحق به بعض المواضيع، وذلك عند تطرقه إلى أجر المنصب ومكوناته ابتداء من المادة رقم ١٤٦ وما بعدها، إذ ألحق به بعض المنح والعلاوات والتعويضات. وعلى العموم، فإن تعميم الأجر وفقاً لهذا القانون (كروزييه، ١٩٨٢: ٣٦٠)[٣] لم يكن مطابقاً لما كانت تهدف إليه السياسة العامة للدولة الجزائرية، وهي تحويل العامل من مجرد أجير إلى مسيّر منتج، وبالتالي المشاركة في التسيير والمشاركة في النتائج (محيو، ١٩٨٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٦). وعليه، يمكننا القول إن موضوع الأجور كان من المواضيع التي استقطبت اهتمام الدولة الجزائرية في ذلك الوقت بغية تحقيق نوع من المساواة والعدالة بين أفراد المجتمع.

وعلى العموم، فإن دور النقابة الجزائرية وتحديد نشاطها ونطاق عملها في تلك الفترة، يبرز من خلال المواثيق والقوانين، إذ حدّد **الميثاق الوطني** لسنة ١٩٧٦ النشاط النقابي في مجموعة من النقاط يمكن إجمالها في ما يلي (وزارة الإعلام والثقافة، ١٩٧٦: ٦٩ ـ ٧٠):

(١) تأطير العمال وتطوير الوعي السياسي والتكوين الأيديولوجي للعامل.

(٢) رفع المستوى السياسي والثقافي للعمال.

(٣) تحسين مؤهلاتهم التقنية والعملية.

(٤) السهر على الدفاع عن حقوق العمال ضدّ الاستغلال الرأسمالي، وذلك في ما يتعلق بالقطاع الخاص.

هذه هي أبرز محاور النشاط النقابي التي تدلّ على أن النقابة كانت مندمجة في المشروع الاجتماعي، ولا تملك خطّة عمل خاصة بها.

ب ـ ١٩٨٠ ـ ١٩٩٠ (مرحلة انتقاد الإصلاحات الهيكلية)

على رغم طغيان الجوانب الإدارية على المطلبية، حاولت النقابة الدفاع عن المطالب العمالية، وبخاصة بعد وفاة الرئيس هواري بومدين، واتباع سياسة إعادة الهيكلة للمؤسسات التي أدت إلى وقوع بعض الإضرابات، وقد تمثلت أساساً في الإضرابات التي شهدتها بعض المؤسسات الصناعية، والتي لم يعترف بها رسمياً، إذ تعرضت للقمع من قبل السلطات المركزية التي كانت ترفض مثل هذا النشاط الذي يعتبر مخالفاً للقانون. وعلى رغم القمع

---

(٣) الحقيقة إننا نوافق ما ذهب إليه ميشيل كروزييه في كتابه **لا يمكن تغيير المجتمع بمراسيم** حيث إنّه: «من المشاكل التي يعانيها كلّ مجتمع، تبرز بوجه خاص مشكلة إعداد المشاريع واتخاذ القرارات بقصد تنفيذها وحل الأزمات التي يواجهها المجتمع. لكن الواقع هو أن المشاكل الاجتماعية لا يمكن أن تحل عن طريق إصدار المراسيم وإعطاء انطباع للجمهور بأن التفاوت الموجود في الرواتب والنفوذ والمؤهلات العلمية قد تمّ حله في إطار السياسة الرامية لإنصاف الناس وإراحتهم من الرشى وتقديم الخدمات على أساس المساواة والعدالة الاجتماعية».

الذي تعرض له العمال، إلا أن النشاط النقابي بقي على حاله، وذلك لاعتماده على ترسيخ بعض المعطيات المتعلّقة بالعمال، والمرتبطة أساساً بالجوانب الاجتماعية لهم. وهذا ما يؤكّده الأمين العام للاتحاد العام للعمال الجزائريين في ذلك الوقت الطيب لخضر، إذ أكد أن النقابة تعمل على تحقيق المصالح المادية والمعنوية للعمال، وذلك في مواجهة الدولة والمؤسسات العمومية التي انحرفت عن الخط الاشتراكي، المحدّد والموضح في **الميثاق الوطني**. وعليه، فإن الاتّحاد العام سيعمل كلّ ما في وسعه من أجل ضمان هذه الحقوق مع التركيز على الجوانب التشريعية من أجل تحقيقها (Ziane, 1987: 15-19).

وفي ما يتعلق بموضوع الأجور، فقد بقي الأمر على حاله، إذ بقي غير معبّر عن تطلعات العمال وغير مساير للتطورات الاقتصادية، ويبرز الخلل بخاصة بين الأجور والقدرة الشرائية للمواطن التي كانت مدعمة من قبل الدولة. وبعد حدوث أزمة النفط عام ١٩٨٦ انتهجت الدولة سياسة خفض الطلب التي تهدف إلى الحدّ من الاستهلاك، وبخاصة المواد ذات الاستهلاك الواسع، عوض سعيها لرفع الإنتاج الوطني وتوسيع الاستثمارات، إذ لوحظ توجه الدولة نحو حياة الرفاهية والبعد عن التقشف الذي تميزت به الفترة السابقة، الأمر الذي أدى إلى ندرة في المواد الاستهلاكية، وهو ما نتج منه وقوع اضطرابات في الأوساط الاجتماعية بعامة، والأوساط العمالية بخاصة، والتي كانت من بين الأسباب التي أدت إلى وقوع أحداث تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨.

وعليه، نلاحظ أن موضوع الأجور خلال هذه الفترة لم يكن هدفاً في حدّ ذاته، وإنما كانت إعادة الهيكلة هي الأساس الذي بنت عليها الحكومة جلّ محاولاتها الإصلاحية. كما إنَّ النقابة كانت تركّز على المكتسبات التي حققها العمال خلال العشرية السابقة التي بدأت تتراجع أمام الإصلاح الهيكلي الجديد.

وبناء على كلّ ما سبق، فإننا نرى أن النقابة في ذلك الوقت لم تكن مطلبية، وإنما منظمة تسييرية تابعة للدولة وليست منفصلة عنها، فهي موجهة نحو أهداف مسطرة ومحدّدة مسبقاً، بحيث لم تكن سوى منفذة لمشروع مجتمع لا أكثر. ويمكننا تلخيص خصائص ومميزات النقابة الجزائرية خلال المرحلة الأحادية في النقاط التالية:

ـ الطابع السياسي للنقابة الجزائرية، فهي لم تعنَ بالمطالب المهنية والاجتماعية المنبثقة من الحياة العملية والمعيشية للعمال، وإنما عملت على تنفيذ البرامج السياسية ومساندتها.

ـ الطابع الاحتكاري الذي جسده احتواء الاتحاد العام للعمال الجزائريين جلّ العمال والطبقة الشغيلة في الجزائر، سواء كانت صناعية، أو زراعية، أو تجارية، أو خدمية.

ـ الطابع البيروقراطي، بحيث تميز الاتحاد بالنمط أو بنمط بيروقراطي، وذلك يعود إلى كيفيات الانخراط والانتخاب وغيرها، الأمر الذي أدى إلى إعادة إنتاج نموذج أحادي الرؤية.

هذه هي أهم السمات التي ميزت النقابة الجزائرية التي كانت من بين البواعث

الأساسية التي أدت إلى محاولة إلغاء احتكارها وتغيير نمطيتها وجعلها أكثر حركية وديناميكية. وهذا ما تمّ تجسيده فعلا بعد التعديلات التي جاء بها دستور ٢٣ شباط/ فبراير ١٩٨٩.

ثانياً: النقابة الجزائرية في ظلّ التعددية (مرحلة الشراكة)

بعد التعديل الدستوري لسنة ١٩٨٩، حدثت عدة تعديلات جوهرية، مسّت جميع جوانب الحياة، وبخاصة السياسية منها. وتم الانتقال من النظام الأحادي إلى التعددي الذي تولدت عنه التعددية النقابية، وذلك بالنصّ على عدة حريات، إذ تمّ ضمان ما يلي:

ـ ممارسة الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن (المادة رقم ٣١).

ـ الدفاع الفردي و/أو الجماعي للحقوق الأساسية للإنسان والحريات الفردية والجماعية (المادة رقم ٣٢).

ـ حرية التعبير وتشكيل الجمعيات.

ـ التعددية النقابية.

ـ ممارسة الإضراب في إطار القانون (المادة رقم ٥٤).

وقد تجسدت هذه المبادئ العامة بعدة قوانين تمّ إصدارها سنة ١٩٩٠، بحيث ألغت جلّ النصوص المتعلّقة بالنظام الاشتراكي.

نتج من هذه القوانين عدة أوضاع جديدة، تختلف جذرياً عن فترة الأحادية، ويمكن إجمالها في ما يلي: (Belloula, [1994]: 363-387).

(١) الحق النقابي مضمون لِكُلّ المواطنين.

(٢) تنظيم النقابات حقّ مضمون، وذلك بهدف الدفاع عن المصالح المادية والمعنوية لأعضائها.

(٣) إلغاء احتكار الاتحاد العام للعمال الجزائريين.

(٤) تسهيلات قانونية لتشكيل النقابات.

(٥) عدم ارتباط النقابات بالأحزاب السياسية أو بالدولة الحاكمة.

انطلاقاً من هذا الأمر، تمّ تشكيل عدة نقابات في إطار من التعددية والشفافية وأداء واجباتها في إطار الاستقلالية. وقد بلغ عدد هذه النقابات رسمياً ٤٧ منظمة نقابية، تهدف إلى تحقيق مصالح أعضائها، ونذكر من بينها: نقابة عمال قطاع التربية، والأطباء، وأساتذة التعليم العالي، والمهندسون، ونقابة الوظيف العمومي، والنقابة الإسلامية... الخ.

غير أن منح حقّ التعددية النقابية، وتشكيل نقابات مختلفة، لم يمنع من احتلال الاتحاد العام للعمال الجزائريين مكانة مرموقة، وذلك باتخاذه عدة مواقف متعلّقة بالعمال، وحتّى بالحياة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية. وكان أبرزها تدخله في ندوة الوفاق الوطني (سنة ١٩٩٤)، وتدخله قبلها في تشكيل لجنة الدفاع عن الجمهورية (سنة ١٩٩١). وهذا ما أدى به إلى تغيير توجهاته، إذ أصبح يركّز على المطالب السياسية، وبالتالي دخل نشاطه في إطار العمل السياسي عوض العمل المطلبي، إلا أن هذا التوجه الجديد لم يمنع من المطالبة ببعض الحقوق التي تتعلق بالمجالات أو المطالب المهنية الاجتماعية للعمال، مثل: الأجور، والحوافز، ونزاعات العمل، والجانب الصحي للعمال. لكن الموضوع الذي سيطر وطغى على النشاط النقابي هو موضوع تسريح العمال، وبالتالي انحسر نشاطه الى كيفية ضمان منصب العمل، إضافة إلى تسوية المنازعات العمالية المتعلّقة بدفع الأجور المتأخرة.

وقد تأكدت الخطوط العريضة لتوجهات وسياسات الاتحاد العام في **التقرير الأدبي** الذي نتج من المؤتمر الوطني العاشر من ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠، والذي تضمن تقييم نشاط النقابة ابتداء من عام ١٩٩٠، إذ تمثلت المبادئ الأساسية التي سعى الاتحاد إلى تجسيدها ميدانياً في ما يلي (اللجنة التنفيذية الوطنية للاتحاد العام للعمال الجزائريين، ٢٠٠٠):

(١) الدفاع عن الجمهورية ضدّ القوى التي تريد تقسيم البلاد، وذلك من خلال مشاركة الاتحاد في الحوار الوطني، وفي المجلس الوطني الانتقالي، إضافة إلى مساهمته في الانتخابات الرئاسية.

(٢) الجوانب التنظيمية، الإدارية والمالية، والتي تخصّ هياكل وتنظيمات النقابة وكيفية سيرها مادياً وإدارياً.

(٣) الجانب الاقتصادي الاجتماعي، **الأول** يتعلق بقضية الخوصصة واقتصاد السوق وتسريح العمال، أما **الثاني** فيخص علاقات العمل، ونزاعات العمل، والتكوين النقابي، والتثقيف العمالي.

وعليه، نلاحظ أن الحرية النقابية أصبحت واقعاً ملموساً، يسعى من خلالها الأفراد والجماعات إلى تحقيق مصالحهم ومطالبهم المادية والمعنوية وفقا للبرامج والأفكار التي يؤمن بها كلّ فرد وكل مجموعة، وهذا حماية للحريات العامة والخاصة.

ولذلك، فإن هذا الحق أصبح منوطاً بمجموعة من الجماعات الاجتماعية، لِكُلّ منها خصائصها ومميزاتها التي تميزها من غيرها، سواء من حيث الوظائف المخوّلة لها أو من حيث كيفيات ممارسة هذه الوظائف. لذلك، فإن ممارسة هذا الحق من طرف هذه الجماعات أو الأفراد يعتبر بمثابة سلاح تتسلح به في مواجهة خصومها من أجل ضمان حقوقها التي هي أدرى بها وبكيفية ممارستها وتحقيقها.

وفي ما يتعلق بموضوع الأجور، فإنه لا يمكن فصله عن النشاط النقابي ككل، إذ إن

النشاط النقابي وابتداء من عام ١٩٩٤[٤]، كان منصباً على المحافظة على منصب العمل، فالأجر كان مطلباً ثانوياً نتيجة الظروف التي تمر بها البلاد، والتي تحاول فيها الانتقال من النظام الموجّه إلى النظام الحر المتميز بالخوصصة، الأمر الذي أدى إلى حلّ وبيع العديد من المؤسسات، وبالتالي تسريح العمال، إذ وصل عدد العمال المسرحين إلى حوالى ٥٠٠ ألف عامل.

إن هذه التحولات جعلت النقابة شريكاً اجتماعياً فاعلاً من خلال مساهمتها في اتخاذ القرارات المهمة، وعلى جميع الصعد، وبرز هذا الدور بخاصة في الاتفاقيات التي ضمت الثلاثية: أين تمّ الاتفاق على العديد من المواضيع التي تضم الأجور، وهذه الأخيرة حظيت باهتمام كبير من قبل جميع الأطراف، وبخاصة بعد الإصلاحات الاقتصادية التي انتهجتها الجزائر، إذ تمّ الاعتماد على خفض الطلب، الأمر الذي أدى إلى عدم مواكبة الأجور المقررة للقدرة الشرائية للمواطنين ككل، وللعمال بخاصة. وانطلاقاً من هذا سعت النقابة إلى تبنّي سياسة تسعى إلى رفع الأجور وتحسينها بغية المحافظة على الاستقرار الاجتماعي للمجتمع ككل. كما عملت النقابة على مستوى آخر، وهو المحافظة على مناصب العمل، وبالتالي الأجور، إضافة إلى دفع الأجور المتأخرة، وهذا ما يؤكّده العديد من الاحتجاجات الاجتماعية التي كانت النقابة طرفاً فيها.

ويبرز دور النقابة في موافقتها على جلّ الإجراءات التي اتخذتها الحكومة من أجل إعادة بعث الاقتصاد الوطني عن طريق انتهاج وصفة صندوق النقد الدولي. ويمكننا توضيح بعض المشاكل والتناقضات التي ظهرت نتيجة الإصلاحات المنتهجة وسياسة الحكومة تجاهها في إطار التشاور الاجتماعي من خلال الفقرات الموالية.

لقد أدى تحول وانتقال الجزائر إلى انتهاج سياسة اقتصاد السوق إلى ظهور عدة مشاكل، كان أبرزها ضعف القدرة الشرائية الناتجة من ضعف الإنتاج الوطني وضعف المؤسسات وقلة الاستثمارات. ومن أجل إعادة بعث الاقتصاد الوطني، لجأت الحكومة إلى إعادة جدولة ديونها وإبرام اتفاق مع صندوق النقد الدولي الذي فرض شروطه التي اعتبرت «قاسية»، ومن بينها: إعادة هيكلة المؤسسات، وغلق وحل المؤسسات، وتسريح العمال، وتجميد الأجور وزيادتها، وتجميد مناصب العمل.

وكان أبرز مشكل عانته الجزائر بعامة، والعمال بخاصة، هو تسريح العمال وحل المؤسسات. هذا الأخير فرض على الدولة انتهاج سياسة للحماية الاجتماعية تمثلت في استصدار مجموعة من القوانين متعلّقة بالحماية الاجتماعية، وتتمثل أساساً في المراسيم التشريعية التالية: رقم ٩/٩٤ الذي هدفه الحماية الاجتماعية ككل، ويتضمن المحافظة على مناصب العمل، وحماية الأجراء المحتمل فقدان مناصب عملهم؛ والمرسوم التشريعي رقم ١٠/٩٤ المتضمن التقاعد المسبق وكيفياته وشروطه؛ والمرسوم التشريعي رقم ١١/٩٤

(٤) أي ابتداء من تاريخ إبرام اتفاقيات إعادة الجدولة بين الحكومة ممثلة في شخص رئيس الحكومة آنذاك رضا مالك وصندوق النقد الدولي وذلك في شهر نيسان/أبريل ١٩٩٤.

المتضمن صندوق التأمين على البطالة. وقد انتهجت الجزائر مجموعة من الإجراءات يمكن إجمالها في ثلاثة إجراءات أساسية هي:

(١) التقاعد المسبق.

(٢) المغادرة الإرادية (الذهاب الطوعي).

(٣) التأمين على البطالة.

وكان أنجع حلّ عاد على العمال بالفائدة هو التقاعد المسبق، أما الحلان الباقيان، فكانا مجرد إجراءات لتأجيل الأزمة إلى حين.

وفي ما يتعلق بالعنصر الأخير الذي استطعنا أن نجمع معلومات حوله، فإن الإحصاءات تشير إلى غاية نهاية عام ٢٠٠٠ أن المؤسسات التي قامت بتقديم ملفاتها تنقسم إلى قسمين: **الأول** مؤسسات عمومية اقتصادية، ومؤسسات عمومية محلية. وقد قدر عدد الملفات المودعة من قبل الأولى ١١٦٨٠٩ ملفات، تمّ قبول ١١٠١٢٩ ملفاً منها، واستنفد منها ٧١٥٦٩ ملفاً. أما **الثاني**، فقدر عدد الملفات المودعة بـ ٧٧٢١٣ ملفاً، قبل منها ٧٢٢٢١ ملفاً، واستنفد منها ٥٤٠٣٣ ملفاً؛ هذا على المستوى الوطني[٥]. كما يمكننا تقديم بعض الإحصاءات عن الصندوق الجهوي لعنابة الذي يضم ست ولآيات: عنابة، وقالمة، وسكيكدة، والطارف، وتبسة، وسوق أهراس، إذ قدر عدد الملفات المودعة ٢٦٣٠١ (١٥٥٦٧ ملفاً من قبل المؤسسات العمومية الاقتصادية، و١٠٧٣٤ ملفاً مقدمة من قبل المؤسسات العمومية المحلية)، وقد تمّ قبول ٢٥٥٤٦ ملفاً منها و٢٠٧٢٧ ملفاً استنفدت حقوقها، وذلك إلى غاية حزيران/يونيو ٢٠٠١[٦].

لكن السؤال الذي كان يطرح هو: ما مدى نجاعة هذه الإجراءات؟

إنّه وعلى رغم اتباع الحكومة مثل هذه الإجراءات، إلا أن الاحتجاجات المهنية الاجتماعية ظلت مستمرة، وذلك محاولة من العمال والنقابة لحماية مكتسباتها وعدم القبول بالحلول المؤقتة. وكانت هذه الاحتجاجات مؤطرة من قبل النقابات، إذ شهد عام ١٩٩٥ على سبيل المثال: ٤٣٦ إضراباً، وذلك بحسب وزارة العمل، فقد شهد السداسي **الأوّل** منه ٢٥٥ إضراباً، والثاني ١٨١ إضراباً، وقدرت نسبة القطاع العام منها بـ ٨٥,٢٤ في المئة، كما حظي قطاع البناء والأشغال العمومية وحده بـ : ٥٧,٢٧ في المئة. وقد كان جلّ هذه الإضرابات متعلّقاً في الأساس بدفع الأجور المتأخرة (Ministère du Travail, 1996: 15).

كما إنّه بالرجوع إلى ملفات مفتشية العمل في عنابة[٧]، وجدنا أن نزاعات العمل

(٥) **نشاطات ومهام** (الصندوق الوطني للتأمين عن البطالة، الجزائر)، العدد ١١ (نيسان/أبريل ٢٠٠١)، ص ٨.

(٦) هذه الإحصاءات مستخرجة من مصالح الوكالة الجهوية للصندوق الوطني للتأمين عن البطالة بولاية عنابة (السهل الغربي، عنابة).

(٧) معلومات مستخرجة من ملفات مفتشية العمل في عنابة بتاريخ ١٦ تموز/يوليو ٢٠٠١.

تنقسم إلى قسمين: **الأوّل** خاص بالقطاع العام، والثاني خاص بالقطاع الخاص، إذ قدرت نزاعات العمل لولاية عنابة سنة ١٩٩٩ في القطاع العام بـ ٢٥ نزاعاً تمحورت حول الأجور، وبخاصة في شقها المتغير، مثل: المنح، والعلاوات، والمكافآت، وفي القطاع الخاص قدر عدد النزاعات بست نزاعات تمحورت حول الأجور وزيادتها. أما في عام ٢٠٠٠، فقد قدر عدد النزاعات في القطاع العام بـ ٣١ نزاعاً، وفي القطاع الخاص كان نزاعاً واحداً، كما إنَّ قطاع الوظيف العمومي شهد ثماني نزاعات. وقد تمحور جلّ هذه النزاعات حول الأجور، وبخاصة ما يتعلق منها بالشقّ المتغير، في حين شهد عام ٢٠٠١ إلى غاية حزيران/يونيو ١٩ نزاعاً في القطاع العام، وست نزاعات في القطاع الخاص، والأسباب تبقى نفسها.

لقد أدت المشاكل التي نتجت من تسريح العمال وحل المؤسسات إلى وجود نسبة بطالة مرتفعة قدرت بـ ٢٧ في المئة سنة ١٩٩٥، وحوالى ٢٨,٣ في المئة سنة ٢٠٠٠، غير أن مستقبل حلّ هذه المشكلة يبقى غامضاً نتيجة وجود ٨٠ في المئة من السكان العاملين الذين تقل أعمارهم عن ٣٠ سنة. وقد قدم المجلس الاقتصادي الاجتماعي رأيه في ما يخص موضوع البطالة وتنمية الموارد البشرية، مؤكّداً أن سياسة التشغيل يجب أن تبذل مرونة أكبر في سوق العمل عن طريق تطبيق أكثر شمولية لصيغ مناصب العمل التناوبية، مثل العمل الجزئي، وعقود العمل المحددة المدّة...[٨]. وفي ما يتعلق بمجال حماية المداخيل، فقد أكد أنّه يجب أن تسند سياسة الأجور إلى تحسين الإنتاجية، كما يجب إعادة النظر في سياسة المداخيل بغية المحافظة على القدرة الشرائية للفئات الأكثر تضرراً اجتماعياً، بل أيضاً جلب قدرات الادخار الداخلي للسكان، ولا سيما الطبقة الوسطى التي عليها القيام بدور مهم في مجال نمو الطلب.

ومن جهة أخرى، ينبغي الحرص على ألا تكون الزيادات في مداخيل الأجور أعلى من إنتاجية العمل، أو أدنى من ارتفاع نسب الضرائب[٩]. وهو يرى أن هذا لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق التعليم والتكوين الذي يؤدي إلى الحصول على فرص عمل أفضل، إضافة إلى الحصول على مداخيل مرتفعة وتحقيق إنتاجية أكبر في العمل[١٠].

إن جلّ هذه التحولات والقضايا والتناقضات جعلت النشاط النقابي ينصبّ على المحافظة على مناصب العمل بدل المطالبة برفع الأجور، غير أن هذا لم يمنع النقابة من المطالبة برفعها، وهذا ما يستشف من الاتفاق الذي تمّ سنة ١٩٩٧، والذي أقر بزيادة الأجور على ثلاث مراحل: ٨٠٠ د. ج. في أيار/مايو ١٩٩٧، و٦٠٠ د. ج. في أيار/مايو ١٩٩٨، و٦٠٠ د. ج. في أيلول/سبتمبر ١٩٩٨، وذلك بالنسبة إلى الحدّ الأدنى الوطني المضمون للأجور، إلا أن هذه الزيادة زهيدة ومتقشفة، ذلك لأنه في مقابلها تمّ الاتفاق على تسريح ٨٨٠٠ عامل

(٨) يتضمن رأي المجلس الاقتصادي الاجتماعي في المشروع التمهيدي للاستراتيجية الوطنية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية على المدى المتوسط. انظر: **الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية**، العدد ٩ (٢٢ شباط/فبراير ١٩٩٨).

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.

في قطاع الميكانيكا وحده. إضافة إلى هذا، انصب النشاط النقابي في تلك الفترة على عدة مواضيع تناولها اللقاء الثنائي الذي تمّ في ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨، إذ نوقشت مجموعة من القضايا الشائكة التي يمكن إجمالها في ما يلي: دفع الأجور المتأخرة للعمال، والإسراع بالنصّ على قواعد تنظيم الصندوق الوطني للبطالة، وتنفيذ قرارات العدالة[١١].

والملاحظ أن اجتماعات الثلاثية التي تمت كانت المطالب العمالية مغيبة فيها بالكامل. وهذا ما حدث في اجتماع ٢٩ ـ ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٩٨، إذ إن النقابة لم تول اهتماماً للمطالب العمالية، وذلك للمستجدات على الساحة السياسية، كالاستقالات المتكررة للحكومات والانتخابات المتكررة، الأمر الذي اضطرها إلى العمل السياسي بدل العمل المطلبي. وفي المقابل، نجد أن النقابات المستقلة قامت بعدة محاولات من أجل ترسيخ وجودها وتحقيق أهداف أعضائها، فعلى سبيل المثال، نجد نقابة الأساتذة الجامعيين (CNES) التي أعلنت عن إضراب ابتداء من ١٦ تشرين الأوّل/أكتوبر، وذلك بغية الدفاع عن مصالحها الخاصة والمتعلّقة أساساً برفع الأجور كمطلب أساسي، إضافة إلى محاولة الحصول على مكانة متميزة من خلال استصدار قانون الأستاذ الجامعي. والأمر نفسه بالنسبة إلى نقابة الطيارين في الخطوط الجوية الجزائرية التي طالبت برفع أجور أعضائها، مع العلم أن مسألة الأجور وارتفاعها ترتبط بنوع القطاع المستخدم، فنجد في الجزائر أن أعلى الأجور تقدّم في مؤسستي سوناطراك والخطوط الجوية الجزائرية، يليهما بعد ذلك الموظفون السامون في الدولة وعمال الضمان الاجتماعي.

وفي اجتماع الثلاثية[١٢] الذي انعقد بتاريخ ٢٣/١١/٢٠٠٠، أكد الأمين العام للاتحاد العام للعمال الجزائريين أن أهم المواضيع التي ستطرح على مائدة النقاش هي: المحافظة على مناصب العمل وحماية العمال من خطر التسريح، وأنه لا يمكن ضمان أجر مستمر ومستقر بالنسبة إلى العمال إلا بانتهاج هذا الحلّ[١٣]. وقد خلص اجتماع الثلاثية السالف

---

(١١) *Conjonctur: Revue d'information et d'analyses de l'économie algérienne:* (juin 1998), p. 13, et (septembre 1998), p. 10.

(١٢) تمّ اجتماع الثلاثية بتاريخ ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠ ممثلة بالحكومة، والاتحاد العام للعمال الجزائريين، وثلاث نقابات لأرباب العمل وممثلي الشركات القابضة الوطنية والجهوية، وذلك من أجل مناقشة الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية. دار النقاش في ما بينهم لمدّة ١٨ ساعة حظي خلالها موضوع الأجور باهتمام كبير. وخلصت النقابة إلى تحقيق مطلبها، على رغم أن المطالب التي تقدّمت بها النقابة كانت تتمثل في رفع الحدّ الأدنى للأجور إلى ١٢,٠٠٠ د. ج. وزيادة الأجور الوظيفية أو لقطاع التوظيف العمومي بـ ٢٥ في المائة، إلا أن النقابة لم تستطع تحقيق هذا الحدّ الذي اعتبرته الحكومة مبالغاً فيه، إضافة إلى تخوفها من نفسية المواطن الجزائري المتميزة بالاستهلاك الواسع وعدم الادخار والاستثمار.

(١٣) جاءت عدة تصريحات قبل وبعد الاجتماع تؤكد على الأهمية التي توليها النقابة للأجور ولمناصب العمل وأن سياستها المستقبلية ستقرن نشاطها بالاستثمار الخاص. انظر في هذا الصدد: تصريح الأمين العام للاتّحاد ع. ع. ج. للنشرة الأخبارية عشية اجتماع الثلاثية يوم ٢٣/١١/٢٠٠٠. نشرة الأخبار الساعة ١٣,٠٠، القناة الداخلية، التلفزة الوطنية، ٢٣/١١/٢٠٠٠، وكذلك انظر ما قاله جنوحات صالح أمين، وطني مكلف بالتنظيم بالاتحاد العام للعمال الجزائريين، حصة المؤشر، الساعة ٢٠:٤٠، القناة الداخلية، التلفزة الجزائرية، ١٢/٣/٢٠٠١).

الذكر إلى الاتفاق على رفع الحدّ الأدنى الوطني المضمون للأجور إلى ٨٠٠٠ د. ج.، وزيادة ١٥ في المئة من الأجر القاعدي الى قطاع الوظيف العمومي(١٤). وقد مست هذه الزيادة ما قدره ١٤٣٣٢٧٠ موظفاً(١٥)، غير أن هذه الزيادة تعتبر زيادة شكلية، لأنها لا تتماشى والاحتياجات الأساسية للعامل الجزائري.

هذا هو واقع المطلب العمالي المتمثل في الأجر، لكن السؤال الذي يطرح هو: كيف يمكننا توضيح السياسة النقابية تجاه هذا المطلب؟ الملاحظ من الدراسات السابقة ومن النشاط النقابي الميداني أن السياسة النقابية إصلاحية، وإن بدت ثورية ورافضة للأوضاع القائمة، فهي تتعامل مع النظام القائم، ولا تسعى إلى تغييره، وذلك عن طريق المفاوضة الجماعية، والاتفاق الجماعي، والاتفاقيات الجماعية، واستصدار التشريعات، إضافة إلى محاولة الضغط عليه عن طريق الإضرابات، وهذا كلّه سعياً منها لتحقيق مطالبها.

إضافة إلى هذا، نلاحظ أن النقابة الجزائرية لم تعتمد سياسة فعالة في نشاطها، وأن انتصاراتها هي انتصارات مؤقتة، فالزيادات التي حققتها في الأجور قابلتها دوماً زيادة في الأسعار بالنسبة إلى المواد الاستهلاكية، إضافة إلى أن محاولة محافظتها على مناصب العمل نتج منها تسريح حوالى نصف مليون عامل عن طريق منحهم تعويضات أو خروجهم إلى التقاعد المسبق أو تحويلهم إلى الصندوق الوطني للبطالة. ولم ينج منهم سوى العمال الذين أصبحوا مساهمين في المؤسسات، والذين أسسوا ما يعرف بـ «شركات الأجراء»، إذ تمت خوصصة الشركات لصالح العمال الأجراء، فتكونت ١٧٧٤ شركة للأجراء، تمّ خلالها المحافظة على ٣٠ ألف منصب عمل(١٦). وقد أوضحت النقابة أن الهدف من هذه الإجراءات هو ضمان منصب العمل، ومنه ضمان الأجور. كما انصب النشاط النقابي على المطالبة بدفع الأجور المستحقة للعمال، فالإضرابات التي حدثت ركزت على هذا الجانب، ولم تهدف إلى تحسين الأجور.

وعليه، نستخلص أن السياسة النقابية هي سياسة إصلاحية محصورة بين أسلوبين: المراقبة والتسيير؛ مراقبة الأوضاع وتسيير الأزمة التي عرفتها وتعرفها البلاد. إن النقابة تعمل على حبلين: **الأوّل** المحافظة على الحقوق العمالية والمطالبة بها، و**الثاني** يتمثل في التعامل مع النظام القائم كواقع موجود تسعى من جهة لانتزاع حقوقها منه بوسائل أقل حدة، ومن جهة أخرى تعمل على المحافظة عليه واستمراره. كما نستخلص أن المطلب العمالي المتمثل في الأجر يبقى مطلباً مهماً على رغم الشكلية التي يعامل بها من قبل النقابة الجزائرية.

---

(١٤) انظر في هذا الصدد المراسيم الرئاسية التالية: رقم ٢٠٠٠ ــ ٣٩٢ المؤرخ في ٦ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٠ يحدد الأجر الوطني المضمون، المرسوم الرئاسي رقم ٢٠٠٠-٣٩٣ المؤرخ في ٦ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٠ يتضمن دفع الأجور القاعدية المدفوعة للموظفين والأعوان العموميين التابعين للمؤسسات والإدارات العمومية.

(١٥) *Liberté économie* (Alger) (31 janvier 2001), p. 7.

(١٦) التلفزة الوطنية (٢٠٠١/٣/١٢) حصة المؤشر. الجزائر: القناة الأرضية، الساعة ٢٠:٤٠.

ثالثاً: نقابة المؤسسة كنموذج

وقع اختيارنا على نقابة المؤسسة كأحد حلقات التنظيم النقابي العمودي والأفقي، وتتمثل هذه النقابة في نقابة مؤسسة آلفاسيد التي سنحاول اعتبارها نموذجاً معبراً عن النقابة الجزائرية المتمثلة في الاتحاد العام للعمال الجزائريين. وقبل التطرق إلى نقابة آلفاسيد، سنحاول تقديم بعض المعلومات عن هذه المؤسسة ونظام الأجور في داخلها، وبعدها نتطرق إلى نقابة آلفاسيد كنموذج نحاول من خلاله استكشاف السياسة النقابية تجاه الأجور.

١ ـ مؤسسة آلفاسيد (ALFASID)

تنتمي مؤسسة آلفاسيد في الأصل إلى مركب الحجار (SNS) سابقاً، (SIDER) حالياً، إذ تعتبر منذ نشأتها فرعاً من فروع سيدار (SIDER Group)، وقد ظهرت في إطار تطبيق مخطط التقويم الداخلي الذي بدأت سيدار في إعداده في نهاية سنة ١٩٩٦، بعد حصولها على الاستقلالية سنة ١٩٩٥، إذ تمّ الاتفاق بشأنه مع الشريك الاجتماعي في أيار/مايو ١٩٩٧.

ويتضمن هذا المخطط عقد نجاعة اقتصادية أبرم بين الدولة من جهة، ومؤسسة سيدار من جهة أخرى، والذي يتضمن أربعة جوانب أساسية، وهي: إعادة الهيكلة الفيزيقية، وإعادة الهيكلة الاجتماعية، وإعادة الهيكلة المالية، وإعادة الهيكلة العضوية[(١٧)].

في هذا الوقت، بدأت تظهر مجموعة من الفروع، وهي عبارة عن مؤسسات قائمة بذاتها، كانت من بينها مؤسسة آلفاسيد، وذلك في إطار مخطط إعادة التقويم الداخلي (P. R. I.) في شطره إعادة الهيكلة العضوية، وقد ظهرت مع نهاية سنة ١٩٩٧، لكن سنة ١٩٩٨ هي التاريخ الذي ظهرت فيه المؤسسة كمؤسسة لها وزن على المستوى الوطني[(١٨)].

تضم مؤسسة آلفاسيد حالياً ٦٢٩٢ عاملاً، وقبل التسريح كان عدد العمال أكثر من ١٠٠٠٠ عامل، إذ تعرضت المؤسسة في إطار مخطط إعادة التقويم الداخلي إلى تسريح العمال، وذلك تحت صيغة الذهاب الطوعي (المغادرة الإرادية) (Départ volontaire)، وتتمتع المؤسسة برأسمال يقدر بمليارات الدولارات، سواء من حيث السيولة النقدية أو الآلات والمواد الأولية، إضافة إلى العامل البشري، وهي الآن سائرة في طريق الشراكة، إذ تمّ إبرام اتفاق شراكة مع المؤسسة العالمية (ISPAT) التي دخلت كشريك بنسبة ٦٤ في المئة من رأسمال المؤسسة، وهي الآن تقوم بإعداد مخطط العمل الجديد الذي ستشرع في إنجازه ابتداء من السنة القادمة.

وبما أن موضوعنا يتعلق بالنقابة وسياستها تجاه الأجور، فإن الأمر الذي يهمنا من خلال التطرق إلى مؤسسة آلفاسيد بالتعريف هو نظامها للأجور وكيفية تموضعه في الخطّة العامة للمؤسسة. ولذلك فإننا سنتطرق إليه بنوع من الإيجاز.

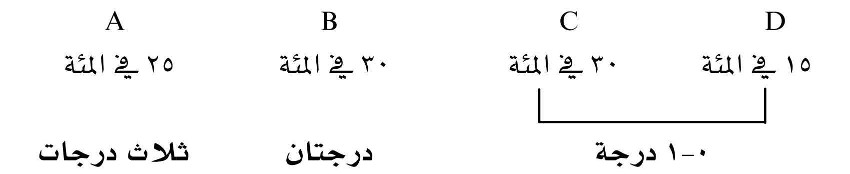
---

(١٧) **مجلة سيدار الأحداث** (عناية) (أيلول/سبتمبر ١٩٩٨)، ص ٦ ــ ٨.

(١٨) **مجلة سيدار الأحداث**، العدد ١٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨)، ص ٥ ــ ٦.

يعود أصل نظام الأجور في مؤسسة آلفاسيد إلى القانون الأساسي العام للعامل الذي ظهر سنة ١٩٧٨، والذي بدأ في إعداد نظام الأجور العام انطلاقاً من نصوصه إلى أن تمّ التوصل إلى إعداد شبكة وطنية للأجور، بدأ تطبيقها الفعلي بتاريخ ١٩٨٥/١/١، إذ تضم هذه الشبكة سلماً مقسماً إلى ٢٠ درجة، إضافة إلى خمسة أقسام: منها **الأوّل** المتعلق بالتقدّم الأفقي، و**الثاني** المتعلق بالتقدّم العمودي، أي الترقية؛ كما إن الأوّل يعتمد على المردودية الفردية والجماعية ومدى الالتزام والانضباط في العمل، أما الثاني فيعتمد على الخبرة، والأقدمية، والكفاءة. غير أن شبكة الأجور هذه تغيرت مع الوقت، إذ تحولت من الأرقام إلى الحروف بالنسبة إلى مؤسسة سيدار، وذلك ابتداء من عام ١٩٩٠. ونتيجة وقوع بعض النزاعات حول الأجور، فإن هذه الشبكة بدئ في تمديدها، وبخاصة على المستوى الأفقي، إذ وصلت إلى ٣٠ درجة عام ١٩٩٧، وهي الآن تقدر بـ ٤٥ في المئة، في حين بقي القسم العمودي على حاله.

نتطرق الآن إلى مسألة الانتقال على المستوى الأفقي الذي كان في البداية حرفياً، إذ كان لِكُلّ رئيس ورشة ما نسبته ١٠٠ في المئة يوزعها على العمال وفقا للنسب التالية والمقابلة للحروف الموالية:



تمنح الدرجة لِكُلّ عامل بناء على النوعية والكمية والالتزام بالعمل، والذي يمنح الدرجة هو المشرف اعتماداً على النوعية والكمية، إضافة إلى الانضباط والالتزام في العمل.

بعد هذا، أصبح التقييم يعتمد على المردودية الجماعية (P. R. C.)، غير أنّها أثرت في العمال، وبخاصة المنتجين منهم لأنها لا تحقق العدالة في التوزيع بينهم وبين العمال غير المنتجين، إضافة إلى وقوع شبه صراع بين العاملين في الإطارات الذين يحصلون على متوسط نسبة المردودية الجماعية بين الفرق المنتجة، الأمر الذي أدى إلى احتجاج العمال وعدم رضاهم.

انطلاقاً من هذا الأمر، فإنه تمّ الاعتماد على أسلوب آخر في التقييم، إذ تمّ الاتفاق بين المؤسسة والنقابة بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٩٥ على اعتماد منحة المردودية الفردية التي قدرت بـ ٨,٧٥ في المئة، بحيث نلاحظ أن العامل الذي يحصل على ٨,٧٥ في المئة وأكثر، يحصل على ٣ درجات، أما العامل الذي يأخذ أقل منها، فإنه يحصل على درجتين أو درجة أو لا شيء، وذلك بحسب تقييم المشرف للعمال، غير أنّه وفي الغالب يأخذ العمال أكثر من ٨,٧٥ في المئة، كما حصل في السنوات الأخيرة.

وبناء على كلّ ما سبق، يمكننا القول إننا نستخلص عدة نتائج تتعلق بمؤسسة آلفاسيد، يمكن تلخيصها في ما يلي:

(١) عدم وجود سياسة واضحة للأجور مبنية على المقاييس العلمية على رغم أن المؤسسة حاولت القيام بذلك في وقت من الأوقات، إلا أن المشاكل التي تعرضت لها والسياسات المتباينة والمتلاحقة التي أثرت فيها على رغم أن القانون واضح في ما يتعلق باستقلالية المؤسسات، وكذلك إرادة السلطة وتغير التوجهات وعدم الاستقرار السياسي، أدت جميعها إلى وقوع مثل هذه التناقضات.

(٢) عدم وجود مخطط تنظيمي واضح في المؤسسة (Organigramme)، إذ إن المخطط التنظيمي الحالي يتضمن ٢٠٠٠ منصب عمل مختلفاً ومتبايناً. وبحسب اعتقادنا، فإن فتح موضوع المخطط التنظيمي سيؤدي إلى عدة تغيرات بنيوية في المؤسسة، لأن المخطط التنظيمي يتطلب إعادة النظر في تصنيف مناصب العمل الذي يتطلب بدوره إعادة النظر في مجموعة أمور هي: المستوى التأهيلي للعمال، وأدوات العمل، إضافة إلى تموضع المؤسسة على أرض الواقع أو خطّ الإنتاج، كما إننا نعتقد أن عدم فتح ملف نظام الأجور يتعلق بمسألة المخطط التنظيمي، لأن وضع شبكة جديدة للأجور يتطلب وضع مخطط جديد، وهذا سيؤدي إلى فتح مواضيع تصنيف مناصب العمل، والمستوى التأهيلي للعمال، الأمر الذي قد يؤدي إلى وقوع صراع اجتماعي ناتج من تراكم العديد من التناقضات التي وجدت مع وجود المؤسسة.

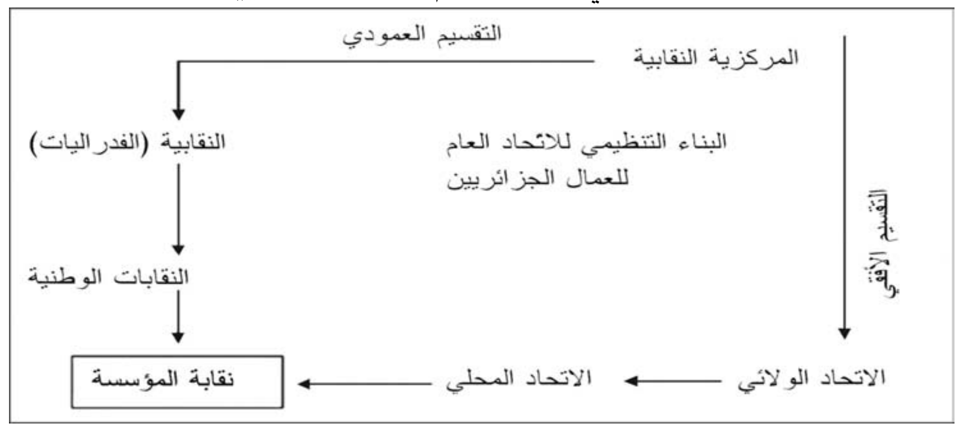
(٣) في ما يخص الأجور، فإن المؤسسة تدفع شهرياً ٢٤ مليار سنتيم كأجور، وهذه الأجور محملة بالخدمات الاجتماعية وغيرها من المسؤوليات الإضافية، أما أدنى مبلغ تدفعه شهرياً فهو ١٩ مليار سنتيم.

٢ ـ نقابة آلفاسيد

تعتبر نقابة مؤسسة آلفاسيد من أبرز النقابات التي ظهرت على سطح الواقع الاجتماعي الجزائري، وبخاصة في السنوات الأخيرة، وذلك بفضل النشاطات التي قامت بها، والتي كان آخرها الحركة الاحتجاجية التي قامت بها بداية من عام ١٩٩٩، وصولاً إلى إبرام اتفاق جماعي بتاريخ ٢٠٠٠/١/٧، إذ دامت الحركة الاحتجاجية أكثر من سبعة أشهر، الأمر الذي أعطاها صدى وطنياً وعالمياً أو دولياً، فضلاً عن نوعية المطالب التي رفعتها، والتي كان على رأسها الأجر الذي اعتبر أهم رهان راهنت عليه النقابة من أجل كسب رضا العمال وموافقتهم وتوحيدهم. كما إنَّ نتائج أو بعض نتائج هذه الحركة تجاوزت مؤسسة آلفاسيد إلى مؤسسات أخرى تابعة لمجموعة سيدار. غير أنّه بالرجوع إلى تاريخ هذه النقابة نجد أنّها فرع نقابي (نقابة مؤسسة) تابع للاتّحاد العام للعمال الجزائريين (انظر الشكلين رقمي (١) و(٢) والتفصيل الموالي)، تعمل في إطار قوانين الجمهورية، وقد مرت بعدة مراحل في تطورها، ويمكن تقسيمها إلى قسمين، وذلك بناء على المعيار الزمني.

الشكل رقم (١)

الشكل البنائي للاتّحاد العام للعمال الجزائريين

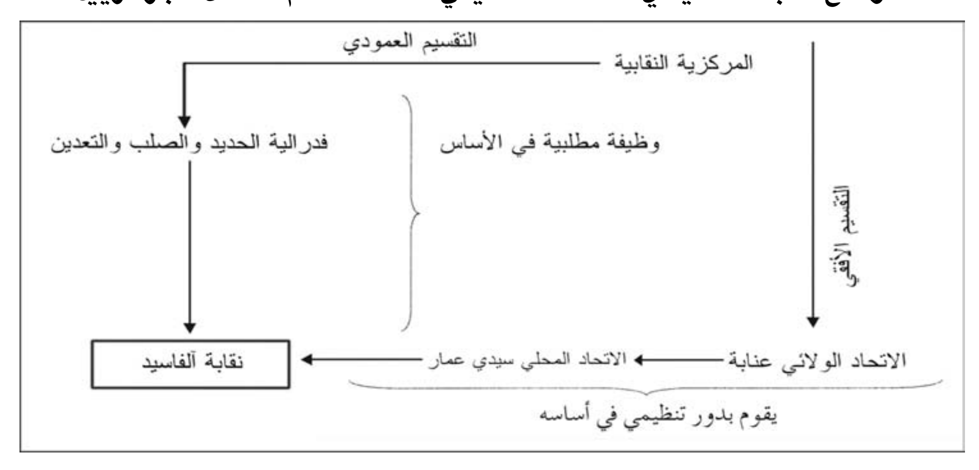


والأمر الذي نستخلصه من هذا التقسيم هو أن وظيفة الهياكل الأفقية تنظيمية. أما الهياكل العمومية فوظيفتها مطلبية في الأساس، وكل نشاط مطلبي يكون على المستوى العمودي أنجع وأفعل وأوسع.

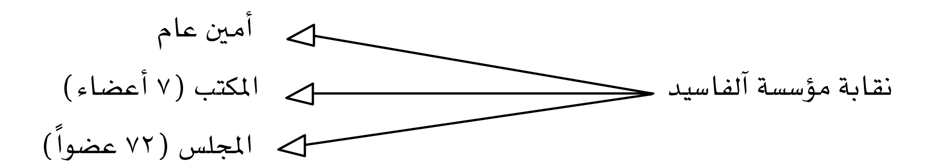
وعلى العموم، فإن نقابة مؤسسة آلفاسيد تمثل قاعدة التنظيم النقابي المستقلة النشاط، إذ إنّها في أثناء المطالبة لا تخرج عن الإطار القانوني، إلا أنّها غير ملزمة بقرارات المركزية بخصوص مطالبها، وإنما عليها إعلامها فقط، فهي مستقلة استقلالية شبه تامة عن تأثير السلم الهرمي التنظيمي للاتحاد العام. والشكل رقم (٢) يوضح تموضع نقابة آلفاسيد في المخطط التنظيمي للاتحاد العام للعمال الجزائريين بما يأتي:

الشكل رقم (٢)

تموضع نقابة آلفاسيد في المخطط التنظيمي للاتحاد العام للعمال الجزائريين



ويتكون البناء الهرمي لنقابة المؤسسة من الهيئات التالية:



بمعنى أن النقابة تتكون من مجلس يضم ٧٢ عضواً، وهذا الأخير ينتخب مكتباً يضم ٧ أعضاء هم الذين ينتخبون بدورهم الأمين العام.

نرجع الآن إلى التقسيم التاريخي لتطور نقابة المؤسسة، والذي كان كالتالي:

لقد كانت النقابة في هذه **الفترة** من ظهور المركب إلى سنة ١٩٨٨، تعمل على تحقيق سياسة الدولة، فهي نقابة مسيّرة، تحاول تجسيد المشروع الاجتماعي الاقتصادي السياسي في أرض الواقع، ولذلك فهي لم تكن سوى أحد أجزاء البناء الاجتماعي الذي يقوم بتحقيق التكامل والتوازن بين الأنساق الاجتماعية المختلفة.

لقد بدأت الفترة **الثانية** بعد سنة ١٩٨٨، إذ بدأ بعض العمال بالتوغل في النقابة من أجل إحداث تغيرات جذرية في العمل النقابي وإعطائه طابعاً مطلبياً جدياً وفعالاً بدل العمل السياسي التسييري الذي كانت تقوم به. وكان ردّ فعلهم هذا ناتج من رفضهم المادة رقم ١٢٠ التي كانت تلزم العمال بالانخراط السياسي في حزب جبهة التحرير الوطني حتّى يصبحوا مؤهلين لممارسة النشاط النقابي داخل الاتحاد العام، الأمر الذي أدى إلى حدوث صراع بين العمال والإطارات النقابية، واستوجب إحداث تغيرات قادها العمال الذين رفضوا الوصاية السياسية للحزب، وهو ما نتج منه تشكيل نقابة جديدة تعمل على تحقيق الأغراض العمالية، إذ بدأت في تجسيد عمل مطلبي ناتج من رؤية واقعية للمؤسسة الجزائرية، غير أن طموحات النقابة لم تتجاوز الناحية المطلبية المقابلة لتصرف أو تحرّك المسؤولين إلى الاقتراح وتقديم بدائل، بمعنى أن النقابة لم تكن دائماً هي المبادرة، وإنما تحرّكاتها كانت دائماً عبارة عن ردّ فعل.

وفي ما يتعلق بمسألة الأجور، فإن النقابة لم تول أهمية تذكر إلى مسألة شبكة الأجور ومحاولة تجديد نظام الأجور الساري المفعول في المؤسسة، وإنما كانت مطالبها متعلّقة إما بالزيادة في الأجور القاعدية أو المنح أو التنديد بالكيفيات التي تحدث بها الترقيات أو التقدّم الأفقي، إضافة إلى الاحتجاج على كيفيات تقييم العمال من ناحية المردودية الفردية والجماعية (P. R. I. & P. R. C.)، ولذلك فإنه يمكننا القول إن النقابة لم تكن تملك سياسة واضحة للأجور مبنية على قواعد متينة تمكنها من تحقيق مطلبها بالسرعة الكافية.

غير أن الحركة الاحتجاجية الأخيرة بدأت ترسي قواعد العمل النقابي الاحترافي، الأمر الذي يحتّم على النقابة وضع خطّة وسياسة مطلبية واقعية مبنية على أسس عملية ويمكن تحقيقها بأقل تكلفة ممكنة، أي من دون وقوع صراع اجتماعي طويل الأمد يعود

بنتائج عكسية على المؤسسة من جهة، والنقابة والعمال من الجهة المقابلة، وبخاصة في مرحلة جديدة تتمثل في الشراكة.

٣ ـ النشاط المطلبي النقابي (مطلب الأجور نموذجاً)

عرفنا أن النقابة تقوم بعرض لائحة مطلبية مبنية على مجموعة معطيات واقعية يعيشها ويحياها العمال داخل المؤسسة وخارجها. وهي تحاول تحقيق أكبر إرضاء لهم عن طريق إعطاء الأولوية للنواحي المطلبية الواسعة الانتشار. من هنا يتم تحديد موعد لبداية التشاور والتفاوض في شأنها، فإذا تعذر الوصول إلى اتفاق بشأنها يبدأ ظهور نزاع بين كلّ من النقابة ورب العمل (الإدارة)، الأمر الذي يحتم على النقابة العودة إلى استشارة القاعدة من جديد وتحسيسها وتوعيتها بمكامن الخلل. وبناء على هذا، يتم اتخاذ القرارات المناسبة التي تعود على العمال بالفائدة. والملاحظة التي أكدها النقابيون هي كون النقابة تلجأ بصفة دائمة إلى اتباع الإجراءات القانونية بغية تحقيق أهدافها، وذلك حتّى لا تترك مجالاً للإدارة للمناورة، وحتّى لا تكون في موضع مخالف للقانون، ولذلك فإنها هنا ترى أن اللجوء إلى القانون يعتبر حجة في مواجهة الإدارة التي تعبّر عن رأي السلطات الوصية. وبوصول النقابة إلى اتباع الإجراءات القانونية، فإنها تلجأ إلى انتهاج مجموعة من السبل من أجل تحقيق مطالبها.

تعتمد النقابات في أثناء ممارسة نشاطاتها المطلبية على مجموعة من الوسائل بغية تحقيق مصالح أعضائها في أقل وقت ممكن وبأقل التكاليف. ولذلك فهي تعتمد هذه الوسائل بحسب الظروف، بحيث لا تستعمل عشوائياً أو اعتباطياً، وإنما بناء على المنطلقات الفكرية التي تتبناها وتؤمن بها، إضافة إلى الظروف المحيطة بنشاطها ومدى استجابة ربّ العمل لمطالبها. والنقابات عادة تلجأ إلى هذه الوسائل للضغط على ربّ العمل بغية التأثير وتحقيق أهدافها المادية والمعنوية. غير أن استعمال هذه الوسائل يعتمد على مجموعة من الإمكانيات التي تخوّل النقابة الضغط الفعال، ولذلك فإنه قبل التطرق إلى وسائل النشاط النقابي فإننا سنحاول معرفة الإمكانيات النقابية، المادية منها واللامادية، والتي تخوّلها المطالبة الفعالة والمواجهة الناجعة إن تطلب الأمر ذلك. ثمّ بعد ذلك نتطرق إلى مجموعة الوسائل التي تسمح بوجود نشاط نقابي فعال.

أ ـ الإمكانيات النقابية

إن النقابة قبل تطرقها إلى النواحي المطلبية ودخولها في أي نشاط مطلبي من الأحرى بها أن تراجع إمكانياتها المادية وغير المادية، وهذا حتّى تكون في مركز قوة أمام ربّ العمل (الإدارة). وتتمثل الإمكانيات النقابية في الغالب في شقين أساسيين: إمكانيات مادية، وأخرى غير مادية (بشرية في الغالب). **الأولى** تتمثل في وجود ميزانية خاصة بها، بحيث تغطي جميع احتياجاتها، وبخاصة في فترة المواجهات العنيفة. **والثانية** تتمثل في انخراط العمال، إذ إن عدد العمال المنخرطين في النقابة يسمح لها بالضغط الفعال في مواجهة ربّ العمل، وبخاصة إذا كان هناك توحيد في صفوف أعضائها، قيادة وقاعدة.

وبما أن نقابة آلفاسيد «إبسات عنابة» (Ipsat Annaba) هي إحدى النقابات الفاعلة في

الميدان المطلبي، فإننا حاولنا استكشاف إمكانياتها، وقد توصلنا من خلال التساؤل عن إمكانياتها إلى أن النقابة تعتمد في الأساس على العمال، وذلك بما نسبته ٧٠ في المئة، إذ أكدوا على أن تجنيد العمال وتكثيف الانخراط هو أهم إمكانية تمتلكها النقابة. والملاحظ أن أغلب عمال آلفاسيد منخرطون في النقابة، ويدفعون اشتراكاتهم باستمرار (أكثر من ٦٠٠٠ منخرط)، في حين أن النقابة لا تمتلك ميزانية تمكنها من اتخاذ قرارات مطلبية فاعلة، وذلك لكون حقوق الاشتراك تقدر بـ ١٢٠ د. ج. في السنة، بحسب تصريحاتهم، أما المساعدات التي تقدّمها الدولة فإن المركزية هي التي تتصرف فيها. كما إنّها لا يمكن أن تكون إحدى إمكانيات النقابة لأن النقابة في الغالب تكون في مواجهة الحكومة. وعند حدوث اتفاق بشأن موضوع معين، وبخاصة في حالة وقوع إضرابات، فإن الأجور لا تمسّ، وإنما يتم تعويض مدّة العمل التي تمّ التوقف خلالها. وعليه، فإن النقابة في ظلّ الظروف الحالية تعتمد على العمال كأهم دعم لها في مواجهة تعسفات ربّ العمل. غير أنّه وعلى العكس، نجد أن من بين الإشكالات التي تطرح بالنسبة إلى النقابات اليوم، وبخاصة الغربية منها (الفرنسية على وجه الخصوص)، هي انخفاض عدد المنخرطين، وعدم تجديد إطاراتها، وتمكن الإطارات الشابة من تسييرها. وهذا ما أثر في فاعليتها في استقطاب العمال إلى صفوفها، الأمر الذي خفض من قدراتها المطلبية (Beitone [et al.], 1998: 311). وفي سنة ١٩٩٣، وفي فرنسا على سبيل المثال، كان عدد العمال المنخرطين يمثل ١١ في المئة من عدد العمال الإجمالي، إذ قدروا بـ ٢,٠٠٠,١٢٠، في حين أنّه قبل ٢٥ سنة قدروا بـ ٤ ملايين منخرط. ويبرز هذا الضعف في الانخراط في القطاع الخاص على وجه التعيين (Linhart, Linhart et Malan, 1998: 5-6).

ب ـ سيرورة السياسة النقابية تجاه الأجور

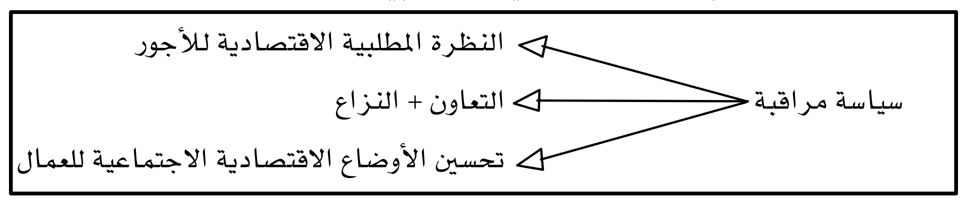
عرفنا مما سبق أن الأجر يمثل دخلاً للعامل، وأنه يحمل بعداً اقتصادياً لأن الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية التي يعبّر عنها تحمل طابعاً استهلاكياً سلعياً في الغالب. ومن النتائج التي تمّ استخلاصها في هذا الصدد أن النقابة في هذا الوضع ذات طابع مطلبي اقتصادي. هذا حول نظرة النقابة إلى موضوع البحث وتمثلها له، وهو ما يجسد البعد المذهبي للسياسة النقابية تجاه الأجور.

أما في ما يتعلق بوسائل النشاط النقابي، فإنها تتميز بالطابع التفاوضي المبني على التحاور حول النواحي المطلبية والتنافس بشأنها. كما إنَّ الناحية المطلبية التي تتبناها النقابة تكون في الغالب مبنية على ما تستخلصه من أوضاع المؤسسة، وبخاصة المالية منها. إضافة إلى هذا، فإن النقابة تتحرك بناء على ما يحدث من مستجدات داخل وخارج المؤسسة، ولذلك فإن نشاطها يكون مبنياً على مراقبة المؤسسة ككل. كما نؤكد أن النقابة تحاول التعاون مع الإدارة من أجل المحافظة على وجود المؤسسة، استمرارها واستقرارها، وذلك عن طريق التبادل النفعي في ما بينهما. غير أنّه إذا كان ردّ فعل الإدارة في غير صالح العمال، فإنها تلجأ إلى النزاع بشأن حقوقهم ومطالبهم متبعة في ذلك الإجراءات القانونية.

وبناء على هذا الأمر، يمكننا أن نؤكد أن سياسة النقابة تجاه مطلب الأجور سياسة مراقبة، حيث إنّه يمكن إجمالها في الشكل رقم (٣):

الشكل رقم (٣)

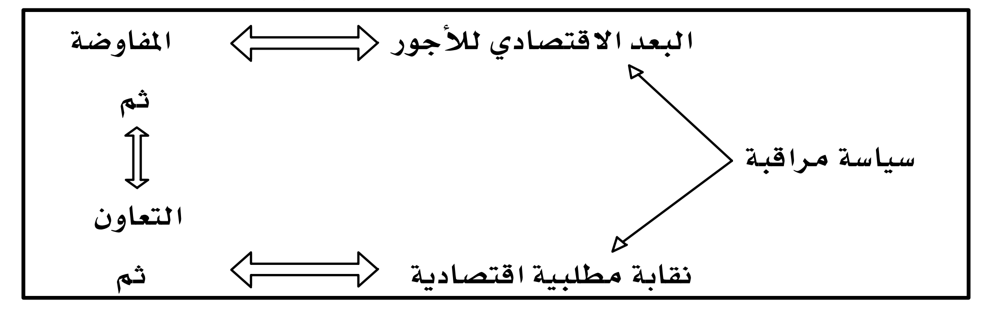
الأبعاد المختلفة للسياسة النقابية تجاه الأجور



كما يمكننا توضيح سيرورة السياسة النقابية تجاه الأجور بالشكل رقم (٤):

الشكل رقم (٤)

طبيعة السياسة النقابية تجاه الأجور وسيرورتها



خاتمـة

لا يسعنا في الأخير إلا التأكيد على أن العمل النقابي ليس بالأمر الهين، وإنما هو مجهود متواصل نحو تحقيق الأهداف العمالية، وهذا لا يتأتى إلا بالعمل المستمر المبني على استراتيجية واضحة تأخذ في اعتبارها جميع الظروف المحيطة بمجال العمل والعمال، والاعتماد على النشاط الطويل المدى، وعدم استعجال النتائج، وكذلك الموازنة بين النشاطين المطلبي والسياسي، وعدم استغراق أحدهما للآخر. وعلى العموم، فإن الوصول إلى نتيجة دقيقة حول السياسات النقابية تجاه المطالب العمالية يحتاج في حدّ ذاته إلى دراسات معمقة وشاملة تتناول جميع الجوانب التاريخية، النظرية والعملية □

المراجع

جغلول، عبد القادر (١٩٨٣). **تاريخ الجزائر الحديث: دراسة سوسيولوجية. ترجمة فيصل عباس؛ مراجعة خليل أحمد خليل.** الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

فارس، محمد (١٩٨٩). «أبحاث في تاريخ الحركة النقابية الجزائرية.» في: **من تاريخ الحركة النقابية الجزائرية**. ترجمة عبد المجيد برم [وآخرون]. الجزائر: الاتحاد العام للعمال الجزائريين.

كروزييه، ميشيل (١٩٨٢). «لا يمكن تغيير المجتمع بمراسيم.» **المجلة الجزائرية للعلوم القضائية، الاقتصادية والسياسية** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية): العدد ٢ (حزيران/يونيو). (عرض وتقديم عمار بوحوش)

اللجنة التنفيذية الوطنية للاتحاد العام للعمال الجزائريين (١٩٩٨). **التقرير الأدبي**. الجزائر: المؤتمر الوطني العاشر، ١٨ ـ ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر. مجلة سيدار الأحداث (عنابة): العدد ١٢، أيلول/سبتمبر.

محيو، أحمد (١٩٨٢) «القانون العام للعامل في الجزائر.» ترجمة إنعام بيوض. **المجلة الجزائرية للعلوم القضائية، الاقتصادية والسياسية**: العدد ٢، آذار/مارس.

وزارة الإعلام والثقافة (١٩٧٩). **الميثاق الوطني ١٩٧٦**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

Beitone, Alain [et al.] (1998). *Analyse économique et historique des sociétés contemporaines*. Paris: Armand Colin.

Belloula, Tayeb ([1994]). *Droit du travail*. Alger: Dahlab. 732 p. (Collection droit pratique).

Linhart, Daniel, Robert Linhart et Anna Malan (1998). «Syndicats et organisation du travail: Un Rendez-vous manqué.» *Sociologie et sociétés*: (Les Presses de l'Université de Montréal): vol. 30, no. 2, printemps.

Ministère du Travail (1996). «Second semestre 1995: Tendance à la reprise.» *L'Economie* (Alger): no. 36, septembre.

Ziane, Farah (1987). «Le Syndicat Parlons-en?.» *Révolution africaine* (Alger): 9 janvier.

قــراءة فــي تاريــخ الحركــة النسائيــة اللبنانيــة

فهمية شرف الدين

أستاذة علم الاجتماع ـ الجامعة اللبنانية.

مقدمات سوسيو ـ ثقافية

لماذا نكتب تاريخ الحركة النسائية اللبنانية الآن؟ هل لأننا نودّ التعرف على هذا التاريخ، أم لأننا نودّ قراءته قراءة نقدية تفيدنا في إعادة النظر في مسار الحركة ومستقبلها؟

إن الإجابة عن هذين السؤالين تحدّدها مقاصد هذه الدراسة وغاياتها، وغاية هذه الدراسة ليست السرد الدقيق للأحداث التي وقعت في سياق بزوغ وتكوين مسار هذه الحركة وحسب، بل هي على وجه الدقة محاولة للإجابة عن أسئلة تتعلق بحاضر الحركات النسائية الآن، وبواقع المرأة اللبنانية الآن؛ هي محاولة للإجابة عن سؤال لا يزال يتردّد في خطاب الحركات النسائية نفسها: لماذا لا يزال وضع المرأة اللبنانية دون طموحها على الرغم من مقاصد المؤسسين وإرادة الذين تابعوا وأكملوا الطريق؟

لقد تشكّلت بعض الحركات النسائية العربية، والحركة النسائية اللبنانية واحدة منها، في بدايات القرن الماضي، وهذا يعني أنّ مائة عام أو أقل قليلاً قد مضت منذ تأسيسها، ولا تزال رؤيتها وخطابها، وحتّى لائحة مطالبها، تدور كحجر الرحى في دوّامة ما تسميه كارولين موزر «الحاجات العملية»، أي التعليم والصحة والعمل، من دون أنْ تحقق منها الكثير، فلم تستطع الحركات النسائية حتّى اليوم أنْ تنجز نقلتها النوعية باتجاه ما نسميه «الحاجات الاستراتيجية»، أي تغيير وضع المرأة في المجتمع وإتاحة الفرصة لها لتحقيق وجودها وكينونتها المستقلة. وقد لا نكون بحاجة الى التدليل على ضيق المساحة الوجودية التي تتحرك فيها المرأة اللبنانية، بل يكفي أنْ ننظر حولنا ونتأمل من لديه كذا؟ ومن يقوم بكذا؟ لنرى أنَّ المرأة اللبنانية كغيرها من النساء العربيات لا تزال بعيدة عن معنى المساواة بينها وبين الرجل، وبعيدة عن إمكانية تطبيقها.

ما تحاول هذه الورقة أنْ تفعله هو قراءة مسار هذه الحركات انطلاقاً من:

١ ــ تمييز ضروري بين النسائية والنسوية (غامبل، ٢٠٠٢: ١٣)، بحسب التعريفات التي

قدمتها سارة غامبل وإلكا كوران (كوران، ٢٠٠٢: ١٢٣)، مع الأخذ بالاعتبار ما قدمته ليلى أبو لغد من قراءة مخصوصة لحالة «الحركات النسائية» في الوطن العربي (أبو لغد، ١٩٩٩).

٢ ـ اعتبار الحركات النسائية، كما غيرها من الحركات الاجتماعية، تأسست ونمت في علاقة متوازية مع المدّ الكفاحي والاستقلالي منذ نهاية القرن التاسع عشر، وتندرج داخل هذا الفهم جميع المبادرات التي قامت بها النساء من تأسيس صحف أو تكوين جمعيات (بارون، ١٩٩٩).

٣ ـ إن التغيّرات السياسية والاجتماعية التي حدثت خلال القرن العشرين، وأهمها الاستقلال السياسي مع ما رافقه من نهوض وخيبات، كان له أثر «كبير» في تقدّم أو تراجع الحركات النسائية في المنطقة العربية.

على أنَّ الأهمية الأساسية في هذه القراءة تتمحور حول التعرف على الرؤية التي تبنّتها هذه الحركات، وكيف تمّ التعبير عنها في سياق العلاقة الضرورية بين الرؤية والمتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية التي انبنت في سياق المحطات التاريخية في القرن العشرين.

إنَّ الباحث المتابع لوضع المرأة اللبنانية اليوم يتوقف طويلاً أمام ما اكتسبته المرأة اللبنانية من طاقات وإمكانيات، والقليل الذي حققته على مستوى كينونتها ووجودها المستقل.

كيف نفسر هذا التناقض، وما هي جذوره التاريخية والمعرفية؟ ما هي مسؤولية الماضي، ماضي الحركات النسائية، عن حاضر المرأة اللبنانية اليوم؟

وما هي الاتجاهات الممكنة التي تترسخ في ظلّ التغيّرات النوعية التي يشهدها القرن الحادي والعشرون؟

أولاً: حاضر المرأة اللبنانية، أرقام ووقائع

هو حاضر لا يزال يخضع للكثير من المحظورات والممنوعات التي تعطل عمل المتغيرات التنموية، كالتعليم والعمل، وهذه المتغيرات ضرورية في عمليات تحرير المرأة والإنسان ككل.

لقد بيّنت المعلومات التي جمعت في إطار تقرير الظل الذي أنجزته المنظمات غير الحكومية مدى تطبيق اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة في لبنان (CEDAW) أن وضع المرأة في لبنان لا يختلف كثيراً عن وضع النساء في الوطن العربي، فهو لا يزال مرتهناً لمجموعة الأعراف والتقاليد التي تفرضها الثقافة الأبوية (اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة [وآخرون]، ١٩٩٩ب). لقد أبرم لبنان هذه الوثيقة سنة ١٩٩٦، لكنه أبرمها مع تحفظات كثيرة على مواد تعطل موضوعياً أهداف الوثيقة وروحها بالذات، أي المساواة بين الرجل والمرأة وإلغاء جميع أشكال التمييز ضدها.

وننظر إلى هذه التحفظات باعتبارها مؤشراً على الموقف العام من قضية المرأة، وهي

في نظر المراقبين تعكس الإشكاليات المحيطة بالبنى الذهنية السائدة في المجتمع اللبناني (شرف الدين، ٢٠٠٢)، وبخاصة تلك الإشكاليات المترتبة على الاستغراق في الطائفية والمذهبية، والتي عطلت وما تزال المسار الوطني اللبناني باتجاه الحياة المدنية.

ويمكننا أنْ نذهب بعيداً في وصف تجربة المرأة اللبنانية التي تبدو كمرآة للخيبات المتتالية التي أصابت طموح النساء وآمالهن في الوطن العربي.

إن الحقائق الموضوعية التي تقدّمها الإحصاءات والبيانات تبدّد سريعاً الانطباع الزائف السائد حول تطور وضع المرأة انطلاقاً من النموذج الشكلي الذي تقدّمه الحياة اللبنانية. ويكفي أنْ نعلم أنَّ المرأة اللبنانية هي في أسفل القائمة التي تضم الدولة العربية بالنسبة الى المشاركة السياسية (٣,٢ في المئة) على الرغم من أنّها نالت الحقوق السياسية منذ بداية الخمسينيّات (عام ١٩٥٣). كما إنّها لم تفلح في أنْ تكون شريكة في إدارة الشأن العام (موقعها في الأحزاب أو الحركات النقابية...) أو في الأسرة، ناهيك بالعوائق التي تعترض حقوقها الشخصية (قوانين الأحوال الشخصية، وقانون الجنسية)، تلك الحقوق التي تتيح لها السيطرة على حياتها وعلى وجودها المستقل. ومع أن مؤشرات كثيرة، كالتعليم والعمل، تعيد التوازن إلى وضع المرأة اللبنانية قياساً بباقي النساء العربيات في ما يخصّ استفادتها من التنمية واندماجها فيها، كانخفاض نسبة الأمية (١٥ في المئة)، ونسبتها في القوى العاملة (٢٨ في المئة)، وهي من أعلى النسب في الوطن العربي، إلا أنَّ هذه المؤشرات لم تستطع أنْ تنجز التغيير المنشود في مركز المرأة اللبنانية، ولم تؤثر بالشكل المطلوب في التصورات المحيطة بأدوار النساء ومكانتهن في المجتمع اللبناني (شرف الدين، ٢٠٠٤؛ اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة [وآخرون]، ١٩٩٩أ)[1]. ولكن، لماذا تباطأ عمل المؤشرات التنموية في بلد كلبنان؟

لماذا لم تستطع «الحركة النسائية اللبنانية»، وهي من أوائل الحركات النسائية العربية التي تشكلت في بداية القرن العشرين، أنْ تنجز وعودها بتغيير وضع المرأة بما يتناسب مع طموحها؟

هل ذلك عائد إلى ظروف تشكل الحركة كـ «حركة اجتماعية» في سياق حركة التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أم أنّه عائد إلى طبيعة هذه الحركة وحساسية موضوعها في البنى الثقافية اللبنانية الطائفية؟

ثانياً: ظروف تشكل الحركة النسائية اللبنانية

ـ ماذا تعني الحركة النسائية اللبنانية؟

نقول حركة نسائية، وليس نسوية، متكئين على التمييز الذي أصبح مقبولاً ما بين النسوية والنسائية (شرف الدين، ٢٠٠٣: ٣ ـ ٤)، فالنسوية كما تعرّفها سارة غامبل هي

---

(١) بلغت نسبة التعلم ٤٩,٥ في المئة سنة ١٩٩٦-١٩٩٧، ونسبة العمل ٢٨ في المئة سنة ١٩٩٨.

الحركات التي تمارس «الاعتقاد بأن المرأة لا تعامل على قدم المساواة، لا لسبب سوى كونها امرأة في المجتمع الذي ينظم أولويات بحسب رؤية الرجل واهتماماته» (غامبل، ٢٠٠٢: ٢٣)[٢]. أما الحركات النسائية، فتعرّفها إلكا كوران بأنها «مجموعة من الحركات الصغرى التي تنبعث من سلسلة من ردود الفعل التلقائية المنظمة وغير المنظمة من جانب الآلاف من النساء...» (كوران، ٢٠٠٢: ١٢٣).

أهمية هذا التمييز في أنّه يتيح لنا التعامل مع المبادرات المنظمة وغير المنظمة التي قامت بها النساء اللبنانيات منذ أواخر القرن التاسع عشر (الخطيب، ١٩٨٤؛ إبراهيم، [د. ت.])، باعتبارها أشكالاً عملية، في سياق وعي المرأة لذاتها ولكينونتها المستقلة.

وقد تجلّت هذه المبادرات في مستويين: مستوى الكتابة، ومستوى تأسيس الجمعيات، وتشير معظم الأبحاث إلى أنَّ الكتابة كانت تعني الكتابة الصحافية في معظم الأحيان، ففي سنة ١٨٩٢ أسست هند نوفل مجلة **الفتاة** الشهرية، ووعدت بأن تزيّن صفحاتها بدرر أقلام النساء، وطلبت من قارئاتها أنْ لا يتوهمن أن مكاتبة الجرائد تحطّ من مقام العفاف أو تمس الطهر والآداب (بارون، ١٩٩٩).

وتحصي إميلي فارس إبراهيم نحواً من سبع وعشرين مجلة منذ صدور مجلة **الفتاة** وحتّى سنة ١٩٤٣ تاريخ استقلال لبنان. والإشارة إلى هذا التاريخ مهمة هنا، إذ إنَّ هذه المجلات لم تصدر في لبنان فقط، بل في مصر ونيويورك وباريس، وخاصة أن لبنان المستقل بصيغته الحالية لم يكن قد بزغ إلى الوجود بعد.

وتشير بثّ بارون إلى أن شعار «النهضة النسائية» هو الشعار الذي تردّد في الصحافة النسائية في ذلك الوقت، وكان يدعو إلى التعليم وظهور الجمعيات ومزيداً من حرية الحركة للمرأة.

أما المستوى الآخر، فهو مستوى تأسيس الجمعيات، وقد اعتبر بالنسبة الى الكثيرين من الباحثين المجال الأكثر تمثيلاً لما يسمّى ببواكير الحركة النسائية، وهو أحد المؤشرات المهمة على وعي المرأة أهمية دورها في المجتمع.

وترى حنيفة الخطيب أنّ تأسيس الجمعيات كان عنصراً أساسياً من عناصر تشكل الحركة النسائية اللبنانية لارتباط هذه الجمعيات بالهدف الأساسي الذي تسعى إليه المرأة، أي تطور وضعها وتحسين مركزها في المجتمع، من ذلك مثلاً أن «نخبة من خريجات المدارس الإنكليزية والأمريكية اللبنانية أسسن جمعية «باكورة سوريا» سنة ١٨٨١ وكانت غايتها «ترقية نساء سوريا». ولا بدّ من أنْ نشير هنا إلى أنَّ اللبس بين تأسيس الجمعيات وانبثاق الحركات النسائية لا يزال حاضراً في كلّ حديث عن «الحركات النسائية» في لبنان، وقد يكون المجلس النسائي اللبناني في تشكله الحالي نموذجاً لهذا الالتباس بين جمعيات

---

(٢) وعن معنى كلمة «Feminism»، انظر: روز غريب، **أضواء على الحركة النسائية اللبنانية** (بيروت: كلية بيروت الجامعية، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، ١٩٩٢).

هدفها تقدّم المرأة وتطور مركزها في المجتمع، وجمعيات تسعى لتلبية احتياجات المرأة العملية ومساعدتها في التغلب على مشاكلها الحياتية.

إن مفهوم الحركة النسائية مندمج في التصورات الاجتماعية مع الجمعيات الخيريّة، والمؤسسات التطوعية الإنسانية، ومعلوم ما لهذا الفهم من أثر في الرؤية النظرية للحركة النسائية، وسوف نرى كيف يؤثر ذلك في بناء الحركة نفسها وفي خطابها وأشكال تحرّكها المطلبي وسلوكها النضالي.

ثالثاً: المرحلة الأولى: التكوّن والتأسيس

تندرج مرحلة تكوّن الحركة النسائية اللبنانية في ذلك المسار التاريخي الذي رافق عمليات النهوض في الوطن العربي والعالم الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع عشر. وإذا كان من الصعب علينا أنْ نفصل مسارنا اللبناني عن المسارات الأخرى العربية والسورية على وجه الخصوص لتشابك المعطيات والظروف التي أحاطت بالقضية العربية منذ بدء الحديث عن المسألة الشرقية في أواخر القرن التاسع عشر، الا أننا مع ذلك نستطيع أنْ نلخص بعض الخصائص التي انبنت معها وعليها الحركة النسائية اللبنانية.

أولى هذه الخصائص هو انتشار البعثات التبشيرية في بلاد الشام، ويرجع جورج أنطونيوس تاريخ هذه البعثات إلى مطلع القرن السابع عشر، لكنه يلاحظ أن مجالات عملها وجهودها ظلت محدودة، إذ إنّها اقتصرت على إنشاء عدد قليل من المدارس والمعاهد في أماكن متفرقة من بلاد الشام ونشر كتب العبادات (أنطونيوس، ١٩٨٠). وقد استمرت هذه البعثات حتّى نهايات القرن الثامن عشر، إذ تعرضت للملاحقة وأغلقت مؤسساتها، وسلم الباقي منها الى البعثات اللعازارية التي كانت أقدم البعثات التبشيرية. وكان يجب انتظار دخول التبشير الأمريكي إلى المنطقة حتّى يتنامى التنافس بين المبشّرين البروتستانت والكاثوليك، «وقد أدّت هذه المنافسة إلى تنشيط حركة الطباعة والترجمة إلى العربية، وفتح المدارس في أنحاء متعددة من البلاد» (أنطونيوس، ١٩٨٠: ٩٨). على أنَّ مجيء إبراهيم باشا إلى بلاد الشام هو الذي يستحق الاهتمام في رأينا، فلقد حدثت أربعة حوادث مهمة، لعل أهمها، وفي ما يخص هذه الدراسة، هو تأسيس أوّل مدرسة للإناث في بيروت سنة ١٨٣٤ وتطبيق برنامج واسع لتعليم للذكور على النمط الذي كان سائداً في عهد والده محمّد علي باشا. «وما إن حلت سنة ١٨٦٠ حتّى كانت حوالى ثلاثين مدرسة قد أسست في أنحاء مختلفة من البلاد» (أنطونيوس، ١٩٨٠: ١٠٠).

الخاصية **الثانية** هي بروز شخصيات ثقافية واجتماعية كبيرة التفتت الى قضية المرأة واعتبرتها مفتاحاً للتقدّم، وهي شخصيات كناصيف اليازجي، والمعلم بطرس البستاني، والشيخ محمّد عبده، وقاسم أمين وغيرهم، دعوا إلى نشر التعليم، والى تعليم البنات على وجه الخصوص.

وكانت وردة اليازجي (١٨٣٨ ــ ١٩٢٤)، وهي ابنة ناصيف اليازجي، واحدة من ذلك الرعيل الذي بدأ باكراً، وهند نوفل (١٨٩٣)، وزينب فواز (١٨٥٠ ــ ١٩١٤)، وهند كوران

(١٨٧٠ ــ ١٨٩٨)، ولبيبة صوايا (١٨٧٦)، ولبيبة هاشم (١٨٨٢ ــ ١٩٥٢)، ومي زيادة (١٨٦٨ ــ ١٩٤١)، وعفيفة كرم، وغيرهن كثيرات[٣].

وقد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى أن هذه التغيرات الثقافية والاجتماعية التي كانت تتفاعل على أرض سوريا ومصر، كانت تسير بالتوازي مع تغيرات كثيرة في تركيا وإيران، وقد ارتبطت هذه التغيرات بالتحولات السياسية التي بدأت تشهدها منطقة الشرق الأوسط منذ أواخر القرن التاسع عشر، والتي انتهت بالحرب العالمية الأولى، وتقسيم الإمبراطورية العثمانية، وظهور دول جديدة على الخريطة السياسية، ومنها دولة لبنان الكبير التي أصبحت الجمهورية اللبنانية ونالت استقلالها سنة ١٩٤٣. ويفسر هذا الارتباط تأخر ظهور الحركات النسائية اللبنانية حتّى عشرينيّات القرن العشرين على الرغم من تلك الطفرة في تأسيس المجلات وتأسيس الجمعيات التي رافقت الخطاب النهضوي في القرن التاسع عشر.

إن قضية الاستقلال السياسي كانت تسير جنباً إلى جنب مع قضايا التغيير الاجتماعي، مستفيدة من الإرث النهضوي الذي ربط بين عمليات التقدّم، بالمعنى الشامل للكلمة، وعمليات الإصلاح الاجتماعي.

هكذا ظهرت الحركات النسائية بالتزامن مع ظهور حركات اجتماعية أخرى على الرغم من عدم قدرة الحركات النسائية على حيازة الدلالات المفهومية لمعنى ومضامين الحركات الاجتماعية.

١ ــ ظهور الحركات النسائية اللبنانية المنظمة

«من يتصفح الحركة النسائية في لبنان، يرى أنّها خلافاً لبعض البلدان ليست مطلقاً حركة جماهيرية شعبية، بل إنّها أولاً عمل قلة من النساء ليست من الشارع من المناضلين والطلاب والعمال» (مغيزل، ١٩٩٩). والحركة النسائية هنا مأخوذة كحركة اجتماعية تفترض ضمناً مجموعة من العناصر التي تساهم في جعلها فاعلة وقادرة على تحقيق أهدافها.

أول هذه العناصر هو الرؤية الواضحة التي يجب أنْ تتوفر عليها الحركة، هذه الرؤية التي تستطيع أنْ تجمع المهتمين أصحاب المصلحة، أي النساء، وتحقيق التعبئة اللازمة حول القضايا والمسائل التي تهمّ النساء. أما العنصر **الثاني**، فهو خطاب مركّز يتكئ على استراتيجية ملائمة قادرة على إنجاز العملية التنظيمية التي تمثل المؤشر الأوّل على وجود الحركة، وقدرتها على الاستمرار، وقدرتها على تحقيق أهدافها[٤].

---

(٣) انظر: إميلي فارس إبراهيم، **الحركة النسائية اللبنانية** (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، الفصل الخاص بالأدب والتأليف.

(٤) للمزيد من التفاصيل حول مفهوم الحركة النسائية الاجتماعية، انظر: ر. بودون وف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٦).

متى استطاعت الحركة النسائية أنْ تتوفر على هذه العناصر؟ وهل أنجزت تحولها إلى حركة اجتماعية تسعى من أجل تغيير وضع المرأة وتحسين مركزها في المجتمع؟

لا يزال تاريخ تأسيس الحركة النسائية اللبنانية موضع جدل بين المؤرخين لهذه الحركة، والجدل قائم في معنى الحركة وعناصر تشكلها كما أشرنا سابقاً، وقد يظل هذا اللبس قائماً بالنظر إلى العدد القليل من الأبحاث والدراسات التي اهتمت بالتأريخ لهذه الحركة، وإطلاق تسمية حركة نسائية لا بدّ من أنْ يبرره «وجود فكر محدد هو الفكر النسائي» (شرابي، ٢٠٠٠: ١٢٩)، كما يقول هشام شرابي، فالحركة النسائية هي التي تجعل من النساء وتغيير وضعهن في المجتمع هدفاً لها.

والاختلاف لا يطال المعنى فقط، بل يطال النشأة أيضاً، «وهو المتصل بتاريخ ظهور الحركات النسائية المنظمة. وفيما تؤكد حنيفة الخطيب أنّ تاريخ التأسيس هو سنة ١٩٢١، إذ تنادت الجمعيات النسائية وأسست اتّحاداً «دعيت إليه الهيئات النسائية في لبنان، وفي سنة ١٩٢٤ تحولت هذه الهيئة إلى منظمة مرخصة رسمياً تحت اسم «الاتحاد النسائي في سوريا ولبنان» برئاسة السيدة لبيبة ثابت»، تردّ السيدة إميلي فارس إبراهيم (إبراهيم، [د. ت.])، انطلاقة المجلس النسائي إلى سنة ١٩٤٣، أي السنة التي عبّرت فيها المرأة اللبنانية عن انتمائها إلى الوطن، واكتسبت هويتها كإنسان كامل من مشاركتها في المعركة من أجل الاستقلال.

ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف، فإن المجلس النسائي بصيغته الحالية اليوم، هو نتيجة موضوعية لتقاطع الظروف الموضوعية العالمية والمحلية التي أتاحت لهاتين الهيئتين أنْ تعلنا قيام اتحاد باسم «المجلس النسائي» كمنظمة «مستقلة»(٥) أتاح لها نضال مؤسسيها في معركة الاستقلال السياسي أنْ تتمتع بالقوة المعنوية التي أهلتها لكسب معركة مشاركة المرأة في الحياة السياسية سنة ١٩٥٣(٦).

على أنَّ الفهم السائد في تلك الفترة لمهام ووظائف الجمعيات النسائية حوّل المجلس إلى مظلة اتحادية للجمعيات الخيريّة وغيرها (مارش [وآخرون]، ٢٠٠١: ٧٤)، من دون أنْ يتوقف كثيراً أمام الالتباس الذي أحدثه هذا الفهم بين مساعدة المرأة وتنمية حاجاتها العملية، أو تقدّم المرأة وتحقيق حاجاتها الاستراتيجية.

ومعلوم ما للتمييز بين هذين المستويين من أثر في وضع المرأة وتغيير مكانتها في المجتمع، فالاحتياجات العملية بحسب كارولين موزر (مارش [وآخرون]، ٢٠٠١) تستجيب للأهداف القريبة، أي تلك التي تتناسب مع سياق اجتماعي محدد غالباً، كتوفير التعليم والرعاية الصحية، أو توفير كسب دخل إضافي للعائلة. هذه الاحتياجات العملية لا تشكل أي

---

(٥) وثائق المجلس النسائي اللبناني، النظام الداخلي، الفصل الأوّل؛ مهام المجلس وتأليفه.

(٦) للمزيد من التفاصيل حول تأسيس المجلس النسائي اللبناني، وكذلك حيثيات نضال المؤسسين من أجل نيل المرأة اللبنانية حقوقها السياسية، انظر: إبراهيم، **الحركة النسائية اللبنانية**، فصل «الانطلاقة»، وإيمان شمص شقير، **نساء في امرأة: سيرة لور مغيزل** (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٢).

تحدّ لتقسيم العمل القائم على أساس الجنس أو وضع النساء القانوني في المجتمع. وهي احتياجات إنسانية عامة، وتعتبر احتياجات خاصة بالترابط مع مسؤولية النساء عن تأمين أوضاع مناسبة للأسرة.

أما الاحتياجات الاستراتيجية، فهي تلك التي تمكّن النساء من إصلاح الخلل القائم في المساواة لجهة توزيع السلطة. والسبب في وجود احتياجات النساء الاستراتيجية يعود إلى تصنيف النساء في المقام الثاني بعد الرجل في المجتمع.

ويستطيع الملاحظ المتأمل أن يرى أنَّ الاحتياجات العملية شكلت ولا تزال الركن الأساسي في رؤية الحركة النسائية اللبنانية، وفي خطابها أيضاً، وهي بشكل أو بآخر تندرج في الرؤية التي صاغها قاسم أمين ورفاقه النهضويون في أوائل القرن العشرين.

كيف تجلت هذه الرؤية وما هي حدودها النظرية والعملية؟ وكيف انعكست في خطاب الحركات النسائية ونشاطها؟

٢ ـ حدود الرؤية

لم يكن باستطاعة الجمعيات اللبنانية التي تعاونت من أجل تشكيل المجلس النسائي سنة ١٩٥٢ أنْ تتخطى الأوضاع الاجتماعية الثقافية والسياسية التي كانت سائدة آنذاك، فالجمهورية اللبنانية التي استقلت حديثاً «كانت لا تزال في طور النمو، وكان عليها أنْ تقطع أشواطاً كبيرة في سلم التنمية الاقتصادية والاجتماعية» (كوثراني، ٢٠٠٣). وقد انعكست هذه الظروف في رؤية الحركة لدورها وأشكال تحرّكها. هكذا حدّد المجلس غاياته في الوثيقة التأسيسية الأولى بأنها «العمل في سبيل رقي المرأة وممارسة حقوقها وواجباتها وتقوية روح التضامن والاتحاد بين الهيئات النسائية»[٧]. أما في الفقرة (ج) من نظامه الأساسي، فقد دعا المجلس «إلى العمل لما فيه خير الفرد والمجتمع والمشاركة في الحياة العامة والسعي إلى إيصال المرأة إلى المواطنية الكاملة» (مغيزل، ١٩٩٩؛ معوض، ٢٠٠٣)[٨].

ولم تكن هذه الرؤية بعيدة عن منظومة القيم الثقافية السائدة آنذاك، فالحداثة والتحديث اللذان أصبحا هدفاً في حدّ ذاتهما يشترطان التعليم والعمل والمشاركة كعناصر أساسية في أية تنمية. وقد انعكست هذه الخيارات في البرامج والخطط، كما في الدساتير التي صاغتها الحكومات الاستقلالية وضمنتها في ما ضمنتها أفكارها الخاصة بتنمية المرأة عن طريق التعليم والعمل، بل إنّها ذهبت أبعد من ذلك في اعتبار المرأة أداة للتقدّم الاجتماعي.

وقد يكون من المفيد هنا أنْ نشير إلى أن هذه الرؤية لمسألة المرأة ارتبطت بوقائع اجتماعية أهمها: **أولاً**، انتشار الأمية في مجمل الشرق العربي، ومنها لبنان، وخاصة أمية النساء، وهذا ما أعطى مسألة التعليم أهمية كبرى في برامج جميع الحركات الاجتماعية

(٧) وثائق المجلس النسائي اللبناني، القانون الأساسي، المادة الثالثة، الفقرة أ.

(٨) انظر أيضاً: المصدر نفسه، الفقرة ج.

(أحزاب، نقابات، جمعيات أهلية ونسائية). **ثانياً**، غلبة التصورات التقليدية عن دور المرأة ووظيفتها الاجتماعية، وحصر هذه الأدوار في ما نسميه اليوم بالدور الإنجابي، أي وظيفتها كأم ومربية ومدبرة منزل. **وأخيراً**، سيادة تصور حول عمل المرأة كحاجة مادية، وليس كحاجة وجودية غايتها تحقيق ذاتية المرأة وتحقيق الاستقلالية المادية والوجودية لها.

هذه التصورات وما ينبني معها وعليها من أنظمة للقيم وأشكال للسلوك الاجتماعي نراها تتردد في الرؤى المختلفة للجمعيات النسائية القليلة التي واكبت عمل المجلس النسائي اللبناني من داخله أو من خارجه(٩).

والجدير بالذكر هنا أنَّ الجمعيات التي انضوت تحت مظلة المجلس النسائي في ذلك الوقت كانت عبر هذا الانضواء تعبّر عن الرغبة والإرادة في الانتماء الى هذا الوطن الذي نال استقلاله عام ١٩٤٣ أكثر من تعبيرها عن الانتماء الى القضية، أي قضية النساء. فالهيئتان، منظمة «التضامن النسائي» و«الاتحاد النسائي» قد اتحدتا بتأثيرات سياسية، وتحت تأثير الظروف التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، ودفعت بالأولويات الوطنية إلى الواجهة. وما يجب الإشارة إليه هو أن هذه الأولويات حملت معها الكثير من الأحلام التي شكلت طموحات الحركة النسائية: فالمساواة بين المواطنين التي شكلت جوهر الدستور اللبناني كانت كافية لتعبئة جهود اللبنانيات من أجل الاستقلال (شقير، ٢٠٠٢)، فشعار تحرير النساء معادل للحداثة في خطاب الحركات الوطنية، ومفردات الإصلاح الاجتماعي تعتبر إصلاح وضع المرأة إصلاحاً لأوضاع المجتمع، ولم تكن مطالب المرأة لتتجاوز هذه الإصلاحات (غريب، ١٩٨٨) التي طالبت بها باكراً رائدات العمل النسائي اللبناني.

لم تتوقف الحركة النسائية اللبنانية كثيراً أمام ما تضمنته قوانين الأحوال الشخصية وغيرها من القوانين من إجحاف بحق المرأة، الأمر الذي يؤدي إلى تعطيل مبدأ المساواة الذي يضمنه الدستور، فالمرأة اللبنانية في خمسينيّات القرن الماضي لم تجرؤ على طرح حريتها كشرط للمساواة.

ربما يفسر ذلك هذا السكوت أو حتّى هذا «الرضى» الذي مارسته الحركة النسائية لوقت ليس بقصير، ويفسر أيضاً استغراق هذه الحركة في مجالات العمل الخيري التطوعي الذي يخدم التصورات السائدة عن دور المرأة التقليدي كأم وزوجة وأهمية تفعيل هذا الدور. وكان لهذه التصورات أكبر الأثر في الاتجاهات العامة التي اخترقت الخطاب المعبّر عن النساء وقضاياهن. فما هي هذه الاتجاهات، وكيف تجلت في الخطاب؟

٣ ـ الخطاب

عندما نتكلم على خطاب الحركة النسائية اللبنانية، فنحن نحصره في ما تبنته وعبّرت عنه جمعيات جعلت من النساء وقضاياهن أساساً في بناء أهدافها وغاياتها، وأيضاً في

(٩) انظر على سبيل المثال لا الحصر: لجنة حقوق المرأة، القانون الأساسي.

توجيه نشاطاتها. وقد يكون من المفيد هنا التذكير بأنَّ الجمعيات التي سبقت تأسيس المجلس النسائي اللبناني، كانت معظمها جمعيات خيريّة تعنى بالاحتياجات العملية للمرأة، وتعمل في سبيل تحسين وضع المرأة داخل السياق التقليدي الذي يرعى تقاسم الأدوار بين المرأة والرجل (الخطيب، ١٩٨٤؛ إبراهيم، [د. ت.]).

لذلك لم يكن الخطاب الذي عبّر عن هموم المرأة وطموحاتها بعيداً عن الرؤية التي شكلتها هموم النساء، وهموم المرحلة التاريخية على حدّ سواء. ونستطيع أن نرى انعكاس هذه الرؤية في ترتيب أولويات الخطاب ومفرداته، فمفهوم «رقي المرأة» الذي أصبح جزءاً من خطاب الحركة النسائية منذ أربعينيّات القرن العشرين (وثائق المجلس النسائي اللبناني) مشتق من براديغم التقدّم الذي حملت لواءه حركات التحرر الوطنية والأحزاب السياسية، وهو يتعادل مع إعلان الاستقلال والهوية الوطنية. والخطاب الوطني لم يتوان عن استخدام قضايا النساء كجزء لا يتجزأ من الدعوة إلى الحداثة والتنمية الوطنية المستقلة.

وفي الحالة اللبنانية، كان الكلام على «رقي المرأة» كهدف أساسي في سياق أهداف المجلس النسائي متعادلاً مع «تقوية روح الاتحاد والتضامن بين الهيئات النسائية». وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الترتيب لمفردات الخطاب قد حافظ على توازنه الموضوعي بين الخاص والعام، أو بين هموم المرأة وهموم الوطن، حتّى في المرحلة الثانية التي عبرت إليها الحركة النسائية في السبعينيّات.

لقد اكتفت لجنة حقوق المرأة اللبنانية، وهي جمعية تأسست سنة ١٩٤٧ متكئة على تراث الحزب الشيوعي اللبناني والفكر الماركسي اللينيني، أيضاً بخطاب عمومي حول «رفع مستوى المرأة اللبنانية اجتماعياً وثقافياً وسياسياً»[(١٠)].

ويظهر الخطاب المعبّر عند النساء الذي يتردد في جوانب كتب السير والمذكرات (لور مغيزل، وزاهية قدروة) أو الكتب التي أرّخت للحركة النسائية، مهما كان موقفها من هذا التأريخ، فتظهر هذه الكتب مقدار التداخل المعقد بين الهوية الوطنية والهوية الأنثوية. إن ذاكرة المؤسسين لهذا المجلس، تحمل تفاصيل مشاركة المرأة اللبنانية في معركة الاستقلال الوطني، والدور الذي أدته النساء يظهر في الارتباط الموضوعي الذي أملته ظروف الاستقلال بين مشاركة المرأة في معركة الاستقلال ونيلها حقوقها السياسية (مغيزل، ١٩٩٩)[(١١)] أسوة بالمواطنين الرجال. إن المساواة بين جميع المواطنين، وتنمية المجتمع ثقافياً واجتماعياً، والاستقلال السياسي الوطني كانت جميعها مفردات لخطاب الحركات السياسية في مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال وبناء الدولة الوطنية (كوثراني، ٢٠٠٣).

لم يتغير شكل الخطاب الذي حملته المرأة كثيراً بعد الاستقلال. لقد استكانت المرأة

---

(١٠) وثائق لجنة حقوق المرأة اللبنانية، «محطات على طريق النضال من أجل المساواة والحرية والديمقراطية والسلام، ١٩٤٧ ـ ١٩٨٧،» ص ٢٥.

(١١) يظهر عند لور مغيزل عدد الوثائق التي يتم تناولها مع الحكومة اللبنانية.

إلى ما تحقق وانتظرت كما غيرها من المواطنين في لبنان والعالم الثالث كلّه أنْ تحقق الدولة الوطنية المستقلة أحلامها، لكن كان دون ذلك عوائق وعقبات زادتها تعقيداً التطورات الإقليمية الخطيرة التي انتهت بهزيمة عام ١٩٦٧.

رابعاً: المرحلة الثانية، المراوحة

تعرّض لبنان كما غيره من بلاد المنطقة لرياح التغيير التي هزّت المنطقة العربية بعد هزيمة عام ١٩٦٧، تلك الهزيمة التي عرّت بشكل كامل الادعاءات المختلفة للأنظمة القومية حول مسائل التنمية والتحديث والاستعداد لخوض المعركة الفاصلة في الصراع العربي ـ الإسرائيلي واسترداد فلسطين. ولبنان هذا البلد الصغير الذي حافظ على نظام سياسي ليبرالي شبه فريد في منطقة تسيطر عليها أنظمة جمهورية وملكية توتاليتارية، تحول فجأة إلى مختبر للحركات السياسية والقومية التي وجدت فيه مساحة للتعبير الحر لم تكن لتجدها في أي بلد آخر. وقد أدّى ذلك إلى ازدهار ثقافي وسياسي واتّساع مذهل في مساحة النقد والاعتراض. وقد طاول هذا النقد جميع المقولات النظرية والممارسات العملية للحركات السياسية، ولم تكن الجمعيات النسائية بمعزل عن هذا الاختبار.

لقد أدّى الفشل العسكري واليأس إلى ارتباك فكري وانشقاقات داخل الأحزاب السياسية. وعلى قاعدة هذا النقد ومعه نستطيع أنْ ننظر إلى الانشقاقات داخل الحركات النسائية بالتوازي مع الانشقاقات داخل الحركات السياسية. هكذا ظهر إلى الوجود التجمّع النسائي الديمقراطي سنة ١٩٧٦ بالتوازي مع الانشقاق الذي حصل داخل الحركة الشيوعية اللبنانية، كما إنَّ الاتحاد النسائي التقدّمي استمد وجوده وحركته من قوة وفاعلية الحزب التقدّمي الاشتراكي، وليس من الصعب علينا أنْ نلاحظ أن جمعية النهضة النسائية كانت ولا تزال في علاقة عضوية مع الحزب القومي السوري.

والملاحظ أنَّ الأحزاب السياسية في لبنان أنشأت لجانها النسائية في خطوة أولى وجعلتها جزءاً من الأحزاب نفسها، ثمّ ما لبثت أن حولتها إلى منظمات جماهيرية تعتمد عليها عند الحاجة، وما لبثت هذه الحاجة أن ظهرت إلى الوجود، فالحرب اللبنانية التي بدأت تتجمع عناصرها بعد هزيمة عام ١٩٦٧ واختلال التوازن السياسي والعسكري بعد دخول الفلسطينيين إليه بأعداد كبيرة، كانت أداة تحويل رئيسيّة لبنية الحركات الاجتماعية والمنظمات نفسها وتفعيل أدوارها.

هكذا اكتسبت حركات الطلاب والحركات النقابية دوراً أكبر في تحديد السياسات، بما فيها السياسية والاجتماعية، في لبنان، وقد نشأت بالتلازم معها وفي السياق عينه جمعيات نسائية كان لها دور فاعل في الحركة النسائية نفسها. ونستطيع أنْ نذكر، على سبيل المثال، لجنة حقوق المرأة اللبنانية التي نالت ترخيصها في ٥ آذار/مارس ١٩٧٠، وتجمّع النسائي الديمقراطي الذي تأسس سنة ١٩٧٦، وكذلك الاتحاد النسائي التقدّمي الذي أصبح منظمة مرخصة سنة ١٩٨٠.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنَّ الاقتصار على ذكر هذه المنظمات لا يلغي وجود

منظمات أخرى، لكن تأثيرها لم يظهر في سياق الحركات النسائية اللبنانية الذي يرتبط بالسياق الموضوعي الذي فرضته الحرب اللبنانية وما حملته من اضطرابات ومآس غيّرت من وجهة عمل هذه المنظمات، كما أثرت تأثيراً بالغاً في دور وفعالية المجلس النسائي اللبناني.

خامساً: رؤية أخرى أو مراوحة نظرية

لو راجعنا القوانين الأساسية للمنظمات النسائية التي استطاعت أنْ تتشكل رسمياً، أي بموجب علم وخبر، كما هي قاعدة الترخيص في لبنان، لوجدنا أنّها تستمد رؤيتها للمرأة من مرجعين: **الأوّل** هو مرجعيّة الحداثة التي تجعل من مفهوم التقدّم ركناً أساسياً في عملية التغيير الاجتماعي، و**الثانية** هي المرجعيّة الوطنية التي تركز على الاستقلال الوطني وتدمج بين الاستقلال والتنمية. إن لجنة حقوق المرأة تختصر الغاية من تأسيسها: «بالدفاع عن حقوق المرأة في المدينة والريف، والعناية بالطفولة ورعايتها، والعمل على تعزيز استقلال لبنان وسيادته»[١٢]. أما التجمّع النسائي الديمقراطي، «فقد اختصر غاياته برفع مستوى المرأة اللبنانية معنوياً واجتماعياً وإنماء الشعور الوطني لديها بهدف تعزيز استقلال ووحدة لبنان»[١٣]. ويشترك الاتحاد النسائي التقدّمي مع غيره من المنظمات في غاياته حول المرأة والوطن، فهو يهدف إلى رفع مستوى المرأة ثقافياً واجتماعياً.

هل يعني ذلك أن رؤية المرأة وقضاياها لم تتغير ما بين خمسينيّات وسبعينيّات القرن العشرين؟ قد يكون الجواب هنا: «نعم» و«لا». هو نعم بمعنى أنّ تغيّرات أساسية قد طرأت على الرؤية بالتوازن مع ما حصل من تغيرات في رؤية الحركات السياسية المختلفة، وخاصة أن فكّ الارتباط الذي فرضته استعدادات الحرب وظروفها سقط مجدداً تحت تأثير التوسع في دوائر الحرب واجتياح إسرائيل للبنان سنة ١٩٨٢؛ وهو لا بمعنى أنَّ الحرب بدّلت أولويات الحركات السياسية والاجتماعية كلها، وأن انصراف الجهود إلى العمل العسكري خلال الحرب قد غيّر في اهتمامات المنظمات النسائية. إن الحفاظ على الحياة والمساعدة على تخفيف الآلام أعادت الحركة النسائية إلى وظائف رعوية كانت قد بدأت تتخلى عنها. ولم يقتصر تأثير الحرب على ذلك، بل إنَّ الانقسامات الطائفية أدت إلى تعطيل عمل المجلس النسائي كقوة معنوية اتحادية قامت على مبدأي التضامن والوحدة اللذين أرست دعائمهما معركة الاستقلال الوطني. هكذا، راوحت رؤية الحركة النسائية مكانها، فلم تتأثر كثيراً بالدعوات التي أطلقتها المؤتمرات العالمية للمرأة (مؤتمرات مكسيكو وكوبنهاغن ونيروبي). لقد كان على المرأة اللبنانية أنْ تنتظر حلول السلام، وبداية التحضير لمؤتمر بيجين حتّى تستعيد المبادرة في إعادة التفكير بأشكال عملها وبناء رؤية جديدة.

---

(١٢) لجنة حقوق المرأة، القانون الأساسي، المادة الثانية (١٩٩٨).

(١٣) التجمّع النسائي الديمقراطي، النظام الأساسي، المادة الرابعة.

لم يتغير خطاب الحركات النسائية كثيراً في هذه المرحلة، فالرؤية التي تجمدت عند حدود الدمج بين الهوية الأنثوية والهوية الوطنية انعكست في الخطاب، ولم يستطع الخطاب المعبّر عن النساء في هذه المرحلة أنْ يزيح عن كاهله عبء السياسي، وقد تجلى ذلك في مفردات الخطاب وترتيب أولوياته المختلفة، ومع أنّ تغيرات جوهرية قد طرأت على الخطاب السياسي، خاصة بعد عام ١٩٨٢ وخروج الفلسطينيين من لبنان، الا أنَّ الخطاب المعبّر عن المرأة ظلّ على ما كان عليه. لقد استطاعت الحركات السياسية في رأينا أنْ تصادر عمل ونشاط الحركات الاجتماعية بما فيها الحركات النسائية، وجعلت من أولوياتها السياسية أولويات للحركات الاجتماعية. إن مفهوم التحرير مثلاً، أي تحرير جنوب لبنان من الاحتلال الإسرائيلي، أصبح جزءاً من خطاب الحركات النسائية. وقد نشرت مجلة **قضايا المرأة**، التي تصدر عن لجنة حقوق المرأة اللبنانية، عدداً خاصاً عن المؤتمرات التي عقدت بعد الاجتياح الإسرائيلي، وكانت العناوين معبّرة عن سيادة السياسي على ما عداه، فاختيار عنوان «دور المواطنة في مغامرة الإنقاذ» لم يكن من دون دلالة خاصة. كما إنّه إذا تأملنا في أسماء النساء اللواتي توالين على الكلام، وفي مضمون الخطب التي ألقيت، نستطيع أن نرى بوضوح حجم المأزق الذي كان خطاب الحركة النسائية يتأرجح داخله[(١٤)].

وإذا كان من المفيد أنْ نشير إلى أننا نوسع معنى الخطاب خارج حدود الوثائق الصادرة عن الحركات النسائية نحو الكتابات المختلفة المعبّرة عن النساء أو اللواتي تميزن منهن، فإننا نشير هنا إلى أنَّ الحرب قد أثرت تأثيراً بالغاً في موضوعات البحث الاجتماعي والتحليلي، فاستبعدت الموضوعات الخصوصية المتعلّقة بقضايا النساء لصالح الموضوعات السياسية المتعلّقة بالمقاومة والتحرير، والمرأة التي لم تستطع تغيير أولويات المجتمع في زمن السلم لن تستطيع تغيير أولوياته في زمن الحرب. هكذا ظلّ الخطاب يعيد تكرار مقولات سابقة حول تعليم المرأة وخروجها الى العمل، مضيفاً إليها الهوية الوطنية التي تستمد قوتها من عناصر الواقع المتفجر.

سادساً: المرحلة الثالثة، محاولات التغيير

نؤرخ للمرحلة الثالثة بتوقف الحرب اللبنانية وبدء مرحلة السلام، ذلك لأن الثمانينيّات التي شهدت تطورات عميقة وتحولات استراتيجية كبيرة في المستوى العالمي لم يستفد منها لبنان الذي كان لا يزال يرزح تحت وطأة حرب أهلية دامية واحتلال إسرائيلي مدمر. لكن هذه التغيّرات وما لحقها من تطورات دراماتيكية في المنطقة العربية في التسعينيّات، أدّت إلى توقف الحرب اللبنانية نتيجة لتوافق داخلي فرضته ظروف إقليمية وعالمية بالغة الدقة.

ولا نجد من المفيد أو الضروري التوسع في وصف هذه الظروف التي كتب عنها الكثير، بل يكفي أنْ نشير إلى أنَّ التحولات لم تكن في السياسة فقط، إذ أدّى انهيار الاتحاد

(١٤) «مؤتمرات لبنانية،» **قضايا المرأة** (لجنة حقوق المرأة العربية).

السوفياتي والمنظومة الاشتراكية إلى تراجع الفكر السياسي المواكب للتجربة، لأن أدوات التحليل النظرية وأشكال الانتظام الاجتماعي فقدت مصداقيتها، فالانتظام والالتزام في الأحزاب السياسية لم يعد أمراً مغرياً، كما إنَّ التحليل الكلي لقضايا التغيير لم يعد مناسباً في ظلّ صعود منظومات فكرية أخرى، أعطت حيزاً واسعاً للقضايا الجزئية وقدمت أشكالاً أخرى للانتظام الاجتماعي. وقد أخذت الحركات الاجتماعية الجديدة (حركات البيئة، والشباب، والنساء) مكانها على مبنى الخريطة الاجتماعية، وأصبحت تعبّر عن ضرورة موضوعية في زمن ينتقل من عالم مدوّل إلى عالم معولم. ولا نستطيع النظر إلى المرحلة الثالثة من دون الأخذ في الاعتبار هذه التغيّرات التي أعطت المنظمات النسائية أهمية ملائمة للتوقعات المنتظرة في ظلّ عالم يتغير، ومنحتها شرعية تمثيلية أسست للمحاولات الجديدة التي تبنتها الحركة النسائية اللبنانية.

لقد كان الإعلان عن المؤتمر العالمي الرابع للمرأة هو الحدث الأبرز في هذه التغيّرات وفي سلسلة من القمم والمؤتمرات العالمية التي قادتها الأمم المتحدة باعتبارها إعلانات مظهرة للتغيّرات التي تقود نحو نظام عالمي جديد. ولا تتوقف أهمية المؤتمر العالمي الرابع على جدة الأهداف التي حدّدها لنفسه (انظر الوثيقة الأساسية)، بل في عملية التحضير التي أعدت لها مؤسسات الأمم المتحدة بعناية فائقة، وفي الحملة الإعلامية التي رافقت تحضير المؤتمر وانعقاده.

لقد استطاعت التحضيرات التي رافقت المؤتمر أن تضع قضايا النساء، وخاصة قضايا المشاركة والتمكين في دائرة الضوء، وهيأت المناخ المناسب لإعادة نظر جذرية في رؤية المرأة لنفسها وفي توقعات المجتمع منها، كما ساهمت في تطوير أشكال التحالفات التي بدأت تأخذ مكانها داخل الحركة النسائية.

وقد يكون مفيداً الإشارة هنا إلى عودة المجلس النسائي إلى العمل متحداً، بعد أنْ كان قد تعرض للشلل والانقسام خلال فترة الحرب الأهلية، كما إنَّ التصدّي للتحضير لمؤتمر بيجين وإعلان المجلس النسائي مبادرته في تشكيل لجنة موسعة تضم إلى جانب الهيئات النسائية قطاعات واسعة من المجتمع المدني (اللجنة الأهلية للتحضير، والمشاركة في مؤتمر بيجين) ساهمت في نقل قضايا النساء من داخل الغرف المغلقة التي كانت تشكلها الجمعيات إلى الفضاء الواسع الذي ضمّ منظمات المجتمع المدني (أحزاباً، ونقابات، ونوادي) والخبراء الباحثين أيضاً. وقد انعكست هذه الخطوة إيجاباً على المناخ العام المحيط بالمرأة، وكانت الاستجابات المتتالية من جانب السلطات السياسية لمطالب الحركات النسائية المدعومة من مؤسسات ومنظمات الأمم المتحدة ووكالاتها الدولية إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في تاريخ هذه الحركة. إن الاعتراف بأهلية المرأة للشهادة، وأهلية المرأة المتزوجة لممارسة التجارة وعقود التأمين على الحياة، والمصادقة على اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة سنة ١٩٩٦ مع كلّ التحفظات التي تضمنتها هذه المصادقة، وكذلك إنشاء الهيئة الوطنية لشؤون المرأة، جميعها خطوات ربما لا تكون على المستوى المطلوب، لكنّها كانت استجابات لهذا المناخ الذي أعطى المطالب زخماً غير

معهود في الحياة الاجتماعية اللبنانية (اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة [وآخرون]، ١٩٩٩أ). على أنَّ الأكثر أهمية هنا هو التغيرات الأساسية التي لحقت في الرؤية والخطاب اللذين أسسا لوعي آخر ستظهر بوادره في العلاقة الجديدة بين البحث الاجتماعي وقضايا النساء.

١ ـ الرؤية الجديدة، محاولة لاختراق التقليد

لم يكن من السهل أنْ تفكّر اللجنة الأهلية للتحضير والمشاركة في مؤتمر بيجين ببناء استراتيجية للحركة النسائية لولا البيئة المساندة التي أوجدها مؤتمر بيجين، كما إنَّ الدعم المعنوي والمادي للمنظمات الدولية قد ساعد كثيراً في دفع الدوائر الرسمية الى التعاون مع المنظمات غير الحكومية، والضغط من أجل بلورة استراتيجيا للمرأة اللبنانية لأول مرة في تاريخ الحركة النسائية. لقد تشكلت سنة ١٩٩٦ اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة بعد مؤتمر بيجين في نطاق مشاركتها في ذلك المؤتمر، ولم تكن المنطلقات النظرية لهذه اللجنة سوى انعكاس لإعلان بيجين نفسه، ولتوق المرأة اللبنانية الى المساواة والعدالة. لقد نصت الوثيقة الأساسية للجنة على أهدافها كالآتي: رفع مستوى الوعي لدى النساء بحقوقهن؛ العمل على تطوير مشاركة النساء في جميع المجالات على مستوى الوطن؛ تعزيز القيم التي تحترم حقوق الإنسان، ومن ضمنها حقوق المرأة.

وقد نلاحظ هنا التغيّر في استخدام المفردات المعبرة عن القضايا الجديدة التي فرضتها الأفكار التي واكبت المؤتمرات المختلفة في تسعينيّات القرن الماضي.

وقد تشكلت جمعيات أخرى تستهدف المرأة مباشرة، كالهيئة اللبنانية لمناهضة العنف، وجميعها استمدت أهدافها ووسائلها من ذلك الجديد الذي حملته رياح التغيير في رؤية المرأة لدورها ورؤية المجتمع لها.

وقد عملت المنظمات غير الحكومية جميعها مع اللجنة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية على صياغة الاستراتيجيا الوطنية. وتستمد هذه الاستراتيجيا أهميتها من عنصرين أساسيين: **الأول** هو أنها ثمرة لنقاش واسع بين منظمات المجتمع المدني والهيئة الوطنية التي شكلتها السلطة التنفيذية اللبنانية كآلية تطبيقية لإعلان بيجين الذي صدر في نهاية المؤتمر الرابع للمرأة سنة ١٩٩٥[١٥]. أما العنصر **الثاني** فهو تجاوز هذه الاستراتيجيا الرؤية التاريخية للحركة النسائية اللبنانية، فلأول مرة في تاريخ هذه الحركة تصبح المساواة التامة بنداً رئيسياً في خطابها، وعندما نقول «المساواة»، فنحن نشير إلى قوانين الأحوال الشخصية، أو قانون الجنسية، أو بعض مواد قانون العقوبات[١٦].

---

(١٥) انظر: «إعلان ومنهاج عمل بيجين؛» «الإعلان السياسي،» و«الوثيقة الختامية،» أوراق قدمت إلى: مؤتمر بيجين الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٢.

(١٦) اللجنة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية واللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة، «الاستراتجية الوطنية للمرأة اللبنانية،» (١٩٩٧).

وكان من أهداف هذه الاستراتيجيا ما يلي:

ـ تحقيق المساواة التامة بين الرجل والمرأة، وذلك في التشريعات المدنية كافة التي تنظم العلاقات الاجتماعية على مختلف المستويات وفي كلّ الميادين.

ـ اعتبار حقوق المرأة الإنسان جزءاً لا يتجزأ من حقوق الإنسان التي تنصّ عليها الشرعية الدولية لحقوق الإنسان، والتي تنصّ عليها أحكام الدستور اللبناني.

ـ ضمان حصول المرأة على السبل المألوفة والمستدامة في العيش الكريم.

ـ تمكين المرأة من خلال تعزيز إمكاناتها وتنمية قدراتها للإفادة من المساواة في الفرص.

ـ زيادة حجم مشاركة المرأة في هياكل السلطة وصنع القرار بصورة مطردة على مختلف المستويات وفي مختلف الميادين[١٧].

ـ تعميم مشروعية المساواة بين الرجل والمرأة في الثقافة الاجتماعية وفي أنماط السلوك في مختلف الميادين[١٨].

وإذا كانت المساواة هي الكلمة المفتاح التي ركزت عليها الرؤية العالمية للمرأة (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ١٩٩٥: ٢٣)، فإن الرؤية الجديدة للمرأة اللبنانية قد تأسست على حقوق لا تزال منقوصة بالنسبة الى المرأة، وخاصة في المجالات التي تحفّظ عليها لبنان عندما أبرم «وثيقة إلغاء جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة». وعلى الرغم من خلو الاستراتيجيا من المطالبة بتغيير قوانين الأحوال الشخصية نظراً الى صدورها عن موقع رسمي (الهيئة الوطنية لشؤون المرأة)، بالإضافة إلى اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة، الا أنَّ المطالبة بتغيير القوانين وإلغاء التمييز ضدّ المرأة أصبح جزءاً لا يتجزأ من الخطاب المعلن للحركة النسائية.

٢ ـ الاتجاهات الجديدة للخطاب

عندما نتحدث عن الحركة النسائية، فإن التعميم يغفل الفروقات بين هيئة وأخرى. على أنَّ البارز هنا هو الموقع الذي بدأت تحتله مسألة القانون المدني والسجال الهادئ والمتوتر[١٩] في بعض الأحيان الذي بدأ يشقّ طريقه إلى التداول. والاهتمام بمسألة الحقوق تتجاوز هنا الخطاب البلاغي عن حقوق النساء. إن توالي الكلام عن الحقوق: حقّ المرأة في المشاركة في إدارة الشأن العام، وحقها في المشاركة في الحياة السياسية، أصبح إحدى المفردات الضرورية في خطاب المنظمات غير الحكومية، وفي خطاب

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) إشارة إلى القانون المدني الذي اقترحه الرئيس السابق الياس الهراوي، وأثار عاصفة سياسية عنيفة ما لبثت أنْ تحولت إلى صخب وسجال ديني ومذهبي.

الجمعيات النسائية، وأيضاً في خطاب الأحزاب السياسية الموجهة للنساء. ونستطيع أنْ نقول هنا إنَّ الخطاب تحول من خطاب قائم على حقّ المرأة في الاستفادة من التنمية، أي حقها في التعليم والعمل والصحة، إلى خطاب قائم على حقها في إنشاء الحق، أي حقها في أنْ تشارك في رسم السياسات وتخطيطها وتنفيذها. والجدة هنا تكمن في الانتقال من خطاب الاحتياجات العملية إلى خطاب الاحتياجات الاستراتيجية التي تتعلق بالمكانة والدور.

أهمية هذا الانتقال في الخطاب هو في الربط المباشر ما بين احتياجات المرأة العملية والاستراتيجية، أي بين إمكانياتها وقدراتها، وبين موقعها ومكانتها في المجتمع. وقد انعكس ذلك في استخدام مباشر لمفاهيم جديدة كانت حتّى الأمس القريب بعيدة عن التداول في ميادين البحث الاجتماعي نفسه، ولا نستطيع أنْ نغفل هنا تزايد عدد المهتمين بقضايا النساء، وخاصة من النساء، وعدد الأبحاث التي بدأت تهتم بحياة النساء وبتفاصيل حياتهن وقضاياهن اليومية. إن أسماء كأنيسة الأمين، ودلال البزري، ومنى فياض، وفادية كيوان، ونجوى حمادة، وفاديا حطيط، وعايدة جوهري، وجين مقدسي، وأمان شعراني، وسعاد جوزف، وكذلك أسماء عدد من الباحثين الرجال، قد أعادت الاعتبار الى الدراسات التي تتحدث عن قضايا النساء باعتبارها إشكاليات اجتماعية تنموية، فاهتم هؤلاء الباحثون بمشاركتها وبمكانتها في مجتمع أبوي يختفي تحت واجهة من الحداثوية الشكلية، كما اهتموا بدراسة العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة التي سببتها رؤية ثقافية تاريخية لا بدّ من إعادة النظر فيها، وتأسيس رؤية أخرى قائمة على أساس النوع الاجتماعي (الجندر) (يونيفيم، ٢٠٠١) [٢٠]. على أنّ تنامي الخطاب الجديد عن المرأة ظلّ هامشياً في كلّ تدبير داخل البنى الطائفية اللبنانية، ولم تستطع الحركة النسائية أنْ تؤدي دورها الموعود في عمليات التغيير الاجتماعي، فهي وإن حملت بعض عناصر الحركات الاجتماعية لجهة التنظيم والأهداف، إلا أنّها ظلت تشكو من عدم القدرة على العمل في ظلّ ظروف محلية وإقليمية لا تتيح فرصاً كبيرة للفعل الاجتماعي.

خاتمــة: مستقبل الحركة النسائية اللبنانية

الحديث عن مستقبل الحركة النسائية اللبنانية يحمل معه شجون الماضي، والماضي لا يقدم الكثير من الدعم، فمائة سنة أو تزيد لم تسفر عن تغيّر نوعي في موقع النساء وفي مكانتهن في المجتمع اللبناني.

صحيح أنَّ المرأة اللبنانية قد قطعت أشواطاً كبيرة بين الأمس واليوم، لكنّها لم تستطع

(٢٠) نعني بـ «النوع الاجتماعي»: عملية دراسة العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع، وتسمى هذه العلاقة «علاقة النوع الاجتماعي» وتحددها وتحكمها عوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية عن طريق تأثيرها في قيمة العمل في الأدوار الإنجابية والإنتاجية والتنظيمية التي تقوم بها المرأة والرجل.

منذ بدايات القرن وحتّى اليوم أنْ ترفع سقف مطالبها لتطال الكينونة نفسها، ولم ترتفع الحركات النسائية إلى مستوى الوعي اللازم لإدراك مطالب الكينونة. إن الكينونة تفرض الوجود الاجتماعي المستقل، والوجود الاجتماعي المستقل له شروط عينية في المكانة والدور، وشروط ثقافية قائمة في الوعي والضرورة. والنساء اللبنانيات لم يستطعن أنْ يحققن الكثير من هذين الشرطين، فالمكانة والدور جوهر الدعوة إلى التغيير اليوم لا يزالان في طور الإمكان، وهما يستلزمان الكثير من العمل والجهد للتوصل إلى تحقيقها، والوعي والضرورة شرطهما في الزمن الراهن ليس التعليم فقط، أو التعليم والعمل وحدهما، وليس التربية العقلية والنفسية والجسدية، كما كان يقول قاسم أمين، بل الخضوع للتجربة في حدودها القصوى التي تكفلها الحرية. كيف ستواجه الحركة النسائية ذلك؟

هل ستواجهه من ذلك التراث المتناثر الذي خلفته الحركة النسائية اللبنانية، الأمر الذي جعل مطالبها امتداداً للمطالب القديمة ذاتها التي صاغها قاسم أمين، أو من القطيعة مع هذا التراث مهما كان عظيماً، والالتفات إلى الجديد الذي ينبني في إطار التغيرات التي حدثت في إمكانيات المرأة وطاقاتها؟

لم يتأخر الردّ كثيراً على هذه الأسئلة، فقد تداعت هيئات نسائية ومنظمات حقوقية ومراكز أبحاث وقطاعات نقابية لتشكيل «الشبكة النسائية اللبنانية»، وكانت الدعوة استجابة لِكُلّ الاحتياجات التي فرضتها التغيّرات الإيجابية التي لحقت بالمرأة وإمكانياتها وقدراتها، كما إنّها كانت استجابة للتحديات التي تواجه المجتمع اللبناني، والتي تفرض على النساء والرجال معاً التفكير الجدي لمواءمة الخطاب المعبّر عن النساء مع ما يتمتعن به من إمكانيات، وتحويل هذا الخطاب إلى جزء أساسي من خطاب التغيير الذي تسعى إليه الحركات الاجتماعية المنظمة والقوى الفاعلة في المجتمع.

وكما في كلّ الحركات الجديدة، فإن رؤية جديدة لـ «المساواة الكاملة» قد تشكلت، وذلك في سياق تقييم شامل حول الجهود التي بذلتها الحركة النسائية من أجل تطبيق المساواة. والمساواة التي تنادي بها الشبكة قائمة على دعائم ثلاث: **الأولى**، تبني المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة كمفهوم أساسي؛ **الثانية**، إزالة التفاوتات السائدة بين الرجل والمرأة حتّى الآن؛ أما **الثالثة** فهي تهيئة بنية تمكينية لكي تزدهر إمكانات الرجال والنساء المنتجة والخلاقة.

وليست هذه الرؤية سوى نتيجة منطقية لسنوات التحول والجهد الذي بذلته الحركة النسائية من أجل تعميم خطاب المساواة وتجاوز المعوقات المتعلّقة بقضايا الأحوال الشخصية التي كانت تقف حجر عثرة في سبيل المساواة الكاملة.

وإذا كانت هذه الرؤية قد أثارت بعض الردود المتحفظة في أوساط حركات نسائية محددة، فإن الانطلاق باتجاه خطاب آخر عن المرأة ولها يلحظ تجديد المطالب والأهداف قد بدأ بالفعل. ولا بدّ من أنْ نلاحظ هنا أنَّ التقاطعات مع الدعوات الى التغيير التي أرساها **تقرير التنمية العربية الإنسانية** قد بدأت تأخذ مداها. وما تحقق الآن في المغرب، والبارحة في مصر، لا بدّ من أنْ يساهم مساهمة أساسية في فتح كوّة في

الجدار السميك الذي يحيط بما أسميه «حياة النساء ووجودهن المستقل».

لقد افتتح القرن الحادي والعشرون مرحلة جديدة من التحديات التي تواجه شعوب العالم كلّه، ولن نستطيع نحن العرب مواجهة التحديات الا بتجديد رؤانا الثقافية وتحسين فاعلية حركاتنا الاجتماعية ذاتها، وهو ما تحاول الحركة النسائية أنْ تجيب عنه، فهل تقدر؟ □

المراجــع

إبراهيم، إميلي فارس ([د. ت.]). **الحركة النسائية اللبنانية**. بيروت: دار الثقافة.

أبو لغد، ليلى (محرر) (١٩٩٩). **الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط**. ترجمة عبد الحكيم حسان [وآخرون]. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ٣٢١ ص. (المشروع القومي للترجمة؛ ١٢٠)

«الاستراتيجية الوطنية اللبنانية.» اللجنة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية، اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة. ١٩٩٧.

«إعلان ومنهاج عمل بيجين.» (مؤتمر بيجين، الأمم المتحدة، نيويورك، ٢٠٠٢).

أنطونيوس، جورج (١٩٨٠). **يقظة العرب**. ط ٦. بيروت: دار العلم للملايين.

بارون، بث (١٩٩٩). **النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة**. ترجمة لميس النقاش. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ٣٤٢ ص. (المشروع القومي للترجمة؛ ١١٨)

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (١٩٩٥). **تقرير التنمية البشرية، ١٩٩٥: نوع الجنس والتنمية البشرية**. نيويورك: البرنامج.

بودون، ر. وف. بوريكو (١٩٨٦). **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**. ترجمة سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

الخطيب، حنيفة (١٩٨٤). **تاريخ تطور الحركة النسائية في لبنان وارتباطها بالعالم العربي ١٨٠٠ ـ ١٩٧٥**. بيروت: دار الحداثة. ٢٢٧ ص.

شرابي، هشام (٢٠٠٠). **النقد الحضاري لواقع المجتمع العربي المعاصر**. ط ٣. بيروت: دار نلسن. ٢٦٣ ص.

شرف الدين، فهمية (٢٠٠٢). **أصل واحد وصور كثيرة: ثقافة العنف ضد المرأة في لبنان: (دراسة)**. بيروت: دار الفارابي. ١٥٩ ص.

شرف الدين، فهمية (٢٠٠٣). **كيف نقرأ الحركات النسائية العربية: قراءة استطلاعية**. بيروت: الإسكوا.

شرف الدين، فهمية (٢٠٠٤). «المشاركة السياسية للمرأة اللبنانية.» ورقة قدمت إلى: **المشاركة السياسية للمرأة العربية، تحديات أمام التكريس الفعلي للمواطنة: دراسات ميدانية في أحد عشر بلداً عربياً** (ندوة). تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان.

شقير، إيمان شمص (٢٠٠٢). **نساء في امرأة: سيرة لور مغيزل.** بيروت: دار النهار للنشر.

صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (يونيفيم) (٢٠٠١). **مفهوم النوع الاجتماعي** (الوحدة الأولى). [د. م.]: الصندوق.

غامبل، سارة (٢٠٠٢). **النسوية وما بعد النسوية.** ترجمة حمد الشامي. [القاهرة]: المجلس الأعلى للثقافة.

غريب، روز (١٩٨٨). **أضواء على الحركة النسائية المعاصرة: مقالات ودراسات.** بيروت: كلية بيروت الجامعية، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي.

غريب، روز (١٩٩٢). **أضواء على الحركة النسائية اللبنانية.** بيروت: كلية بيروت الجامعية، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي.

كوثراني، وجيه (٢٠٠٣). «موقع العشرينات في مسار التحولات العربية من منظور التأريخ للمدى الطويل.» ورقة قدمت إلى: **النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية** (مؤتمر). إعداد وتحرير حسين سعيد المقدسي [وآخرون]. بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات؛ المركز الثقافي العربي.

كوران، إلكا (٢٠٠٢). «النسوية والعالم النامي.» في: سارة غامبل. **النسوية وما بعد النسوية.** ترجمة حمد الشامي. [القاهرة]: المجلس الأعلى للثقافة.

اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة [وآخرون] (١٩٩٩أ). «التقرير الوطني للمنظمات غير الحكومية في لبنان عن تنفيذ عمل منهاج بيجين».

اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة [وآخرون] (١٩٩٩ب). **تقرير الظل عن التقدم المحرز في تطبيق اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة في لبنان.** [د. م.]: اللجنة.

لجنة حقوق المرأة اللبنانية. «محطات على طريق النضال من أجل المساواة والحرية والديمقراطية والسلام، ١٩٤٧ ــ ١٩٨٧».

مارش، كانديرا [وآخرون] (٢٠٠١). **دليل على أطر التحليل الجندري.** ترجمة ريما فواز الحسيني. بيروت: مركز الأبحاث والتدريب حول قضايا التنمية.

معوض، يوسف (٢٠٠٣). «واحد لم تنتظر... مود فرج الله، التفرنج والاحتشام.» ورقة قدمت إلى: **النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية** (مؤتمر). إعداد وتحرير حسين سعيد المقدسي [وآخرون]. بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات؛ المركز الثقافي العربي.

مغيزل، لور (١٩٩٩). **نصف قرن من أجل المساواة.** بيروت: مؤسسة جوزيف ولور مغيزل.

ميثاق الاتحاد النسائي التقدّمي.

إشكاليات الوطني والإثني/المذهبي في العراق

فالح عبد الجبار
سوسيولوجي عراقي،
ومدير المعهد العراقي للدراسات الاستراتيجية.

مقدمـــة

سنبدأ مبحثنا هنا ببعض الملاحظات العامة عن طبيعة الأمة، والنزعة القومية، وبناء الأمة في دولة، لنمضي بعد ذلك إلى تحري جذور الهوية الوطنية العراقية ودخولها في نزاع أو توافق مع الثقافات السائدة (الدين) أو التنظيمات الاجتماعية السائدة (الطرق الصوفية، القبائل) أو القوى الاجتماعية الصاعدة أو النازلة (ملاك أرض، رجال دين، طبقات وسطى حديثة، إلخ).

يميل التخيل القومي، عامة، إلى أن يسبغ على الجماعة القومية أعماقاً تاريخية سحيقة، جامحة، وتسعفه في ذلك حقيقة أن العناصر التي تؤلف محددات الأمة، مثل اللغة أو الثقافة، أو الدين، تملك مثل هذا التاريخ الموغل في جلال القدم. ولكن لا اللغة، ولا الدين، ولا الثقافة، هي بذاتها أمم، ناهيك بأن تكون دولة ــ قومية.

تعد النزعة القومية (Nationalism) والأمة (Nation) والدولة القومية (Nation-State) (أو الدولة ــ الأمة) ظواهر تاريخية فتية، إن جاز التعبير، لا يزيد عمرها على عدة قرون. أما اليوم فقد غدت الدولة القومية الشكل السياسي أو التنظيم السياسي الشامل المعترف به. وإن هذا النمط من التنظيم السياسي يفترض تطابقاً بين الحدود السياسية للدولة وحدود الأمة (أو الإثنية)، بحسب القاعدة الشائعة (Gellner, 1992: 1).

إن جانباً من تاريخ القومية والقوميات يبين لنا أن الحدود الإثنية، أي حدود أمة معينة، تتعين أو تخلق (أو تخترع اختراعاً) على أساس الثقافة بالمعنى السوسيولوجي للمفهوم. لكن إذا كان تمييز الإثنية يتم بواسطة الثقافة، فإن مفهوم الثقافة ذاته يبدو أعوص من أن يحدد (حتى عام ١٩٥٤ أحصى باحث أمريكي قرابة ١٦٤ تعريفاً مختلفاً للثقافة في ميدان السوسيولوجيا).

١ ـ تعيين حدود الأمة

وبالفعل لو قصدنا تعيين الأمة (الإثنية) بالثقافة، فإن الثقافة ذاتها تبدو عصية على التعيين. ففي ميدان الدراسات القومية تتجلى الثقافة في صورة اللغة (نظام الاتصال

الاجتماعي وأداة حفظ ونقل المعرفة والقيم)، أو في صورة الدين الموحّد (الإسلام، المسيحية، اليهودية)، أو الدين الطائفي، أو الدين الإصلاحي، مثل البروتستانتية بإزاء الكاثوليكية، أو الإصلاح الإسلامي بإزاء الإسلام الصوفي، أو أن الثقافة تتبدى في صورة العرق، وقد ناقش إرنست غيلنر بأن القومية الأفريقية ركزت على الزنوجة (العرق الأسود) بإزاء العرق الأبيض، متجاوزة التماثل اللغوي والثقافي ـ الديني الذي نشأ في ظل الإدارات الكولونيالية. ولما كانت الجماعات الأفريقية عاجزة عن خلق ثقافة عليا موحدة، ومجانسة، فقد التمست في الفارق العرقي أداة للتمايز عن الآخر، ولتأسيس هوية جامعة (Gellner, 1992).

ولو حصرنا تعيين المجموعات القومية والإثنية في المميز اللغوي وحده (تاركين جانباً الفوارق الثقافية الأخرى) لوجدنا، تبعاً لحسابات أحد منظري الدولة القومية (إرنست غيلنر)، أن هناك ٨٠٠٠ مجموعة لغوية في العالم. زد على هذا أن عدد الدول في العالم لم يبلغ بعد ٢٠٠ دولة، وأن قلة من هذه الدول تستطيع الادعاء بامتلاك «تجانس إثني» أو «نقاء قومي». بتعبير آخر إن التناسب بين الدول ـ القومية الفعلية، أي المتحققة، والقوميات الكامنة (أي غير المتحققة في دولة) هي واحد إلى عشرة (Gellner, 1992: 35).

إن الحدود القومية أو الإثنية تتعين، أو تُخلق، أو تخترع على أساس محددات ثقافية متنوعة ـ وهناك تعيين عام يعرّف الجماعات القومية على أساس الثقافة، لكن الثقافة بدورها تميّز على قاعدة اللغة، أو الدين، أو العرق، وهلّم جرّاً.

٢ ـ في المحددات

وعلى أية حال تبرز الإثنيات في الميدان المحدد (القومية) متمايزة إما على أساس لغوي، وإما على أساس ديني أو عرقي، وإن هذه التمايزات تشكل عناصر في ثقافة الجماعات المعينة. ونجد دولاً أو جماعات لا تتوفر على أي عنصر مشترك من هذه العناصر (الهند مثلاً)، كما نجد دولاً أو جماعات تتطابق وتجتمع فيها العناصر الثلاثة (اليابان مثلاً).

بداهة، يعني ذلك أن ثمة صراعات قومية فعلية تلوح في الأفق أو كامنة في رحم المستقبل، في لحظة تبدو فيها أمواج النزعة القومية وكأنها تصل إلى الذروة التي لا حراك بعدها، خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار آخر التجارب التاريخية (تفكك الاتحاد السوفياتي السابق، وتفكك يوغسلافيا، إلخ).

ثمة كثرة من الدول ـ القومية (= الدولة ـ الأمة) هي نتاج انشطار ذاتي من الإمبراطوريات القديمة لتكوين وحدة سياسية جديدة، ترتكز إلى مجتمع صناعي حديث، وهناك دول ـ قومية هي نتاج الشطر الكيفي لمثل هذه الإمبراطوريات، أي الشطر الكيفي لأصقاع خالية من مجتمعات صناعية كهذه على يد القوى الكولونيالية في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ وهناك دول ـ قومية نشأت عن اتحادات قبلية ما قبل ـ سياسية. ومهما يكن أصل النشوء، فإن الدولة القومية، أي هذه الوحدة السياسية الجديدة القائمة أحياناً

على مجتمع صناعي، أضحت الفرد الشامل في التاريخ، أو بحسب تعبير هيغل الفرد الحقيقي الفاعل في التاريخ العالمي (Hegel, 1967: 126).

ويبدو نشوء الدولة القومية بمثابة عملية مستمرة، تتم في التاريخ المعاصر، على شكل موجات متعاقبة يقلد فيها الأخلاف الأسلاف، ويستنسخون نماذج قائمة أصلاً، بنوع من «القرصنة» (بحسب تعبير ب. أندرسون في مؤلفه: **المجتمع المتخيّل** (Anderson, 1983)).

ومن الواضح أن ليس بالوسع تمييز النزعة القومية عن الدولة القومية مفهومياً فحسب، بل إن تطور الاثنتين قد يفترق في الزمان. ويبدو أن النزعة القومية، كمفهوم ونظرية وحركة أو أيديولوجيا، برزت إلى الوجود بعد لا قبل الظهور الفعلي لأوائل نماذج الدولة القومية في العالم، ونعني بالتحديد النموذجين السباقين، الإنكليزي والفرنسي. وجاءت عملية التنظير الفكري لمفهوم الأمة وتحققها في دولة بعد ذلك الزمن بكثير. قد يدفعنا ذلك إلى التساؤل عما إذا كان البناة الأوائل للدولة القومية مدركين لما هم صانعوه، أو لطبيعة المشروع الذي نفذوه، على غرار القوارب السابقة لأرخميدس، التي طفت مع أصحابها من دون عون من أي نظرية عن الصلات المعقدة بين حجم ووزن الجسم العائم ووزن السائل المزاح.

وإذا كان الإنكليز والفرنسيون خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد شرعوا في بناء دولتهم القومية وفق التسلسل التالي: دولة ← أمة ← نزعة قومية ← نظريات، فإن الألمان والطليان (والأمريكان أيضاً) قلبوا العملية. وإذا كان التاريخ العام لنشوء الدولة ــ القومية يحظى بالاتفاق العام، فإن «التاريخ الدقيق لنشوء النزعة القومية هو موضع خلاف، فكُون (Kohn) يفضل عام ١٦٤٢، وآكتن (Acton) عام ١٧٧٢ (عام تقسيم بولندا)، وخضوري عام ١٨٠٦، تاريخ نشر خطابات فيخته الشهيرة إلى الأمة الألمانية... وكثرة تختار عام ١٧٨٩ (عام الثورة الفرنسية) (Smith, 1971: 27).

وعليه، فإن النظريات عن القومية، وتحرك النزعة القومية، كانت بمثابة بناء قَبْلي، تصورات قَبْلية (Apriori)، تسبق النشوء الفعلي للدولة القومية، بل إن النظرية والنزعة القومية تبدوان بمثابة مخطط إرادي يسبق تحقق الأمة في دولة. ولعل هذا التفارق هو وراء شيوع فكرة «اختراع» الأمة و«تخيل» الأمة تخيلاً أنثروبولوجياً عند بنديكت أندرسون. ويتعزز هذا الانطباع بفعل عوامل أخرى، منها انعدام التجانس الثقافي للأمة المزعومة، أبرزها الطابع التصادمي و/أو الاعتباطي للحيّز المكاني أو الرقعة الأرضية لعدد كبير من الأمم ــ الدول؛ فهذه الرقعة الجغرافية تحددت في كثرة من الحالات بفعل عوامل عديدة ترسخ الطابع الاعتباطي للإطار القومي، وتجعل من هذه المجتمعات نوعاً من فسيفساء أنثروبولوجية من ناحية تنوع اللغات والأديان والثقافات. وهذا مضاد تماماً للفكرة الأولى عن «تطابق» الدولة والأمة (أو الإثنية)، وكون الأمة جماعة تتميز بالتناسق (= وحدة اللغة والثقافة والتاريخ).

وينطبق ذلك بجلاء على الأمة العربية المتخيلة أو الأمة الكردية المتخيلة أوائل القرن العشرين. ولسوف نتناول اللاتجانس الثقافي وسط العرب.

وتشترك القومية الكردية والقومية العربية في كونهما، على غرار النموذج الألماني والايطالي، حركة قَبْلية، أي سابقة لنشوء الدولة القومية. لنعد إلى تاريخية القومية والدولة القومية على النطاق الكوني.

أولاً: البدايات

من المتفق عليه عموماً أن ظهور أول نماذج الدولة القومية اتخذ من أوروبا مسرحاً له (القرون السادس عشر حتى التاسع عشر)، وقد سبقت ورافقت هذا الظهور عملية تحولات عميقة، انتقالية من عصر إلى آخر، من المجتمع الزراعي التقليدي، أو الإقطاعي، إلى المجتمع الصناعي الحديث، أو الرأسمالي، وهو مجتمع أطلق تحولات اجتماعية ــ اقتصادية وثقافية ديناميكية ارتكزت على، وأدت إلى ابتداع تقسيم ديناميكي للعمل، وأسواق كبيرة موحدة، وثقافة (بالمعنى السوسيولوجي) معيارية موحدة، مع ما يرافقها من إبداع وتوحيد نظم تعليم، وتوطيد اللغات المحلية وسيطاً، والعلمنة، أي إضعاف السطوة الشمولية للكنيسة، إلخ. وبإيجاز ثمة مجتمع جديد تجاوز الحدود الضيقة للتنظيم الزراعي.

خلاصة ذلك أن الدولة ــ القومية والنزعة القومية هما نتاجان تاريخيان، قريبا العهد، رغم تكونهما من عناصر يبدو بعضها وكأنه موغل في القدم، أو سابق للتاريخ.

لكن هذا المطّ التاريخي الذي يختلقه التخيل القومي عن وجود الأمم العابر للأزمنة، يميز معظم منظّري القوميات. وإن العرب والكرد ليسوا استثناء في ذلك.

ونجد أن المنظّرين القوميين العرب يزدرون، عموماً، التاريخ ويضعون ظاهرة الأمة والدولة القومية والقومية فوق التاريخ نفسه، متقدمين إلى المستقبل بحثاً عن ماض لم يكن. حسبنا تذكر الشعار المعروف: «أمة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة».

في هذا التصور لوجود الذات القومي تبدو العلاقة بين الأمة والفرد بمثابة علاقة طبيعية، شأن امتلاك المرء عينين، وأذنين، ورأس وأطراف (عفلق، ١٩٦٣: ٥٨).

بالمقابل، نجد أن كتلاً واسعة من قادة التيار الإسلامي المعاصر، تنكر من جانب وجود مفاهيم أو نظم مثل القومية والدولة ــ الأمة، إلخ، في الإسلام، وتدعو من جانب آخر إلى بناء «الأمة الإسلامية» التي ينبغي أن ترتكز في معمارها على الدين لا الإثنية أو غيرها من المحددات والنظم الثقافية؛ أو تقول إن مثل هذه الأمة كانت قائمة في الماضي التليد، وإنها توشك على الانبعاث في القريب العاجل. وبذا نجد أنهم لا ينبذون السرمدية المتخيلة للقومية والأمة بما هي عليه، بل ينبذون أزلية صنف معين من القومية والأمة يقوم على الإثنية لا العقيدة الدينية.

ونقرأ في كتابات منظّري التيارين كليهما هجاء بيّناً: إن الغرب الكولونيالي أعاق وحدة الأمة العربية (عند المنظرين القوميين)، أو أنه زرع القومية لتدمير وحدة الأمة الإسلامية (عند المنظّرين الإسلاميين).

ويبدو أن المدارس القومية العربية والكردية تنزع إلى معارضة إدراج الدين كمميز أو محدد للأمة، أو إن أردنا التعبير عن ذلك من الجهة المقابلة، إن التيارات الإسلامية تعارض التعيين الإثني ـ اللغوي للقومية العربية أو القومية الكردية، ذلك أن أي محددات لادينية للجماعة القومية تبدو في نظرهم في تنافر مع العلامات الدينية الفارقة (الإسلام)، إن لم تكن تعد مناوئة لها (Sivan, 1985: 20 and 31).

إن هذا العيش المتوتر بين المعيّن الديني والمعيّن اللغوي ـ التاريخي قد ميّز مسار تطور النزعة القومية العربية، ومن شأنه أن يلقي بظلاله على مسار القومية الكردية في المستقبل مع استمرار صعود الإسلام السياسي في كردستان العراق في الأقل.

ثانياً: القومية، العلمانية، الدين

إن معاينة العلاقة بين النزعة القومية العربية أو الكردية والإسلام، أو بوجه أعم بين النزعة القومية عموماً، والدين عموماً، تقودنا إلى وجوب البحث في دور الدين/العلمنة في تعزيز أو إضعاف بناء الدولة القومية، مع علمنا بأن هذه العلاقة تبلغ من الخصب مبلغاً يجعلها تتبلور في صيغ وأشكال متنوعة تتحدى ثنائية الـ مع/ضد المبسطة.

ابتداءً، تطرح العلاقة بين القومية والدين في الإطار التاريخي العام القائل بأن النقلة من التنظيم السياسي التقليدي إلى التنظيم الحديث، اقترنت بالعلمنة، أي فصل الكنيسة عن الدولة، وبحسب أندرسون، كان انبلاج فجر القومية الأوروبية يتوافق مع أفول المؤسسة الدينية. والمغزى واضح: إن العلمنة وبناء الدولة القومية صنوان لا يفترقان، كعنصرين من عناصر توليد الالتحام عبر خلق ولاءات جديدة تنبع من مجتمع صناعي حديث، ديناميكي، ذي ثقافة معيارية موحدة؛ وإن الولاءات الجديدة تقف فوق أشكال الولاء القديمة، سواء كانت الولاءات القديمة أكبر أو أصغر من الدولة القومية، أي سواء كانت الولاءات تُمحض لإمبراطورية فوق قومية أو إلى دين عابر للقوميات (الإمبراطورية الرومانية المقدسة، آل هابسبورغ، آل رومانوف، إلخ) أم تُمحض لكيانات دون قومية (طائفة، مدينة، عشيرة، إلخ) (Anderson, 1983: 19).

تقدم سوسيولوجيا القومية تحليلاً مغايراً يؤكد أن تحطيم تقسيم العمل الثابت في المجتمع الزراعي، وكسر احتكار رجال الكهنوت للثقافة، وتعميم الثقافة العليا عبر نظم التعليم واللغة المحلية، كان مستحيلاً من دون الإصلاح الديني. بتعبير آخر، إن الإصلاح الديني، والدين كمكون ثقافي وكمؤسسة، يعد حجر الزاوية في الوحدة السياسية الجديدة: الدولة القومية. هذا هو تحليل ورأي غيلنر (Gellner, 1992: 41 and 51-52; Zubaida, 1978: 52-53).

إذا كانت الاستنتاجات الأولى المضادة للكنيسة (أندرسون) والاستنتاجات الثانية المؤاتية لها (غيلنر)، صحيحة سواء بسواء، فإن الاستنباط الوحيد المتبقي لنا من جمع هذين الضدين هو أنه من المستحيل إلصاق جوهر ثابت بالأديان العالمية التوحيدية، وبالذات بالمسيحية (والإسلام أيضاً كما نعتقد) باعتبارها، في ذاتها ولذاتها، معجلاً أو

عائقاً لنشوء الدولة القومية. بكلمة أخرى، إن دور الدين في مسألة نشوء الدولة القومية ليس ثابتاً ولا موحداً، وإنه لا يمكن إرجاع هذا الدور إلى جوهر محدد ومعطى.

إن توحيد الثقافة (عبر نظم التعليم) يشكل عنصراً أساسياً من عناصر بناء الدولة/ الأمة، أو الدولة القومية، وتنطوي الثقافة على مكونات دينية بالنسبة إلى العديد من الشعوب التي انتقلت إلى بناء الدولة القومية انطلاقاً من نقاط ما قبل المجتمع الصناعي.

يشكل الدين، في اندماجه بالمكونات الثقافية، عنصر تمايز خارجياً للقومية المعينة، وعنصر تماثل داخلياً لها. خذ روسيا الأرثوذكسية مقابل أوروبا الغربية الكاثوليكية مثلاً.

وفي المراحل الأولى من نشوء الدول القومية في أوروبا الغربية (النموذج المركزي ـ الأوروبي) نجد أن اللاهوت المعقلن، أي الإصلاح الديني، أسهم في خلق كنائس قومية، متحدياً السلطة الكونية، فوق القومية، للكنيسة الكاثوليكية، وناقلاً هذا التحدي إلى الميدان الثقافي: إلغاء اللغة اللاتينية، وترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات القومية (الإنكليزية، الألمانية، إلخ)، هذا الوسيط الأساسي لتوحيد الثقافة القومية ذاتها (Anderson, 1983: 20).

وعلى أية حال، فإن الدور الذي تؤديه الثقافة، أياً كان الشكل الذي نراها به، هو وظيفة تماثل ومجانسة، وتشكل في الوقت ذاته وظيفة تمايز. إن التماثل يقوم على تعيين هوية موحدة، وتعيين الهوية لجماعة معينة يعادل تفريقها عن هوية جماعات أخرى. بتعبير آخر، إن التحديد (= التماثل) هو أيضاً نفي (= تمايز)، أو على غرار المنطق الشكلي آ هي آ وليس ب.

فحين يصف المرء شيئاً بأنه ليس أبيض (ليس ب)، على سبيل المثال، فلا يترتب على ذلك أن هذا الشيء أحمر، أو أزرق، أو أبيض، أو أخضر! (ليس ج، هـ، و، ز)، لكن تعيين هوية الشيء بأنه أسود، مثلاً، سينفي مطلقاً سائر الصفات الممكنة في الطيف اللوني نفياً قاطعاً (استخدم غيلنر: الأزرق).

(لمن ينزعجون من المماثلة بين التمايز القومي أو الهوية القومية واللون ـ الأبيض هنا ـ حسبنا أن نذكر أن لغة الأسكيمو، خلافاً للغات عديدة، تنفرد بوجود ما لا يقل عن ١٥ كلمة لأنواع متباينة من البياض. هذا يتيح الحديث عن التمايزات الأخرى داخل الأبيض = الأمة).

نورد هذا التفصيل ابتغاء الإشارة إلى محنة أولئك المنظّرين القوميين الذين يحددون التمايز بأسلوب مقلوب، أي يؤسسون الجوهر القومي على سبيل النفي (لا أبيض)، وهو تعيين هلامي، يشبه تعيين فيخته للعالم بأنه: لا أنا (Nicht Ict).

خرج العرب والكرد من رحم الإمبراطورية العثمانية المقدسة. وتقاطعت مصائرهم السياسية والإقليمية والثقافية بفعل الانتقال من الإمبراطورية العلية، هذا الشكل السياسي فوق القومي، بل ما قبل القومي، إلى الدولة القومية الحديثة التي جمعتهم قسراً (في إطار العراق وتركيا) مع إثنيات أخرى.

ثالثاً: العراق، أسئلة الانقسام البشري[١]

ما الذي حصل، إذاً، حتى تكتسي الفوارق في المذهب كل هذه القوة التدميرية في الإقصاء، وكل هذه القدرة على توليد الغضب والقتل على الهوية؟

ليست المشكلة في الاختلاف، بل في طريقة النظر إليه، وفي تأويله، وفي حامله الاجتماعي ـ بقيمه وعقله.

علمتني الدراسات السوسيولوجية عن القوميات أن الجماعات تحدد نفسها ومعنى وجوده بسبلٍ شتّى، وأن الثقافة هي أداة هذا التحديد. ولعل من بين أقدم أشكال التنظيم الاجتماعي هو القبيلة التي تقوم ثقافتها على أيديولوجيا النسب الأبوي (أو الأمومي عند الطوارق)، وأن «صلة الرّحم» و«صلة الدم» هما من أقدم تعيينات الجماعة المنغلقة المسماة «قبيلة»، وأن هذا النسب هو ما يميّز جماعةً عن أخرى، على رغم معرفة الأنثروبولوجيين، بعد دراسات مستفيضة، أن القرابة هي إما حقيقية وإما متخيلة: فغالباً ما يكون الجوار، أو التصاهر، وسيلةً لخلق جماعةٍ جديدةٍ لا تتحدر من نسبٍ مشترك.

ولعل الأديان هي الشكل اللاحق للانتساب، وتعيين الهوية. ولا يقتصر الدين على تمييز جماعة المؤمنين عن جماعة أخرى تنتمي إلى حقلٍ ديني آخر، بل إن الدين الواحد ينقسم بفعل تطوره إلى مدارس نسميها في العربية الدارجة «شيعاً ومذاهب». وليس ثمة دين يخلو من هذه الانقسامات القائمة على تنوّع التأويل، وتنوع الرؤى والمصالح والمشارب.

ولقد تأسست إمبراطوريات الماضي على الهوية الدينية العابرة للقبائل والأقوام (تجمعات غير قبلية). فالإمبراطورية الرومانية المقدسة حملت شعلة المسيحية وانقسمت لاحقاً إلى شطرين، مثلما انقسمت المسيحية إلى كاثوليكية (عقيدة التثليث) وأرثوذكسية (الطريق القويم)، ثم لاحقاً إلى بروتستانتية (احتجاجية) وكاثوليكية. ولم تتوقف الانشطارات حتى اللحظة.

١ ـ العثمانيون والمِلل والنِّحَل

نشأت إمبراطوريات عدة على أساس الإسلام، كان آخرها الإمبراطورية العثمانية، السنّية الحنفية، المتسامحة مع المذاهب السنّية الأخرى (المالكية، الشافعية، الحنبلية). وفي هذه الإمبراطوريات يقوم التنظيم الاجتماعي على هرمية (تراتب عمودي) يقف المسلمون السنّة في قمته، يليهم المسلمون الشيعة، فالمسيحيون، فاليهود، فبقية الأديان. والفيصل الأساسي بين المسلم وغير المسلم هو دفع العشور من المسلم، والجزية من الذّمّي. وقد تحوّل هذا النظام، تدريجياً، بعد الإصلاحات العثمانية (بين عامي ١٨٤٠ و١٨٧٠)، إلى ما يُعرف بنظام المِلل، حيث تعيش كل جماعة دينية (عدا المسلمين) وفقاً لقانونها، وتختار ممثليها لدى الباب العالي. واحتفظ الدستور العراقي الأول ببعض هذه التنظيمات لجهة تمثيل

(١) هذه الفقرة وما يليها قد نشرت في مجلة **الآداب** (بيروت) مع بعض التعديلات.

المسيحيين (النصارى بحسب الدستور) واليهود (الموسويون بحسب تعبير دستور عهد ذاك). لكن الانتقال من عصر الإمبراطورية المقدسة إلى الدولة القومية الحديثة جاء مربكاً وفجائياً؛ فالدولة الحديثة تقوم على مبدأ المواطنة، أي مساواة أي فردٍ مع أي فردٍ آخر، مسلماً أو ذمياً. حسبنا الإشارة إلى أن كثرة من الإسلاميين لا يزالون يتمسكون بمبدأ أهل الذمة، أي الهرمية القديمة التي تلغي المساواة.

وما يصح على العلائق بين الرعايا المسلمين والرعايا من «أهل الذمة» يصح أيضاً على العلائق بين أهل المذاهب، أي المسلمين. فالدولة العثمانية كانت تستبعد من الإدارة والجيش كلّ من لا يتحدر تحدراً سنّياً.

٢ ـ الدولة الجديدة

ورثت الدولة العراقية الوليدة هذه المشكلة. فلحظة تأسيس الدولة العراقية (١٩٢١) في ظل الانتداب، كانت البيروقراطية والجهاز العسكري من أهل السنّة. أما الشيعة ـ والحديث هنا عن المدن ـ فكانوا أهل تجارة وأعمال، شأن الموسويين. وقد رفض المسلمون فكرة المساواة: فشيوخ العشائر والأشراف، مثلاً، كانوا يرفضون المساواة مع أتباعهم من الفلاحين، أو أبناء الحرفيين. ومعروف أن أول رئيس وزراء عراقي، الشيخ عبد الرحمن النقيب، وهو من عترة الكيلانية (أشراف)، كان يحتقر الضباط العراقيين من الجيش العثماني لأنهم كانوا «بلا أصل»، أي أبناء فقراء المدن.

وبهذا المعنى، فإن القيم الدينية، والقيم الاجتماعية، كانت ميالة إلى الانغلاق والمفاضلة والتفريق، لا إلى الانفتاح والمساواة والتوحيد. ومن هنا برزت الحاجة إلى أيديولوجيا أو نظام قيمٍ جديد، هو القومية (أو الوطنية)، التي تعلي شأن الأمة (القوم)، أو الوطن، الوعاء المادي للجماعة.

أدت الأيديولوجيات القومية هذا الدور في خلق الجماعة القومية، بتقويض مبدأ الرعايا، وإرساء مبدأ المواطنة. ويشكل هذا انتقالاً من مجتمع التراتب الهرمي (العمودي) إلى مجتمع التجاور المساواتي (الأفقي). ألم يكن شعار الثورة الفرنسية: «حرية، إخاء، مساواة؟».

ولدت الوطنية العراقية خلال ثورة العشرين في المدن الكبرى، وبخاصة بغداد، على يد عدد من تجار المدن، وعلى رأسهم التاجر الشيعي جعفر أبو التمن، مؤسس الحزب الوطني. وعلى رغم أن المدن كانت ضعيفة (٢٤ في المئة من سكان البلاد)، فإنها اضطلعت بدور صانع الأفكار، ومحرّك التمرّدات على سلطة الانتداب. وقد نظّم جعفر أبو التمن وأقرانه أول تظاهرات حديثة على شكل مولد نبوي (طقس سنّي) وموكب حسيني (طقس شيعي) في آن معاً، فكان هذا الطقس الجديد (المولد ـ الموكب) إيذاناً بولادة الوطنية العراقية وسط عرب المدن.

بموازاة ذلك كان الضباط الشريفيون ـ وهم الضباط العراقيون الذين تركوا الجيش العثماني والتحقوا بالأمير فيصل ملك سوريا، فملك العراق ـ ميّالين إلى الفكرة القومية

العربية، متطلعين إلى إنشاء دولة عربية كبرى. وكانوا، في جانب من عملهم ونشاطهم، يعززون استقلال العراق (النشاط الوطني) ويعملون في جانب آخر على تجاوز ذلك باتجاه كيان عروبي أوسع. هنا تكمن نقطة أخرى من المشاكل المقبلة على العراق الجديد، وهي التقاطع بين الوطني (العراقي) والقومي (العربي). ذلك أن العراق، كما رسمت حدوده الإدارة الكولونيالية البريطانية، كان يضم بين دفّتيه أقواماً عدة: كردية، آشورية، تركمانية، إلى جانب القومية الأكبر عدداً: العربية. وهو يضم مجموعة أديان وطوائف ومذاهب. وكان توحيده على الأساس العروبي يعني إقصاء ربع سكانه. أما توحيده على الأساس الديني ـ المذهبي، فيعني تقسيمه إلى نصفين.

كان العراق دولة إقليمية تبحث عن أمة، لا أمةً (جماعة قومية) تبحث عن دولة، وبوسعي المجازفة بالقول إن أزمة بحثه عن هوية عام ١٩٢١ لا تقل حدة عن أزمة بحثه عن هوية حالياً.

٣ ـ فيصل وكوكس

لعل أبرز تعبير عن أزمة الهوية عام ١٩٢١ ما دار بين الأمير فيصل (قبل تتويجه) والسير بيرسي كوكس (Cox)، المندوب السامي البريطاني، والحاكم الفعلي للعراق. شرح كوكس للملك المقبل فكرة التنظيم السياسي الجديد في المنطقة: دولة تركية شمالاً، ودولة كردية مجاورة، ودولة عراقية (لعرب العراق). اعترض فيصل بدبلوماسية قائلاً: أنت تعطيني دولةً محاطةً بالأعداء. فثمة الترك (الذين حاربناهم) شمالاً، والسعودية (أو ابن سعود المحارب) جنوباً. وأوضح فيصل أنه عربي شافعي (سُني)، وأن أغلبية عرب العراق من الشيعة؛ فإن ذهب الأكراد في دولة، وفقاً لمبدأ القوميات (من الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون إلى الرئيس الثوري الروسي فلاديمير لينين)، فإن فيصل سيجلس على عرش مملكةٍ ذات أغلبية شيعية لن تستقيم له. وافق كوكس على ذلك الرأي. وبهذا الترتيب بات العراق دولةً متعددة القوميات، وذات وزن سني مكافئ تقريباً للشيعة (٤٥ في المئة للسُّنة مقابل ٥٢ في المئة للشيعة، و٣ في المئة لبقية المكونات).

ولكن كان على الدولة الجديدة أن تحل مشكلة الاندماج الصانع للأمة.

رابعاً: قضايا الاندماج والتمزق

لا تنمو الأمم والقوميات في الحقول أو على الأشجار، فهي لا تنتمي إلى حقل الطبيعة، بل إلى ميدان التنظيم الثقافي ـ الاجتماعي، وهي تتأسس بأشكالٍ عدة.

دخل العالم عصر القوميات منذ الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر. ثم تبع فرنسا كل من ألمانيا وإيطاليا وأمريكا، فدول أمريكا اللاتينية، وآسيا وأفريقيا.

تنشأ الأمم من وجود جهاز سياسي مركزي، ووجود نظام اتصال ثقافي موحد (اللغة، الجرائد، الكتب، الجامعات) ونظام اتصال مادي (طرق وتجارة وأسواق)، متداخلة، متكاملة، متفاعلة، في إطار رقعة جغرافية محددة. العراق مرّ بهذه المرحلة التأسيسية بشكلٍ

أولي خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بفضل الإصلاحات العثمانية التي أدخلت سكك الحديد، وخطوط التلغراف، والمدارس الرشدية، والخدمة العسكرية الدائمة، وتوحيد جهاز الإدارة في بلاد الرافدين ومركزته في بغداد. إلا أن فترة الانتداب والعهد الملكي كانا أكثر عنفواناً في ميدان التوحيد والمركزة. ولعل أهم عنصر في عملية الاندماج هو مشاركة السكان، ونعني بذلك: المشاركة السياسية (في الوزارات والبرلمان والانتخابات)، والمشاركة الإدارية (في الدوائر المدنية والقضائية للدولة)، والمشاركة الاقتصادية (في عقود الدولة والريع النفطي)، والمشاركة الثقافية (في التعليم والإعلام والمعلومات).

لا نغالي إذا قلنا إن العنصر الكردي العربي السُّني أدى دوراً طاغياً في المجال العسكري والسياسي والإداري، بينما أدى العرب الشيعة والموسويون دوراً طاغياً في المجال التجاري والأعمال الحرة. وبهذا المعنى كانت المشاركة الشيعية في المجال السياسي (الوزارات، رئاسة الوزارة)، وفي الوظائف ضمن الجهاز الإداري، وفي البرلمان (بشقيه مجلس النواب ومجلس الأعيان) ضعيفة ومحدودة. ولم تأخذ هذه المشاركة في التحسن إلا في أواخر العهد الملكي.

ولم تبرز شكاوى أو اعتراضات على هذا التمثيل في العهد الجمهوري الأول، أو الجمهورية الأولى لعبد الكريم قاسم، على رغم أنها لم تحظ بشعبية تذكر في العالم العربي بسبب «قُطريتها». واتّهم عهد الجمهورية الثالثة (عبد السلام عارف) بالانحياز، بل بالتحامل الطائفي. أما الجمهورية الرابعة (عهد البعث)، فتُعدّ جمهورية العائلة والعشيرة، جمهورية موزٍ من طرازٍ خاص.

ففي هذه الفترة تدنّى التمثيل السياسي للشيعة بسبب طغيان العسكر، وبسبب افتقار المؤسسة العسكرية إلى مشاركة شيعية ملحوظة (لعوامل كثيرة قسرية وطوعية)، هذا على الرغم من وجود مؤسسات تمثيلية (مجلس وطني)، بسبب احتكار نخبة قرابية لمقاليد الحكم في هيئاتٍ مثل «مجلس قيادة الثورة» و«القيادة القطرية» أو «مجلس الوزراء» أو «مجلس الأمن القومي». ولما كانت الدولة العراقية دولةً ريعيةً نفطية، فإن توزيع الثروة، عبر الدولة، كان ينحو المنحى الاحتكاري نفسه. ولا أدري من قال إن الفوارق الاقتصادية بين المناطق أخطر من هذه الفوارق بين الطبقات، إذ من شأنها أن تهز أركان النظام السياسي ــ الاجتماعي، وتمزّق النسيج الوطني.

١ ـ كيف ينظر نشطاء الشيعة إلى هذه الحرمانات؟

هناك عدة رؤى. فرجال الأعمال، مثلاً، ينسبون هذا الحرمان إلى الطابع «الاشتراكي»، أي الدولتي للاقتصاد، وهو اقتصاد أوامري، قسري، لا اقتصاد سوقٍ حرٍّ مفتوح. وهناك تفسيرات يسارية وليبرالية ترى أن المشكلة تكمن في الطابع التسلطي أو التوتاليتاري للنظام السياسي، أي نظام الحزب الواحد والأيديولوجيا الواحدية. ويميل حنا بطاطو، أكبر مؤرخ لتاريخ الطبقات الاجتماعية في العراق، إلى هذا التأويل. وهناك

تأويل ثالث ينشر وسط طبقة رجال الدين، ويتأصل في الحركات الإسلامية الشيعية، ينسب الحرمانات إلى وجود طائفيةٍ سياسيةٍ مقصودة، بل تدميرية أيضاً (Jabar, 2003).

بقيت هذه الرؤى، الاقتصادية والسياسية والدينية ـ المذهبية، متجاورة، يصادفها المرء في النقاشات والسجالات، سراً وعلانية. ولعل الواقع الفعلي هو مزيج متفاوت من هذه التفسيرات كلها، يختلف باختلاف المراحل. لكن الثّابت هو وجود تذمر شيعي أعلن عن نفسه صراحة وجهاراً خلال تمرّدات عام ١٩٩١ في إطار ما يعرف بـ «الانتفاضة العراقية ضد حكم البعث» بعيد هزيمته في مغامرة الكويت.

٢ ـ ما هي منابع التوتر الطائفي؟

هناك عدة منابع:

أ ـ لعل أقدم وأكبر منبع هو قانون الجنسية العراقي للعام ١٩٢٤، الذي أرسى حقوق الجنسية على أساس «التابعية العثمانية» التي لم يكن كل السكان يتمتعون بها. فمثلاً كانت عشائر وعوائل وبلدات كثيرة تتهرب من التجنيد الإجباري، فتسجل تابعيتها لإيران القاجارية، الغريم الأكبر للباب العالي في اسطنبول.

وقد طُبق قانون الجنسية الجديد بشكل سياسي ضد المجتهدين الشيعة ممن عارضوا الاستفتاء أو أفتوا بوجوب مقاطعة الدولة الجديدة.

وتجدد تطبيق قانون الجنسية بطريقة لاإنسانية في عهد الجمهوريتين الثالثة (عارف) والرابعة (صدّام)، وبخاصة خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية، وراح ضحيته نحو ربع مليون إنسان، اقتُلعوا اقتلاعاً، وجُردوا من جنى العمر، وأهينوا في أعمق أعماق انتمائهم. ولقد زرت معسكرات المهجرين في المنافي، فوجدتهم في غربة ثقافية عن المجتمع الإيراني، بل يهتفون بحياة الرئيس العراقي الذي طردهم أمام أنظار المخابرات الإيرانية الإسلامية، طمعاً في عفوٍ وعودةٍ إلى الديار. وكانت تلك أكبر حماقات الحكم التوتاليتاري القبلي.

ب ـ كان الشيعة ينعمون بمجال واسع في التجارة والأعمال. وقد سجل الدارسون نسبة عالية منهم في غرف التجارة، واتحاد الصناعيين، والمقاولين. وهذا أمر طبيعي في ضوء اتجاه السنّة نحو الإدارة والجيش.

وجاءت الميول التنموية الدولتية، بصرف النظر عن أرديتها الأيديولوجية، أو نيات منفّذي هذه السياسات، لتمد سيطرة الدولة (تأميماً أو حرماناً) إلى المجال الاقتصادي، فأدى ذلك إلى تقويض نفوذ التجار ورجال الأعمال الشيعة. كما إن احتكار الدولة لتوزيع العقود وإجازات الاستيراد والتصدير أدى إلى احتكار ضيقٍ للمنافع الاقتصادية اقتصر على شبكات القرابة والشبكات الحزبية الموالية لشخص الرئيس المخلوع.

ج ـ أدت الإجراءات العلمانية المتشددة إلى تضييق الخناق على ممارسة الشعائر الدينية، وبخاصةٍ طقوس عاشوراء، من مجالس عزاء ومواكب وزيارات.

وشملت القيود أيضاً استضافة الطلاب والمجتهدين في المدارس الدينية (الحوزات العلمية). وأدى ذلك إلى تدهور المكانة العلمية للنجف، والى انهيار اقتصادها الذي يعتمد على تدفّق الزوار الى المراقد وتدفّق أموال الخُمس على الفقهاء.

د ــ لعل الحرمان الأكبر هو ضعف المشاركة في قمة القرار السياسي، بغياب أي تمثيل في القمة للمحافظات الشيعية (والكردية أيضاً). وهو ما أدى إلى قطع كل قنوات تمرير أو إثارة المشكلات والتوتّرات التي بقيت تتراكم من دون تنفيس.

خامساً: الحلول

أدّت ميول الاحتكار السياسي ــ النفطي للنخبة الحاكمة (نظام البعث) إلى تمزّق النسيج الوطني، وجاء انهيار الأيديولوجيات الجامعة، مثل الماركسية أو الوطنية العراقية أو القومية العربية، بعد تآكل مشروعيّتها «الثورية» إلى تمزّق الأواصر الجامعة، والى نشوء هويات محلية، دينية وإثنية، لكأنّ العراق عاد القهقرى إلى عام ١٩٢١. وكانت هذه اللوحة واضحة لنا، نحن المشتغلين في مجال العلوم الاجتماعية، فقد كنا نرى ذلك ونلمسه لمس اليد من خلال الأبحاث الميدانية الجارية في الخفاء بعيداً عن أنظار العسس. المشكلة أنّ العالم العربي لم يصحُ على هذه الحقائق إلا بعد الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣.

إنّ تشظّي الهوية العراقية إلى هويّات محلية ما كان ليكون سيّئاً لو أنّ التعبير عن هذا التشظّي جرى في إطار أحزاب مدنية، وبأسلوب سلمي، أي عبر المؤسسات. المشكلة أنّ صعود الهويّات المحلية، الناتج من تاريخ طويل من سياسات صهرٍ واحتقار حمقاء، جرى لحظة انهيار الأيديولوجيات العلمانية، ونشوء فراغ ثقافي ملأته الأحزاب الإسلامية. والحال أنّ الإسلام السياسي، بالتعريف، تقسيميٌّ في أيّ بلد متعدّد الأديان أو متعدّد المذاهب، إذا كانت أيديولوجيات الحزب المعني أو الأحزاب المعنية دينية خالصة.

وبهذا المعنى اكتست الهويات المحلية طابعاً طائفيّاً بسبب صعود الأحزاب الإسلامية على الجانبين، السنّي والشيعي. كما إنّ جانباً من البعث المهزوم كان يقاتل تحت راية الطائفية بشكل موارب. ثم إن تنظيمات «القاعدة» تعتبر الحرب الطائفية مقدسة؛ ومن هنا هجومها على الرموز الشيعية (طقوس عاشوراء)، ونسفها للمرقدين الشريفين في سامراء في شباط/فبراير ٢٠٠٦ ــ وهو نقطة التحوّل نحو الحرب الأهلية الطائفية الدائرة اليوم بين المليشيات الشيعية (مثل جيش المهدي وفيلق بدر) والمليشيات السنّية/البعثية. أما الضحايا فهم المواطنون العاديون.

إن مشكلة العراق رباعية الأبعاد: فهناك الانتقال إلى وضع السيادة، أي الفكاك من الاحتلال؛ وهذا يتطلب استقراراً وبناء مؤسسات. وهناك مشكلة قبول المهزومين بالمشاركة على قاعدة الديمقراطية (لكل إنسان صوت واحد). مثلما أن هناك مشكلة قبول الفائزين بنظام توافقيّ يفتح الباب لمشاركة الجميع. وهناك مشكلة الجيران الكارهين لأيّ أفقٍ ديمقراطي محتمل، أو لأي تغييرٍ في البنيان السياسي.

المفارقة مثلاً أنّ شيعة لبنان يطالبون بالنظام التوافقي تحت راية «حكومة وحدة وطنية»، أما شيعة العراق فيميلون إلى النظام الأكثري، في حين أن السنّة يميلون الى توافقية على غرار المثال اللبناني.

هل أجّج الأمريكان خطوط الانقسام هذه؟ نعم ولا. لا، لأن الأمريكان يجهلون تضاريس المجتمع العراقي، ولم يصنعوا خطوط الانقسام لأنها كانت قائمة وتتعمق منذ أمد بعيد. ونعم، لأن حماقات الأمريكان في احتلال العراق وإدارته لا تعد ولا تحصى، وبخاصة حلّ المؤسسات في بلد تهاوت فيه كل المؤسسات الاجتماعية وبات يعيش في فراغ مدمّر.

لن تزول الانقسامات الطائفية ـ فهي اختلافات ثقافية ذات بعد تاريخي مديد. لكن ما يمكن أن يزول هو تسييس الإسلاميين والمتعصّبين لهذه الاختلافات. المَخرج من عنق الزجاجة الطائفي الذي بلغ حدود القتل على الهوية، هو الوسطية السياسية، المزاج الرئيسي وسط الطبقات الوسطى المتعلمة، والمالكة، العابرة للمذاهب والطوائف والإثنيات. إن أصوات هذه الوسطية خافتة الآن بسبب طغيان لغة السلاح، لكنها ليست خرساء □

المراجع

عفلق، ميشيل (١٩٦٣). **في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة**. بيروت: دار الطليعة.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Gellner, Ernest (1992). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Hegel, G. W. H. (1967). *Hegel's Philosophy of Right*. Translated with notes by T. M. Knox. London; New York: Oxford University Press. (Galaxy Book, GB 202)

Jabar, Faleh A (2003). *The Shi'ite Movement in Iraq*. London: Saqi.

Sivan, Emmanuel (1985). *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, CT; London: Yale University Press.

Smith, Anthony D. (1971). *Theories of Nationalism*. London: Duckworth.

Zubaida, Sami (1978). «Theories of Nationalism.» paper presented at: *Power and the State* (conference). Edited by Gary Littlejohn [et al.]. London: Croom Helm. (Explorations in Sociology)

بحــوث أخــرى



سيرة تقرير التنمية الإنسانية العربية: النشأة، الرسالة، المنهجية، وردود الفعل

نادر فرجاني

رئيس فريق تحرير «تقرير التنمية العربي»، ورئيس مركز المشكاة.

توطئة

لعل عملاً فكرياً عن المنطقة العربية لم يثر عاصفة من الاحتفاء ومن النقد الذي بلغ حدّ التجريح أحياناً، داخل الوطن العربي وخارجه[١]، مثل: **تقرير التنمية الإنسانية العربية**. ولعل في تداول ملايين النسخ من إصدارات التقرير، بلغات ثلاث[٢]، وبخاصة من خلال شبكة الإنترنت التي توافر عليها **التقرير** باللغة العربية مجاناً، مؤشراً سريعاً على الاهتمام الذي حظي به **التقرير**.

ويعود ذلك الاهتمام بلا شك إلى أهمية المنطقة في المنظور الاستراتيجي العالمي بسبب ثروتها من الوقود الأحفوري وقيام إسرائيل شوكة في خاصرتها ومانعاً لتوحدها من ناحية، وتتالي أحداث جلل فيها في مطالع القرن الحادي والعشرين من ناحية أخرى، الأمر الذي وضع المنطقة العربية في بؤرة اهتمام العالم كله.

غير أن محتوى **التقرير**، بما تضمنه من نقد ذاتي يتوخّى اعتماد مزيج مجدد من الإبداع والجسارة والرصانة، قد ساهم ولا شك في نوال تلك المكانة المستحقة.

ما يذكر هنا أن صدور **التقرير** عن منصة إحدى منظمات الأمم المتحدة، من دون خنق حرية فريق **التقرير**، أتاح لـ **التقرير** رعاية مشكورة، وقدراً من الحماية لا يستهان به، وبخاصة في منطقة لم تعتد النقد الذاتي ولا تحتمله في رواج التقرير. وفضلاً عن ذلك، يسّرت رعاية المنظمة الدولية لـ **التقرير** التحاق منظمات عربية، ما كانت لتبادر إلى تبنّي مثل هذا **التقرير**، بقائمة الهيئات الراعية له.

---

(١) لم يتوقف التجريح على بعض العرب، وإنما امتد إلى الدوائر الصهيونية في الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة، وإسرائيل، حيث اعتبر التوجه العروبي لـ **التقرير** معادياً لليهودية ومحاولة لإحياء القومية العربية التي ظنوا أنهم كانوا قد تخلصوا منها.

(٢) العربية والإنكليزية والفرنسية.

وساهم في مكانة **التقرير** ولا شك صدوره عن فريق عمل ضخم وشديد التنوع، يتكون من حوالى مئة من الخبراء والمفكّرين العرب(٣)، الذين توزعوا على جميع أنحاء العالم تقريباً، وهو أمر نادر الحدوث، مكلف ومفعم بأنواع من المشقة(٤). وبالمناسبة، لم يكن ذلك **التقرير** ـ الإنجاز ممكناً من دون استخدام مكثف لتقانات المعلومات والاتصال الحديثة، إضافة إلى اجتماعات عديدة في مختلف البلدان العربية في مختلف مراحل إعداد **التقرير**.

وربما ساهم في رفع مكانة **التقرير** أن تتابع صدور أعداد أربعة، بمعدل عدد واحد كل عام تقريباً، وبحيث أمكن، على الرغم من العبء المضني الواقع على فريق **التقرير**، الاحتفاظ بمستوى من الجدة وقدر من الإبداع في الإصدارات المتتالية، وتناول قضايا كانت تعدّ في ما قبل شائكة، وبخاصة في إصدار يحمل خاتم إحدى منظمات الأمم المتحدة.

ولعل من أهم القضايا التي كانت مثار جدل مستمر في إعداد التقارير هي موقف **التقرير** من الدين، وبخاصة الإسلام، فقد ضم فريق **التقرير**، وبخاصة المجلس الاستشاري، عدداً من المفكّرين الإسلاميين المستنيرين، كما ضم في أحيان بعضاً من غلاة العلمانيين الذين كانوا يرون أن الاعتبارات العلمية والأكاديمية تتطلب عدم الخوض في أمور الدين ولو في علاقته بموضوعات **التقرير**. ولذلك، فقد اقتضى الحفاظ على موقف **التقرير** من الدين، وبخاصة الإسلام، خوض معركة حامية خلال العمل على كل إصدارة (انظر معالم الموقف في ما بعد).

وقد بدأ العمل على **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول** في مطلع العام ٢٠٠٠، بعيد وصول سيدة عربية متميزة، وإن لم تحمل مؤهلات فكرية بارزة على صورة أثر علمي أو فكري معروف، إلى رئاسة المكتب الإقليمي للدول العربية في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، منهية عهوداً من الخمول والركود في هذا المكتب.

وتبلورت، في بداية عهدها، بالتعاون مع مجلس استشاري (كونته لنصحها) من المفكرين وممارسي التنمية العرب، فكرة نيّرة تقضي بإعداد تقرير عن حال التنمية في الوطن العربي يمكن أن يكون هادياً للعمل على صوغ برنامج المكتب لمعاونة جهد التنمية في

---

(٣) اختلف تكوين الفريق من تقرير إلى آخر بحسب الموضوع، ولكن احتفظ شخصان بمنصبين رئيسيين في فريق **التقرير** طوال الحلقة الأولى من **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، أي التقارير الأربعة الأولى، وحتى نهايات العمل على التقرير الرابع، من إصدارات **التقرير**، هما رئيسة المجلس الاستشاري: د. ريما خلف الهنيدي، والمؤلف الرئيسي: رئيس الفريق المركزي، كاتب هذه السطور.

(٤) كان كبر حجم الفريق وتنفذ بعض أعضائه في بنية قوة الفريق، وبخاصة المجلس الاستشاري، بسبب قربهم الشخصي من رئيسة المجلس، ومن دون مبرر من إمكانات علمية أو فكرية مميزة أحياناً، مثار منازعات فكرية وشخصية في بعض الأحيان، ومثّل كوابح للإبداع ولجرعة الجسارة في المحتوى، كليهما. وقد عانى كاتب هذه السطور من تلك الخصائص بشكل خاص، إذ كانت غالبية أعضاء المجلس الاستشاري، ربما عن قصد، عادة على «يمين» موقفه الفكري والسياسي. ومن ثم اقتضى الأمر أن يتفاوض المؤلف الرئيسي مع باقي الفريق، في الأغلب، على يمين الموقف المتضمن في الصياغات الأولى لنصوص **التقرير**، وبخاصة تلك التي كان يتولى كتابتها أصلاً.

المنطقة العربية. واتخذ قرار جريء، ربما اعتبره البعض وقتها متهوراً، بدعوة كاتب هذه السطور ليكون «المؤلف الرئيسي» للتقرير الأول[٥].

ولكن شكل الفريق المركزي لـ **التقرير** تغير بعد التقرير الأول، فقد بدأ الاتفاق مع كاتب هذه السطور في بداية العام ٢٠٠١ ليكون «المؤلف الرئيسي» (Lead Author) لـ **التقرير**. ولكن رغبة في تأصيل أسلوب عمل الفريق في عمل ضخم كهذا **التقرير**، استحدث «المؤلف الرئيسي»، في إعداد التقرير الأول، بمبادرة شخصية منه، صيغة مؤسسية هي «الفريق المركزي للتقرير» ليكون حلقة وسيطة، راقية المستوى الفكري وعابرة للتخصصات، من الاستشارة الجمعية بين المؤلف الرئيسي والمجلس الاستشاري لـ **التقرير**. ومن ثم، تكوّن الفريق المركزي للتقرير الأول من عدد محدود من القمم العلمية والفكرية في المجلس الاستشاري.

وقد انتهى الكاتب فعلاً من تأليف التقرير الأول، بالاستعانة بعدد من الأوراق الخلفية، ومشورة الفريق المركزي والمجلس الاستشاري لـ **التقرير**، وقدم صياغته، باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية، إلى المكتب الإقليمي للدول العربية قرب نهايات العام ٢٠٠١. ولكن هذه الصياغة لم تر النور كما هي، إذ حرصت السيدة المديرة على تغيير موقف **التقرير** من الآثار السلبية التي جرتها سياسات المؤسسات المالية الدولية على التنمية الإنسانية في البلدان العربية من خلال برامج «الإصلاح الاقتصادي» المنقوصة[٦].

كما إن أساطين البيروقراطية في المكتب الإقليمي للدول العربية في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي وبعض ممن أكلت الغيرة قلوبهم من دائرة السيدة المديرة الشخصية، بعد نجاح التقرير الأول، والتصاق **التقرير** في نظر الرأي العام في العالم كله، بشخص المؤلف الرئيسي، نتيجة تاريخ علمي وفكري طويل يعدّ **التقرير** تتويجاً فكرياً له[٧]، عبثوا بفكرة الفريق المركزي[٨].

---

(٥) للحق، يعود قدر غير قليل من الفضل في ذلك القرار إلى نائب رئيس المكتب الإقليمي للدول العربية آنذاك يرجي شريميتا، الذي قدّر من خبرات سابقة أن ذلك الاختيار يمكن أن «يرفع سقف الاجتهاد في صوغ **التقرير**». وبعد صدور التقرير الأول، واتخاذ قرار بإصدار تقارير ثلاثة تالية، كان تفضيل الكاتب الاعتذار عن التقرير الثاني، والعودة الى العمل على الثالث، لأن موضوعه، الحرية، أثير لديه. ولكنه عاد الى العمل على التقرير الثاني عندما تعذر الاتفاق مع بديل مناسب لقيادة الفريق المركزي، وهكذا أصبح الكاتب المؤلف الرئيسي للإصدارات الثلاثة الأولى من **التقرير**. وللرابع قصة أخرى.

(٦) والتي شاركت هي في تنفيذها في الأردن، وقت كانت نائباً لرئيس الوزراء، وأدخلت في المجلس الاستشاري لـ **التقرير** بعضاً من أشد المناصرين لها في البلدان العربية.

(٧) مثلاً، تضمنت محاضرة للكاتب في مؤسسة شومان، في عمان، الأردن، في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، تحت عنوان «التنمية الإنسانية في الوطن العربي: رؤية مستقبلية» بعضاً من أهم أفكار **التقرير**، وكان مصطلح «التنمية الإنسانية» غير معروف أو مألوف حينها. ونشرت المحاضرة بعد ذلك في كتاب تجميعي لمحاضرات الموسم الثقافي للمؤسسة.

(٨) كان تحالف نفر من هؤلاء على الفكرة الطيبة للفريق المركزي لـ **التقرير** سبيلاً للحد من حرية حركة المؤلف الرئيسي وتأثيره في **التقرير**، فزينوا لرئيسة المكتب الإقليمي للدول العربية، ما راقها، من اعتماد =

وكادت هذه التوترات أن تنتهي باستحالة استمرار المؤلف الرئيسي في التعاون مع المكتب الإقليمي للدول العربية أكثر من مرة.

وعلى جانب آخر، وعلى الرغم من تنصّل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي القاطع من محتوى **تقرير التنمية الإنسانية العربية** في صدر كل مجلد، وفي تصدير رؤسائه له، وعلى الرغم أيضاً من هامش الحرية غير المسبوق في وثيقة تصدر عن منظمة من منظمات الأمم المتحدة، شكلت الدول مجلس إدارتها، والذي تمكن فريق **التقرير** من انتزاعه بجهد مضن ومطرد. على الرغم من كل ذلك، مثّل حرص موظفي الأمم المتحدة، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي على وجه الخصوص ـ وقل منهم من اجتمعت له خصال الكفاءة والاستقامة، ناهيك بالحرص على صالح الأمة العربية ـ على ألا يثير مضمون **التقرير** حفيظة إسرائيل أو الولايات المتحدة، والدول العربية المؤثرة، مثار نزاع مستمر بين المؤلف الرئيسي والموظفين، وبخاصة في المرحلة النهائية لإقرار **التقرير** للصدور عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والتي كان الكاتب يتحمل فيها عبء التفاوض نيابة عن فريق **التقرير** فيها. وقد تصاعد هذا النزاع مع ذيوع **التقرير** واستقرار أهميته، حتى كاد الكاتب أن ينأى بنفسه عن التقرير الرابع أكثر من مرة. وقد بلغ الأمر منتهاه في التقرير الرابع[٩]، إذ استغل رئيس برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الحالي تصديره للتعبير عن انتقاد مبطن لـ **التقرير** وأسلوبه.

ولهذا كان اعتقاد كاتب هذه السطور دائماً أن الموطن الأنسب لعمل يتوخى المساهمة في صوغ مشروع للنهضة الإنسانية في الوطن العربي، مثل **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، هو منظمة عربية مستقلة ملتزمة بقضية النهضة في الوطن العربي. ولا يتناقض هذا

= أسلوب «فرق تسد»، بتحويل الفريق المركزي إلى عدد من «المؤلفين المركزيين» يتولى كل منهم صياغة قسم من **التقرير** تحت قيادة المؤلف الرئيسي، الذي بقي، مع السيدة المديرة، المرجع الأخير في الصياغة النهائية لجميع التقارير التي صدرت. وليس مستغرباً إن أفضت هذه الصيغة التفريقية، إضافة إلى الصراعات التي نشأت طبيعياً داخل الفريق المركزي ـ الذي نحت إدارة المكتب العربي للتعامل مع كل من أعضائه بصورة شبه مستقلة، مع إلزام الكاتب باحترام التوقيتات القاسية لمختلف مراحل العمل على **التقرير** ـ إلى مشكلات. ولعل هذه الصراعات كانت أحد أغراض الصيغة الجديدة، وبخاصة في ضوء التوقيتات القاسية التي كان **التقرير** يتم إعداده وفقها حتى يصدر تقرير كل اثني عشر شهراً.

على وجه الخصوص، لم تترك هذه المواصفات للمؤلف الرئيسي فرصة العمل المتقن على تناغم النص، الأمر الذي أفضى إلى قدر من الإخلال بوحدة **التقرير**، تصوراً ونصاً. وتفاقمت مشكلة حبكة **التقرير**، مع تزايد القيود البيروقراطية من المكتب الإقليمي للدول العربية، حتى بلغت أشدها في أثناء العمل على التقرير الرابع، إذ أبدت المؤسسة الراعية، بسبب موضوع **التقرير**، نهوض المرأة في الوطن العربي، رغبة قوية في أن تشارك سيدة في **قيادة** الفريق المركزي. واتفق على أن تشترك سيدة مع الكاتب في قيادة الفريق المركزي للتقرير الأخير، وكانت نية الكاتب مخلصة في أن تكون الشراكة جدية تضرب مثلاً أعلى في قيادة الفرق البحثية. ولكن طاش سهم اختيار الشريكة، فانتهت الشراكة شكلية وعلى الورق فقط، مسدية للشريكة الوهمية، عند صدور **التقرير**، فضلاً غير مستحق.

(٩) الذي اقتضى **التفاوض** على إصداره مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي زمناً أطول، الأمر الذي تطلب **إعداد** التقرير ذاته.

الاعتقاد مع حقيقة أن صدور **تقرير التنمية الإنسانية العربية** عن منظمة من منظمات الأمم المتحدة، ومنظمات عربية متخصصة، وبخاصة في البدايات وفي الحقبة الزمنية التي صدر فيها، حمل ميزات مؤكدة(١٠). و«ما لا يدرك كله...».

وتحمل الصفحات التالية مناقشة لبعض من أهم القضايا الفكرية والتنموية، والمنهجية والمبدئية، التي أثارها **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، وعملية إعداده، في إصداراته الأربعة الأولى، يعود بعض أصولها إلى مساجلات، أو مشاحنات، فكرية جرت على هامش صدور **التقرير**.

أولاً: التنمية الإنسانية في الوطن العربي: المفهوم و«تقرير التنمية الإنسانية العربية»

١ ـ مفهوم التنمية الإنسانية

يقوم المفهوم على أن **التنمية الإنسانية** هي «عملية توسيع خيارات البشر». ونتوقف هنا لتبيان **مركزية الحرية في مفهوم التنمية الإنسانية**، فمنطق توسيع خيارات الناس يرتّب أولوية مطلقة لإعمال حرية الاختيار بين بدائل متاحة، الأمر الذي ينطوي بدوره على مركزية الحرية في التنمية الإنسانية، حتى تساوي بعض الكتابات النظرية الأحدث بين التنمية والحرية (Sen, 1999).

والواقع أن «الخيارات» (Choices) تعبير عن مفهوم سابق، يعود إلى اقتصادي هندي الأصل، حائز على جائزة نوبل في الاقتصاد: أمارتيا سن (A. Sen) منذ الثمانينيات، ألا وهو «الاستحقاقات» (Entitlements)، ونرى فيه تعبيراً عن **حق** البشر الأصيل في هذه «الخيارات».

للبشر إذاً، لمجرد كونهم بشراً، **حق أصيل في العيش الكريم، مادياً ومعنوياً، جسداً ونفساً وروحاً**. ويتفرع عن هذا المنطلق نتيجتان مهمتان:

الأولى: ترفض التنمية الإنسانية بداية أي شكل من أشكال التمييز ضد البشر على أي معيار كان: النوع أو الأصل الاجتماعي أو المعتقد.

الثانية: لا يقتصر مفهوم الرفاه الإنساني في التنمية الإنسانية على التنعم المادي، وإنما يتسع للجوانب المعنوية في الحياة الإنسانية الكريمة، مثل التمتع بالحرية والكرامة الإنسانية، واكتساب المعرفة والجمال وتحقيق الذات الذي ينبع من المشاركة الفعالة في شؤون الاجتماع البشري كافة.

---

(١٠) من المؤكد مثلاً أن استضافة **التقرير** على موقع الإنترنت لمنظمة من منظمات الأمم المتحدة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، مثّل ضمانة للمعرفة الواسعة النطاق بمحتوى **التقرير** في بلدان عربية كان يستحيل أن يدخلها **التقرير** مطبوعاً، وتشجيعاً للمنظمات الإقليمية العربية على المساهمة في رعاية **التقرير**.

وأحقيات البشر، بحسب **تقرير التنمية البشرية العالمي**، من حيث المبدأ، غير محدودة، وتتنامى باطراد مع رقي الإنسانية. ولكن عند أي من مستويات التنمية، فإن الاستحقاقات الثلاثة **الأساسية**، في نظر **تقرير التنمية البشرية العالمي**، هي «العيش **حياة طويلة وصحية**، و**الحصول على المعرفة**، **وتوافر الموارد** اللازمة لمستوى معيشي لائق». ولكن التنمية الإنسانية لا تقف عند هذا الحد الأدنى، بل تتعداه إلى استحقاقات إضافية أخرى، تشمل «الحرية السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وتوافر الفرص للإنتاج والإبداع، والاستمتاع باحترام الذات وضمان حقوق الإنسان» (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ١٩٩٠).

وتقوم **عملية** التنمية الإنسانية على **محورين أساسيين**:

الأول: بناء القدرات البشرية الممكِّنة من التوصل إلى مستوى رفاه إنساني راق، وعلى رأسها العيش حياة طويلة وصحية، واكتساب المعرفة، والتمتع بالحرية، لجميع البشر من دون تمييز.

والثاني: التوظيف الكفي للقدرات البشرية في جميع مجالات النشاط الإنساني، والإنتاج وفعاليات المجتمع المدني والسياسة.

التنمية الإنسانية إذاً ليست مجرد تنمية «موارد بشرية»، أو حتى «تنمية بشرية»، أو وفاء بالاحتياجات الأساسية للناس فحسب، وإنما هي نهج أصيل ـ الإنسانية في التنمية الشاملة المتكاملة، للبشر وللمؤسسات المجتمعية، يستهدف تحقيق الغايات الإنسانية الأسمى: الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية.

وعليه، فإن أي مفهوم أضيق للتنمية أو التقدم، اقتصادياً كان أو بشرياً، بالمعنى الضيق، لا يرقى إلى غنى مفهومنا للتنمية الإنسانية. لقد استقر أن الكائن البشري الغني مثلاً لا يعدّ متقدماً في مفهوم التنمية الإنسانية ما بقي محروماً من الحرية، بالمعنى المتبنى هنا. كما إن خبرة التاريخ، القديم والمعاصر، هي أن المجتمعات التي لا تنعم بالحرية لا تستطيع حتى أن تحافظ على المنجزات الاقتصادية والتنموية، بأي معنى أضيق من التنمية الإنسانية، ولا تقدر على ارتقاء معارج التقدم الإنساني السامية.

٢ ـ أسلوب إعداد «تقرير التنمية الإنسانية العربية»

كان **تقرير التنمية الإنسانية العربية** يعدّ من قبل فريق يزيد عدد أعضائه على المئة، من الباحثين والمفكرين، نساء ورجالاً، من مختلف البلدان العربية والأجيال والمشارب الفكرية، سواء كانوا مقيمين في البلدان العربية أو خارجها، ما بين كاتب ورقة خلفية أو معدّ لتقرير قطري أو عضو في فريق التحرير المركزي أو في مجلس استشاري أو في أي من فريقي القراء المستقلين عن جميع الوظائف السابقة.

وكان إعداد **التقرير** يخضع لعملية مركبة من الصياغة والمراجعة المتكررة ضماناً للرصانة والجودة من قبل الفريق المركزي، ثم من قبل المجلس الاستشاري، وكلاهما متعدد الجنسيات (العربية) والأجيال والمناظير المعرفية والمشارب الفكرية، ثم من قبل فريقين من

القراء المستقلين عن عملية إعداد **التقرير**: **أحدهما** يراجع الصياغة الأصل باللغة العربية، **والآخر**، ويضم غير عرب، يراجع ترجمته إلى الإنكليزية.

واختلف تكوين الفريق من تقرير الى آخر بحسب الموضوع، مع الحفاظ على نواة تضمن الاستمرارية وتفيد من تراكم المعرفة والخبرة.

وقد قدم **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول** معالجة شاملة، ولكن أولية، لواقع الوطن العربي في منظور التنمية الإنسانية. وانتهى **التقرير** إلى تشخيص يقضي بأن ثلاثة نواقص جوهرية تعوق إقامة التنمية الإنسانية في البلدان العربية: النواقص في اكتساب المعرفة، وفي الحرية والحكم الصالح، وفي تمكين النساء. ولما لم يكن ممكناً، بسبب طبيعته الشاملة، أن يتعمق **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول** في أي من هذه النواقص، نشأت الحاجة إلى التعمق في معالجة هذه النواقص دعماً للمساهمة في بناء النهضة العربية من خلال النقد الذاتي الرصين والإبداع المجتمعي العربي الهادف إلى تخليق مشروع أصيل للنهضة في الوطن العربي.

ومن ثم، توفر **التقرير الثاني** على معالجة متعمقة للنقص في اكتساب المعرفة في البلدان العربية، منتهياً برؤية استراتيجية لإقامة مجتمع المعرفة في البلدان العربية. وسعى **التقرير الثالث** لتقديم معالجة متعمقة لمسألة الحرية والحكم، وقدم رؤية استراتيجية للتحول نحو الحرية والحكم الصالح في الوطن العربي. وتوفر **التقرير الرابع** على التصدّي لتحدي نهوض المرأة في الوطن العربي.

وقد توخّى فريق **تقرير التنمية الإنسانية العربية** من دراسة هذه الموضوعات الثلاثة بعمق، **صياغة رؤية مستقبلية لإقامة مجتمع المعرفة في البلدان العربية، وتوسيع نطاق التمتع بالحرية وضمانها بالحكم الصالح، ونهوض المرأة،** لمكافحة «النواقص الثلاثة» التي لخّص فيها **التقرير الأول** معوقات بناء التنمية الإنسانية في البلدان العربية. ومن هنا، فإن الإصدارات الأربعة الأولى من **تقرير التنمية الإنسانية العربية** تتكامل في البنية المفهومية وفي الرؤية الاستراتيجية.

وفي مواجهة مخاطر إعادة تشكيل المنطقة العربية من الخارج، طمحت سلسلة **تقرير التنمية الإنسانية في البلدان العربية** إلى حفز رؤية استراتيجية تبلورها النخب العربية، عبر عملية إبداع مجتمعي وطنية، تتوخّى إعادة تشكيل المنطقة من الداخل خدمة للتقدم الإنساني فيها. فلا جدال في أن الإصلاح من الداخل، المؤسس على نقد رصين للذات، هو البديل الصحيح لمواجهة هذه المخاطر.

لكن، انطلاقاً من أن «أهل مكة أدرى بشعابها»، يتحاشى **تقرير التنمية الإنسانية العربية** تقديم «وصفة جاهزة» يدّعي صلاحيتها لبناء التنمية الإنسانية في أي، وكل من، المجتمعات العربية .ونحن نتعمد استعمال كلمتي «مجتمع عربي» بدلاً من «بلد عربي» أو «دولة عربية» في هذا المقام، للتأكيد على أن «المجتمع» المعني يمكن أن يكون جزءاً من دولة أو تجمعاً من دول عربية أو الوطن العربي بكامله.

إن بناء التنمية الإنسانية يتطلب إعمال **إبداع اجتماعي**، لا يقدر عليه إلا أهل كل مجتمع عربي لأنفسهم، وبأنفسهم، كما تدعو التنمية الإنسانية. ولذلك يكتفي **التقرير** برسم الملامح الرئيسية لما يمكن أن يعدّ «رؤية استراتيجية»[(١١)]، تنير الطريق لبناء التنمية الإنسانية، على أن تتعهدها القوى الحية في أي مجتمع عربي، بـ «النقاش الجاد» أولاً، اختلافاً قبل الاتفاق حين يكون مبرراً، ثم لترى بعد ذلك ما هي فاعلة بشأنها. ومن غمار عملية الإبداع الاجتماعي هذه، يمكن أن تنشأ «حركة مجتمعية» تقوم على إطلاق الطاقات البشرية الخلاقة في المجتمع المعني، وتوظفها بكفاءة في بناء التنمية الإنسانية. أوليس هذا جوهر التنمية الإنسانية؟

من هنا، يركز الفصل الأخير من كل **تقرير**، على توجهات العمل المستقبلي، «في الخطوط العريضة»، بهدف إذكاء النقاش حولها. وتتكامل الرؤى الاستراتيجية لكل من **التقارير الأربعة** في رؤية فكرية لنهضة إنسانية شاملة في عموم الوطن العربي.

٣ ـ منهجية إعداد «التقرير»

استقرت منهجية **التقرير**، ابتداء من الإصدارة الثانية، على أن ينقسم **التقرير** إلى قسمين رئيسيين:

يعرض **الأول** مراجعة موجزة لأهم التطورات القطرية الإقليمية والدولية التي يقدر فريق **التقرير** ما إذا كان لها أثر مهم في «مجمل مسيرة التنمية الإنسانية» في الوطن العربي منذ انتهاء العمل على الإصدارة السابقة، بينما يتوفر القسم **الثاني** على نظرة تحليلية معمّقة إلى أحد النواقص الثلاثة التي حدّدها **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول** بهدف صياغة رؤية استراتيجية للتغلب عليه.

وفي القسم **الثاني**، يبدأ التقرير بـ «إطار مرجعي» يبيّن المفاهيم الأساسية المتبناة في موضوع **التقرير**، ويناقش القضايا الإشكالية التي تثيرها في منظور الواقع العربي الراهن.

وباستخدام هذا الإطار المرجعي، يقدم **التقرير** بعد ذلك **تشخيصاً** لحال موضوع **التقرير** في البلدان العربية وقت الإعداد، باستعمال أفضل البيانات والمعلومات المتاحة من مصادر البيانات الدولية والقطرية ومن خلال تكليف خبراء ثقاة بإعداد أوراق خلفية في المجالات المرتبطة في موضوع **التقرير** على المستويين القطري والإقليمي. كما استنّ فريق **التقرير** إجراء مسوح ميدانية في أكبر عدد من البلدان العربية تتيح معلومات لا تتيحها قواعد البيانات المعتادة، وإن يكن هذا المكوّن من قاعدة البيانات لـ **التقرير** قد عانى القيود التي تفرضها الدول العربية على حرية البحث العلمي بعامة، وعلى القيام بالبحوث الميدانية بوجه خاص.

وينتقل **التقرير** بعد التشخيص إلى «محاولة تفسير» الحال الراهن من خلال تحليل

(١١) وهي، بالتعريف، لا ترقى إلى مستوى أحكام «استراتيجية».

مجموعة من العوامل المجتمعية التي يقدر فريق **التقرير** أن لها تأثيراً مهماً في تحديد الواقع الحالي. وعادة كانت هذه العوامل تنقسم إلى شرائح خمس: الثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، والقانونية، والسياسية. وإن كانت صياغة **التقرير** تتوخى منحى يتعدى إسار التخصصات المعرفية الضيقة.

وبناء على التشخيص والتفسير، يقدم **التقرير** في المحور (الفصل) الأخير رؤية استراتيجية تتوخى التغلب على وجه النقص الذي يمثله موضوع **التقرير**، كمكوّن من رؤية استراتيجية شاملة لنهضة إنسانية في الوطن العربي.

٤ ـ مضمون «تقرير التنمية الإنسانية العربية»

أ ـ أهم استخلاصات تقريري التنمية الإنسانية العربية الأول والثاني

خلص **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول** (عام ٢٠٠٢) إلى أنه «على رغم الإنجازات التي حققتها البلدان العربية على أكثر من صعيد في مضمار التنمية البشرية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، تبقى السمة الغالبة على مشهد الواقع العربي الراهن هي تغلغل نواقص محددة في البنية المجتمعية العربية تعوق بناء التنمية الإنسانية، أجملها **التقرير** في نواقص ثلاثة: في الحرية، وفي تمكين المرأة، وفي القدرات الإنسانية ـ بخاصة المعرفة، حتى إن أخذ هذه النواقص في الاعتبار، كما في تركيب مؤشر بديل للتنمية الإنسانية، يقلل من مكانة البلدان العربية على مقياس التنمية البشرية التقليدي، ويؤكد أن تحدّي بناء التنمية الإنسانية ما زال جدّ ضخم للغالبية الساحقة من العرب».

وفي ما يتصل بـ «حال اكتساب المعرفة» في بدايات القرن الحادي والعشرين، يخلص **تقرير التنمية الإنسانية العربية الثاني** (عام ٢٠٠٣)، إلى ضعف نشر وإنتاج المعرفة في البلدان العربية على الرغم من وجود رأس مال بشري عربي مهم، ويمكنه في ظروف مغايرة أن يكوّن بنية أساسية قوية لقيام نهضة معرفية.

وانتهى **التقرير** إلى «رؤية استراتيجية لإقامة مجتمع المعرفة» في البلدان العربية تنتظم حول **أركان خمسة**:

أولها إطلاق حريات الرأي والتعبير والتنظيم، وضمانها بالحكم الصالح، وهذا الركن هو ذاته مدخل الإصلاح السياسي المفضي إلى التمتع بالحرية والحكم الصالح في البلدان العربية، تأكيداً لأهمية موضوع **التقرير الثالث**.

وتتضمن رؤية إقامة مجتمع المعرفة أيضاً ضمان تعزيز وسائل نشر وإنتاج المعرفة: النشر الكامل للتعليم الراقي النوعية، مع إيلاء عناية خاصة إلى طرفي المتصل التعليمي، في التعليم العالي والطفولة المبكرة، وللتعلم المستمر مدى الحياة، و تعميم البحث والتطوير التقاني في جميع النشاطات المجتمعية والانتماء المقتدر إلى عصر المعلومات، بحيث يجري التحول الحثيث نحو نمط إنتاج المعرفة، وتوظيفها بكفاءة، في جميع مناحي البنية الاجتماعية والاقتصادية العربية.

ويتطلب كل ذلك تأسيس «نموذج معرفي عربي عام، أصيل، منفتح، ومستنير» يقوم على: العودة إلى صحيح الدين، و «تخليصه من التوظيف المغرض»، في الاجتماع البشري، وبالتأكيد، في حالة الإسلام بخاصة، على «المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية» والفقه المستنير المحقق لمصلحة الأمة، ما يتطلب حفز الاجتهاد وتكريمه، والنهوض باللغة العربية، واستحضار إضاءات التراث المعرفي العربي دونما انكفاء على الذات، وإثراء التنوع الثقافي داخل الأمة، ودعمه، والاحتفاء به، والانفتاح على الثقافات الإنسانية الأخرى.

ب ـ مغزى «تقرير التنمية الإنسانية العربية الثاني»

أضحت أزمة التنمية في الوطن العربي من الجسامة والتعقيد وتشابك الجوانب، حتى إن أي إصلاح حق لأحد النواحي المطلوبة لبناء نهضة إنسانية في المنطقة، يستلزم أن يمتد جهد الإصلاح إلى جنبات المجتمعات العربية كافة. وكما يظهر جلياً من الرؤية الاستراتيجية المقدمة لإقامة مجتمع المعرفة في البلدان العربية، فإن الإصلاح المجتمعي المطلوب يمتد إلى الثقافة السائدة والبنى الاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وقبل كل شيء إلى السياق السياسي على الصعد القطرية والإقليمية والعالمية.

بعبارة أخرى، لم يعد الإصلاح الجزئي كافياً مهما تعددت مجالاته، بل ربما لم يعد ممكناً من الأساس بسبب احتياج الإصلاح الجزئي الفعال إلى بيئة مجتمعية حاضنة. ومن ثم، فإن الإصلاح المجتمعي الشامل في البلدان العربية لم يعد يحتمل الإبطاء أو التباطؤ حرصاً على مصالح راهنة أياً كانت، فالبديل وخيم العاقبة بحيث لا يبقي ولا يذر.

يتضح كذلك أن القيد السياسي على التنمية الإنسانية في البلدان العربية هو الأشد وطأة والأبعد إعاقة لفرص النهضة في الوطن العربي. ويتطلب هذا الوضع إصلاحاً جذرياً في هيكل القوة في البلدان العربية، وحيث يمكن أن تفضي مجريات الأمور في البلدان العربية إلى صراع اجتماعي عنيف ينتهي بتعديل هيكل القوة، إلا أن التكلفة المجتمعية ستكون باهظة بما لا يحتمل، ولا يمكن أن يقبلها وطني غيور على مصلحة الأمة جمعاء. ومن هنا، فالبديل الوحيد المنجي من المهالك غير المحسوبة التي ستقع لا محالة حال اطراد الاتجاهات الراهنة هو أن تنشأ عملية تفاوض تاريخية بين القوى الحية في المجتمعات العربية تستهدف إنجاز تعديل جذري في هيكل القوة، وصولاً إلى إقامة حكم صالح يحمي الحرية ويضمن اطراد توسعها وصيانتها.

كما إن لا بديل من الإصلاح من الداخل الذي يتأسس على نقد رصين للذات وإبداع مجتمعي فعال وأصيل تشارك فيه القوى الحية في البلدان العربية كافة، ينشئ تحولاً مجتمعياً مقبولاً من الكافة من ناحية، وقابلاً للدوام من ناحية أخرى. في المقابل، لا يمكن للإصلاح المفروض من الخارج إلا أن يخدم مصالح من يفرضونه، لا أن يخدم مصالح العرب، ويستتبع لا محالة مقاومة مشروعة، بل مقدسة.

ومع ذلك، فإنه ليس من بديل حضاري لنهضة العرب إلا الانفتاح على العالم والحضارة الإنسانية التي للعرب فيها نصيب حق، وعليهم أن يستعيدوا شرف المشاركة

الفعالة فيها. إن الانغلاق والانكفاء لا يورثان إلا الركود والعجز. غير أن لا جدال في أن النظام العالمي بحاجة إلى إصلاح، الأمر الذي سينعكس إيجاباً على تحسن فرص النهضة في المنطقة العربية التي عانت كثيراً عسف النظام العالمي الجائر القائم.

وفي النهاية، فإن فرصة العرب في بناء نهضة إنسانية حقة، وفي إصلاح السياق العالمي بما يسمح بذلك، رهن بتمتين التعاون العربي. وفي مجال اكتساب المعرفة على وجه التحديد، والتنمية الإنسانية عموماً، يمثل ضعف التعاون العربي إضاعة لفرصة تاريخية لا تعوض.

ج ـ الحرية تكافئ التنمية الإنسانية في «تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث»

بعد تأخير دام ستة شهور بسبب ضغوط مارستها بعض الحكومات العربية، بالإضافة إلى الإدارة الأمريكية الحالية، وبعد معركة شرسة في أكثر من ميدان، صدر في نيسان/ أبريل ٢٠٠٥ **تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث**، وموضوعه النقص في الحرية والحكم الصالح في البلدان العربية.

ومن الجدير بالذكر أن هذا **التقرير** المشكل صدر برعاية مؤسسية أوسع من سابقيه، تضم منظمتين عربيتين: الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، وبرنامج الخليج العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة الإنمائية، بالإضافة إلى المكتب الإقليمي للدول العربية في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وإن سعت جميع المؤسسات الراعية إلى التنصل من كامل مضمون **التقرير** في تصديرها له، وهو أمر يحسب لفريق **التقرير**، وللمنظمات الراعية كليهما، إذ يعزز من استقلالية محتوى **التقرير**، حتى عن المؤسسات الراعية له.

وقد صدر **التقرير** من دون «أي تنازل في المبدأ أو الموقف»، الأمر الذي يعدّ انتصاراً للحرية، ولمحبي الحرية في الوطن العربي، ومن دون مغالاة، في العالم أجمع حيث امتدت معركة محاولة حجب **التقرير** إلى خارج المنطقة العربية.

د ـ مفهوم الحرية

يزاوج المفهوم المتبنى بين «الحرية الفردية» من جانب ــ وفي القلب منها الحريات المدنية والسياسية، وهي عماد الحرية في الفكر الليبرالي، مع التغاضي عن تطرف الليبرالية الجديدة التي تطلق حرية رأس المال، دونما ضوابط اجتماعية، والذي ينتج آثاماً اجتماعية خطيرة ــ وبين «العدل الاجتماعي»، وهو القيمة العليا في التراث العربي الإسلامي، من جانب ثان. في هذا التزاوج بداية لمفهوم للحرية يعبّر عن خصوصية عربية سامية وغير منقطعة عن أفضل المنجزات القيمية للبشرية جمعاء، ويمكن أن تشكل، من ثم، أساساً رصيناً لبناء نسق عربي من الحرية والحكم الصالح يتجذر في النسيج الثقافي العربي وفي العالم المعاصر على حد سواء، الأمر الذي يضمن له النجاح والدوام.

وعلى مستوى «المجتمع» ينصّ المفهوم على صيانة حريات وحقوق الجماعات والثقافات الفرعية.

وعلى مستوى «الوطن» بكامله، يرتب المفهوم مكانة متميزة لضمان التحرر الوطني وتقرير المصير.

وبذلك يغطي مفهوم **التقرير** للحرية «جميع» مجالات منظومة حقوق الإنسان (ممثلة في القانون الدولي لحقوق الإنسان).

ويرى **التقرير** أن حماية الحرية وتعزيزها يتطلبان قيام «نسق من الحكم الصالح» يتميز بالسمات الثلاث الرئيسية التالية:

(١) يحمي الحرية، فانتقاص الحرية، على أي من مستوياتها الثلاثة، يعني عدم صلاح الحكم حتى لو قامت مؤسسات «ديمقراطية» في الشكل ــ وهذه نقيصة تعانيها للأسف نظم الحكم العربية، بالإضافة إلى دول غربية كانت تعدّ في الماضي مثالاً للحرية في العالم كله، وعلى رأسها الولايات المتحدة والمملكة المتحدة.

(٢) تمثيل الشعب بكامله، من خلال مؤسسات تتسم بالشفافية والإفصاح والمساءلة أمام الناس كافة.

(٣) في ظل قانون حام للحرية ومنصف، يطبّق على الجميع على حد سواء، ويقوم عليه قضاء نزيه ومستقل قطعاً.

نسق الحكم الصالح هذا، بالإضافة إلى حماية الحرية بمفهومها الشامل، يضمن حقوق المواطنة غير منقوصة لجميع المواطنين من دون أي تفرقة. ويضمن، على وجه الخصوص، التداول السلمي للسلطة السياسية.

هـ ـ تشخيص حال الحرية والحكم في البلدان العربية في الوقت الراهن

يخلص **التقرير** إلى أن هناك انتقاصاً جسيماً من الحرية في الوطن العربي، بسبب مزيج من القصور التنموي، والاستبداد في الداخل، والاستباحة من الخارج، يظهر، في الأساس، على صورة معمار قانوني وسياسي خانق للحرية.

وينتهي **التقرير** إلى أن لا الثقافة العربية، ولا الدين ــ بخاصة الإسلام ــ تشكل عقبات رئيسية لإقامة مجتمع الحرية والحرية والحكم الصالح في الوطن العربي.

و ـ بدائل المستقبل والقوى التي يمكن أن تحملها

يلخص **التقرير** حال الأمة العربية الراهن على صورة ترقب ومخاض عسير بين نظامين أوشك أحدهما أن يُقضى، بينما الثاني لم يولد بعد، ينفتح على بدائل متعددة، بحيث يشكل مفترق طرق حاسماً في تاريخ الأمة.

ويطرح **التقرير** حدّين أقصيين للمستقبل العربي: **أولهما** كارثي بلا منازع، **والثاني** يختار سبيلاً للخلاص ينتهي بالعرب إلى التمتع بالحرية والحكم الصالح بعد نضال يؤهلهم لولوج هذه الحالة الأرقى من الوجود البشري.

ينبني بديل «الخراب الآتي» على أن استمرار الاتجاهات الراهنة (من عجز تنموي وقهر في ظل الاستبداد في الداخل والاستباحة من الخارج) سيفضي إلى مظالم تتراكم من دون وجود آليات سليمة وفعالة لمجابهتها، الأمر الذي يمثل دعوة الى الاحتجاج العنيف يمكن أن يؤدي إلى الاقتتال الداخلي بما يؤدي إلى خسائر مادية وإنسانية لا تقبل مهما صغرت. هذا، في الواقع، أسوأ مصير يمكن أن يحلّ بالأمة، ومن ثم يتعين على جميع العرب المخلصين العمل على تفادي وقوعه.

ويقوم البديل المفضل، «الازدهار الإنساني»، على عملية تفاوض سلمية تستهدف إعادة توزيع القوة وبناء نسق حكم مؤسسي صالح، وهي تبدأ بمشهد مفتتح تُحترم فيه الحريات المفتاح للرأي والتعبير والتنظيم، وأهمها الأخيرة، مجتمعة، الأمر الذي يؤدي إلى قيام مجتمع مدني حيوي وفعال وصالح يشكل طليعة عملية التفاوض السلمي.

مع ملاحظة أن المستقبل سيقع في موقع ما بين هذين الحدين الأقصيين.

ولكن المستقبل الذي ستخبره الأمة العربية في السنين القادمة سيتوقف في المقام الأول على أفعال القوى الحية في المجتمعات العربية منذ الآن. ودعوة **تقرير التنمية الإنسانية العربية** هي ألا تتوانى القوى المجتمعية العربية المناصرة للحرية عن دورها التاريخي في قيادة مسيرة الأمة صوب مجتمع الحرية والحكم الصالح من خلال مسيرة تقارب بديل «الازدهار الإنساني».

والاستنهاض موجه، على الخصوص، إلى فئة المثقفين التي لم ترق حتى الآن إلى مكانة «إنتليجنسيا» تحريرية، في تأرجحها بين السلطة والشعب، وتفضيل كثير منها القطب الأول وقوعاً بين فكي الترهيب والترغيب، بحيث تقاعست عن امتشاق دورها التحرري كضمير للأمة وطليعة لنضالها من أجل الحرية.

ز ـ التقرير الرابع: نهوض المرأة محور أساس التنمية الإنسانية

ينطلق **التقرير** من المفاهيم المركزية لسلسلة **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، أي الحرية، بالمعنى الشامل المكافئ للتنمية الإنسانية، مطالباً بالمساواة بين النساء والرجال بما يصون الكرامة الإنسانية.

ومن ثم، يتحقق نهوض المرأة، كحالة من الكمال المجتمعي، في مجتمع الحرية الذي دعا إليه **تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث** بالقضاء على جميع أشكال الانتقاص من الكرامة الإنسانية لجميع النساء، على قدم المساواة مع الرجال، في البلدان العربية.

إن نهوض الأمة العربية رهن، ضمن متطلبات أخرى، بنهوض المرأة في البلدان العربية. ويتعدّى ذلك المطلب مجرد إحقاق الحق وإنصاف النساء من غبن تاريخي وقع عليهن، وكلاهما واجب ومطلب حق في مشروع للنهضة الإنسانية. ولكن العمل من أجل نهوض المرأة العربية يتجاوز كل ذلك إلى الحرص على نهضة الوطن العربي بأسره.

ولا خلاف في أن البلدان العربية تمكنت من تحقيق إنجازات مشهودة في النهوض بالمرأة، ولكن ما زالت أمامنا أشواط لبلوغ الغايات النهائية المرغوب فيها وفق تصورنا لنهوض المرأة في الوطن العربي.

ولكن يتعين أيضاً الإقرار بأن المدّ المجتمعي المؤازر لنهوض المرأة قد شهد انحساراً في العقود الخمسة الماضية مقارنة بحقبة نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بسبب صعود مكانة التيارات المحافظة والمتشددة في المجتمعات العربية في سياق من اتساع المدّ المجتمعي المحافظ في ظل تقاعس جهود التنمية، بمعنى التنمية الإنسانية، في البلدان العربية، وبخاصة في ما يتصل بشق التضييق على الحرية، بالمعنى الشامل (**تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث**).

ومن ثم، فإن الحرص على تقدم البلاد وضمانة النجاح الأكيدة في مشروع للنهضة الإنسانية في الوطن العربي، في منظور نهوض المرأة، هو التركيز على «إتمام» المهام الجسام المحققة لغاية نهوض المرأة في الوطن العربي، نهاية، من دون الوقوف عند التغني بالإنجازات السابقة.

ونتصور أن الإصلاح المجتمعي الهادف إلى تمكين النساء من النهوض هو أحد جناحي طائر نهوض المرأة في الوطن العربي، شريطة الحرص التام على أن تُعنى جميع برامج الإصلاح المجتمعي بضمان حقوق النساء وفق الاتفاقية الدولية (للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة).

ولكن لا يحلق طائر إلا بجناحين. والجناح الآخر اللازم كي يحلق الطائر، في نظرنا، هو قيام حركة مكافحة، واسعة وفعالة في المجتمع المدني العربي، تنضوي تحتها النساء العرب والرجال المناصرون لنهوض المرأة العربية، في نشاطات تزداد اتساعاً وعمقاً للمساهمة في إحداث الإصلاح المجتمعي المستهدف من ناحية، وتمكين النساء العرب كافة من جني ثماره والاستفادة منها في خدمة أغراض نهوض النساء والأمة.

٥ ـ التقارير الأربعة الأولى كوحدة متكاملة

تتكامل الإصدارات الأربعة للحلقة الأولى من **تقرير التنمية الإنسانية العربية** في كل لا يقبل التجزئة إلا تعسفاً.

بداية تتكامل الإصدارات الأربعة من حيث قيامها على «الأساس المفهومي» الذي تبلور في تعريف للتنمية الإنسانية يكافئ الحرية في منظور شامل يمتد من حرية الوطن إلى حرية المواطن.

وإذ تصدّى **تقرير التنمية الإنسانية العربية** للمساهمة في صياغة مشروع فكري لنهضة إنسانية في الوطن العربي من خلال الرؤى الاستراتيجية للإصدارات الأربعة الأولى، فلعل وجه التكامل الأهم هو في مدى تضافر الرؤى الأربع لتكوين رؤية استراتيجية متسقة داخلية تكفي لبناء نهضة إنسانية في عموم الوطن العربي.

ونكتفي هنا بالإشارة إلى وجهي التضافر الأبرز:

يتطابق الركن الأول لإقامة مجتمع المعرفة، **التقرير الثاني**، مع الشرط الابتدائي اللازم لبدء مسيرة «الازدهار الإنساني»، **التقرير الثالث**.

ويمثل تحقق المشهد المفتتح لمسيرة «الازدهار الإنساني»، **التقرير الثالث**، شرطاً أساسياً لأحد جناحي نهوض المرأة في الوطن العربي.

٦ ـ ردود الفعل على «تقرير التنمية الإنسانية العربية»

أثار إصدار **التقرير** عاصفة من ردود الفعل، المؤيدة والمعارضة، داخل الوطن العربي وخارجه، ما يعدّ في نظري دليلاً على حيوية القضايا التي يتناولها وضرورة طرحها في هذه الحقبة الحرجة من تاريخ الوطن العربي. ويقيني أن الحوار الجاد والموضوعي حول ما يطرحه **التقرير** مستلزم جوهري لبدء عملية الإبداع المجتمعي التي يمكن أن تنتهي بصوغ مشروع أصيل لنهضة الأمة العربية.

غير أن **التقرير** تعرض أيضاً لإساءة استغلال من قوى خارج الوطن العربي، وبخاصة الإدارة الأمريكية الحالية التي اتكأت عليه خدمة لمصالحها في المنطقة العربية وعلى صعيد العالم، ولاستجلاب مصداقية تفتقدها، بسبب تاريخها المعادي للطموحات والحقوق العربية المشروعة، وعلى وجه الخصوص في فلسطين والعراق ولبنان، في طرح مشاريع للتغيير في البلدان العربية، مثل «الشرق الأوسط الكبير» وغيره، وسنعود إليها بقليل من التفصيل في ما يلي. وفي الوقت نفسه سعت الإدارة الأمريكية الحالية، بعون من حكومات عربية، لإجهاض إصدار **التقرير الثالث**.

وقد هال هذا التوظيف، المخل والمغرض، بعض العرب حتى اتهموا **التقرير**، والفريق القائم عليه، بالتسويغ لمثل هذه القوى بالتدخل في البلدان العربية، وليس أبعد من هذا الغرض عن ذهن واضعي **التقرير**.

وفي الوقت نفسه سعت الإدارة الأمريكية الحالية لإجهاض إصدار **تقرير التنمية الإنسانية العربية الثالث**، وموضوعه جوهري لقيام نهضة حقيقية في البلدان العربية، من خلال معاقبة مؤسسة راعية لـ **التقرير** على نشرها انتقادات لإسرائيل وللإدارة الأمريكية الحالية في **تقريري التنمية الإنسانية العربية الأول والثاني**. هذا الأمر يعبّر عن تناقض جوهري، حتى لا نقول نفاق أصيل، في موقف الإدارة الأمريكية الحالية بين التظاهر بالتعاطف مع قضية الإصلاح ومحاولة تعطيل واحدة من أهم المساهمات في عملية الإصلاح النابعة من داخل الوطن العربي.

والاستنتاج هنا، مؤيداً بشواهد أخرى، أن الإدارة الأمريكية الحالية لا يمكن أن تكون جادة في طلب إصلاح واسع وعميق في البلدان العربية، فلا بد من أن أي نسق حكم صالح في بلد عربي سيعلي من المصالح الوطنية والقومية، ما ينطوي على مقاومة مشروعة للغايات الاستراتيجية للسياسة الأمريكية في المنطقة، والمناقضة لحق الشعب العربي المشروع في

التحرر الوطني. ويأتي على رأس المصالح الاستراتيجية الأمريكية، كما تراها الإدارة الحالية، على وجه الخصوص، ضمان أمن إسرائيل، ولو ظلت عدوانية توسعية وسالبة للحقوق المشروعة للشعب العربي في فلسطين، بالإضافة إلى تأمين احتلال العراق.

أ ـ ردود الفعل في البلدان العربية

لا خلاف في أن **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول** قد قوبل، في البلدان العربية، بعاصفة من التعبير عن الرأي والنقد، بل التجريح أحياناً، لـ **التقرير** ولمؤلفيه. وبالنظر إلى أن **التقرير** يستهدف في المقام الأول إذكاء حوار نشط حول القضايا المطروحة، فإن هذه العاصفة لا شك دليل نجاح باهر.

ومن الناحية الموضوعية، فإن فهم ردود الفعل على **تقرير التنمية الإنسانية العربية** يقتضي التعرف على جانب مهم من «العقلية العربية» في علاقتها باجتراح النقد الذاتي، فالذات العربية المثقفة في تقديري هي خليط قلق يزاوج بين الإحساس بالمهانة، المفهومة والعائدة إلى تتالي الإخفاقات في الوطن العربي، والتعالي (Transcendentalism) وفق مفهوم كانط (Kant) يجعلها تترفع على النقد الذاتي (مهدي بندق، ٢٠٠٣) في جهد متهالك لحماية الذات المستضعفة والمستباحة في آن، على ما أرى.

ولذلك، فلعله من الطبيعي أن يقابل تقرير ناقد للوضع الراهن بردود فعل متعاطفة من قبل قوى التغيير المتضررة من الوضع الراهن والراغبة في بديل أفضل. وقد كان هذا رد الفعل الغالب في منظمات المجتمع المدني والدوائر الأكاديمية المستقلة، وإن أبدى البعض أوجه نقد موضوعية، مقدرة، على منهجية **التقرير** أو محتواه.

ومن الطبيعي كذلك أن يقابل مثل هذا **التقرير** بقدر من التحفظ، إن لم يكن العداء، من قبل القوى المجتمعية المسؤولة عن الأزمة الراهنة في البلدان العربية، أو الضالعة معها. ولذلك جاء رد فعل الحكومات والتنظيمات الرسمية العربية، وبعض المثقفين الموالين لها، فاتراً، وفي أحيان معادياً.

ولكن تفاوت رد الفعل على **التقرير** من بلد عربي إلى آخر، كما ينتظر، بحسب مدى اتساع هامش الحرية المتاح، ومدى حيوية النقاش في الشأن العام، ومدى استنارة الحكم القائم. وبينما حظيت مناقشات عامة لـ **التقرير** برعاية رسمية في الأردن والمغرب ولبنان مثلاً، لم تسمح السلطات في أحد البلدان العربية (تونس) بتنظيم حلقة نقاش عامة لـ **تقرير التنمية الإنسانية العربية**.

ولكن لم يكن طبيعيا أن شطّ بعض ممن كان يفترض أن يقفوا في صف توجّه **التقرير**، وإن اختلفوا في بعض أمور، باتهامات جارحة، مثل التخوين والاتهام بممالأة الغرب على حساب العرب، لا نجد لها تفسيراً إلا خصومة غير عقلانية خالطها حسد أو حقد، وإن ارتدت مسوح العلمية والموضوعية والوطنية. وفي الحكمة القديمة أن «لا حيلة في خصومة خالطها حسد».

وقد عاب بعض نقاد **التقرير** أنه قد بالغ في إبراز مساوئ البلدان العربية. وأنا لا أجد في **تقرير التنمية الإنسانية العربية** أي مبالغة أو تهويل أو تعظيم للسلبيات، فمن ناحية حاول فريق التقرير توخّي الموضوعية قدر الطاقة، ومن ناحية أخرى حرص الفريق، باعتبار صدور **التقرير** برعاية برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وأعضائه من الحكومات، على تفادي النقد الجارح لدولة عربية بعينها، ناهيك بالمنطقة ككل التي يحرص عليها الفريق بشدة ولا يبتغي إلا رقيها. وفي رأيي الشخصي أن **التقرير** ربما قد هوَّن قليلاً من عيوب الواقع العربي الراهن.

ولكن أسخف الانتقادات التي وجهت إلى **التقرير** هي تلك التي انصبت على أن فريق **التقرير** قد سعى لاستجلاب الاستحسان الرخيص من الغرب بالتركيز على عيوب البلدان العربية، واستغلال الجو المحموم، وبخاصة في الولايات المتحدة بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، الأمر الذي اعتبره البعض تمهيداً أو تسويغاً للتدخل الخارجي من قبل الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة، في سياق حربها المزعومة على الإرهاب. ووصل الأمر إلى حد أن طالب أحد متبنّي وجهة النظر هذه بالامتناع عن إصدار **تقرير التنمية الإنسانية العربية** بحجة أن إصدار **التقرير الأول** أدى إلى احتلال العراق، وأن صدور آخر قد يعني الدعوة إلى احتلال سوريا. هكذا!

ويوضح الاحتكام إلى العقل والمعلومات المتاحة، تهافت هذه الانتقادات، فـ **التقرير الأول**، وإن كان قد صدر بعد ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، كان العمل عليه قد بدأ في مطلع العام ٢٠٠١، وكانت صياغته الأولى قد انتهت بحلول ١١ أيلول/سبتمبر. ونعلم أن العراق كان يعاني حصاراً ظالماً من قبل الولايات المتحدة، وتابعتها المملكة المتحدة، لقرابة عقد من الزمن قبل بدء العمل على **التقرير الأول**، وأن خطة غزو العراق كانت قد وضعت قبل صدور **التقرير الأول** بسنوات، كما إن فلسطين اغتصبت قبل صدور **التقرير** بنصف قرن، وتكرر الاجتياح الإسرائيلي المجرم للأراضي الفلسطينية المحتلة بدأ قبل العمل على **التقرير الأول**.

ولا غرابة إذاً في أن **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول**، وعلى الرغم من صدوره عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، أدان الاجتياح الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية وحصار العراق، من دون مواربة، الأمر الذي أثار حفيظة الولايات المتحدة وإسرائيل كلتيهما، حتى احتجتا رسمياً على محتوى **التقرير**، وإن استغلته في ما بعد، كـ «قميص عثمان»، حين أرادت بكلمة الحق التي جاءت في **التقرير**، تبريراً لباطل مبيّت.

ولا خلاف، كما فصّل **التقرير الثالث**، في أن العوامل التي تشكل سياسة الولايات المتحدة والغرب في المنطقة العربية لم تنشأ بـ **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، ولا ريب كذلك في أن من أهم مسببات نجاح المخططات العدائية للمنطقة العربية من خارجها هو الضعف والتمزق العربيان اللذان يسعى **تقرير التنمية الإنسانية العربية** لبدء عملية تاريخية يمكن أن تعمل على تجاوزهما.

وفي تقديري أن خريطة ردود الفعل على **تقرير التنمية الإنسانية العربية الثاني**

لم تختلف جوهرياً عن تلك التي واجهت **التقرير الأول**، على الرغم من أن **التقرير الثاني** جاء، في تقديري، أكثر نضجاً، ساعياً إلى تفادي الكثير من أوجه النقد المبررة التي وجهت إلى **التقرير الأول**.

ب ـ توظيف الإدارة الأمريكية الحالية لـ «تقرير التنمية الإنسانية العربية» وتهمة التشهير بالعرب

من دواعي الأسف الشديد أن قادة الإدارة الأمريكية كثيراً ما اتكأوا على **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، غير مخلصين لمراميه أو مضمونه، كمبرر لسياساتهم وأفعالهم، و**التقرير** منهم براء.

لا ريب في أن الإدارة الأمريكية الحالية صدرت كل فقرة من فقرات مشروعها «الشرق الأوسط الكبير» بعبارة من **تقرير التنمية الإنسانية العربية**. ولا نرى في هذا إلا محاولة من الإدارة الأمريكية الحالية لاستجداء مصداقية تفتقدها في طرح مبادرات للبلدان العربية، ولا أخوض هنا في تفاصيل.

لكن تحضرني هنا مقولة بليغة للكاتب البريطاني الأشهر شكسبير نصها: «الشيطان، في سعيه لتحقيق مآربه، قد يلجأ لترتيل الكتاب المقدس».

ومغزى العبارة أن «الشيطان» لا يتورع عن أي فعلة لبلوغ مأربه. ولكن العبارة أيضاً تنطوي على أن فعلة الشيطان التطهرية هذه، أي ترتيل الكتاب المقدس، لا تضفي على الشيطان صفة القداسة ولا تخلع عن الكتاب المقدس صفة القدسية. والاستعارة مع الفارق بالطبع.

ولكن يؤكد الطبيعة «الشيطانية» لتعامل الإدارة الأمريكية الحالية مع **تقرير التنمية الإنسانية العربية** أنها في الوقت الذي استماتت في الاتكاء عليه خدمة لمخططاتها في المنطقة والعالم، سعت جاهدة في الوقت ذاته لإجهاض إصدار العدد الثالث من **التقرير** الذي يعالج، للعجب العجاب، موضوع الحرية والحكم الصالح الذي تدّعي الحرص على دعمه في البلدان العربية، عقاباً على نقد **التقرير** الشديد لإسرائيل وللإدارة الأمريكية الحالية في انتهاك حقوق الشعب العربي، وبخاصة في فلسطين والعراق.

وتكفينا هذه الإشارة مؤونة الرد على الاتهام المغرض بأن **التقرير** تهاون في نقد المعوقات الخارجية للتنمية الإنسانية في البلدان العربية، وبخاصة أدوار إسرائيل والولايات المتحدة، ممالأة لتلك الأخيرة. ومن تابع حملة التشهير بـ **التقرير** في الدوائر اليهودية في الولايات المتحدة خلال الشهور الماضية، يجد اتهاماً مقابلاً بالتشدد في انتقاد إسرائيل وقلة الإشادة بالدور «العظيم» الذي تقوم به الإدارة الأمريكية الحالية في «الشرق الأوسط». باختصار، وجد **تقرير التنمية الإنسانية العربية** نفسه في خندق الشعب العربي ذاته: محاصراً بين الاستبداد والجهالة في الداخل، والاستبداد والاستباحة في الدوائر العاطفة على المشروع الصهيوني في الخارج. ولا فخر يبزّ في نظري هذا التوحد في الموقع مع الشعب العربي.

والواقع أن التبرير الفكري والعقائدي لموقف الإدارة الأمريكية الحالية من البلدان العربية والإسلامية يجد جذوره الحقيقية في الكتابات الشديدة العداء للعرب وللإسلام على وجه الخصوص، العائدة إلى برنارد لويس، كما يشهد كتابه الأخير: **أزمة الإسلام**، وهو أول من صك مصطلح «صدام الحضارات» (عام ١٩٩٠) وله تأثيره البالغ في «المحافظين الجدد» في الإدارة الأمريكية، والذي لا تقل عنه قوة صلاته بالأوساط اليهودية في الولايات المتحدة ودولة إسرائيل(١٢)، ويعدّ أشد المفكرين الغربيين أثراً في حفز الإدارة الأمريكية الحالية على غزو العراق(١٣).

ونؤكد مرة أخرى أن ليس تقرير ما هو الذي يكشف في الجوهر ضعف العرب وفرقتهم وإنما العدوان عليهم الذي لا ننكر، ويدينه التقرير، وقد بدأ قبل صدور **تقرير التنمية الإنسانية** بآجال.

تفرّع عن هذا الاتهام ما أسماه بعض النقاد «نشر الغسيل الوسخ»، والرد عليه عندي. باختصار خاطف، نعم ملابسنا متسخة (بمعنى أن الواقع العربي ينضح بعيوب جوهرية)، ونريد أن ننظفها، ولا نخشى أن يعلم العالم كله ذلك، بل نفخر به، فهو قيام بواجب محبب و «النظافة من الإيمان»، أما من يريد أن يلتحف بملابسه المتسخة إلى الأبد فليفعل، ولكن ليترك لنا حرية النظافة والتطهر.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تهمة التشهير بالعرب باطلة لأكثر من سبب جوهري:

أولاً لأن الإيهام بأن **التقرير** قد جاء بما لا يعرفه أحد، وبخاصة من الأعداء، عن مساوئ الواقع العربي، لا يصمد أمام إمعان النظر. وقد كفتنا جوقة القدح والتجريح مؤونة بعض من هذا الردّ حين أصرّت على أن «**التقرير** لم يأت بجديد»، وأن الجميع كانوا على علم كامل بجميع محتوياته. فماذا يكون موضوع التشهير إذاً؟

ومن جانبنا، نعتقد أن القوى الخارجية، وبخاصة معسكر الأعداء، تعلم عنا أكثر ما نعلم عن أنفسنا. تدرسنا أكثر ما يُسمح لنا بأن ندرس أنفسنا. ونلجأ أحياناً، على مضض الى استعمال قواعد بياناتهم عنا لأنها أكمل وأشمل مما يتيحه المجتمع العلمي العربي بسبب قهر الحرية بعامة، والتضييق على حريات البحث العلمي والتعبير بخاصة. وعليه، فإن معرفة القوى الخارجية عنا أوسع كما جاء في **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، بل هي تعلم أموراً لن تجد طريقها إلى **تقرير التنمية الإنسانية العربية** أبداً. وهل ننسى، على سبيل المثال، أن التعرف على موقع الباخرة «أكيلي لاورو»، وهو ما مكن من مهاجمتها في عرض المتوسط، قد تم من خلال التنصت على مكتب رئيس عربي؟

وفصل المقال في هذا الموضوع أنه عار ما بعده عار في تقديري أن يتخلى المثقفون العرب عن فرض النقد الذاتي تأسيساً لنهضة عربية أصيلة نابعة من صميم الشعب العربي

(١٢) *Wall Street Journal*, 3/12/2004.

(١٣) *Time* (26 April 2004).

وجهاده من أجلها، بل أزيد أن ردّ الفعل الأساسي من كثرة العرب وغير العرب على صدور **التقرير** ــ وقد شاركت في العديد من مناقشات **التقرير** داخل وخارج الوطن العربي ــ تمثّل في الاحترام الشديد للمنطقة العربية، وللفريق الذي أعد **التقرير**، إذ اعتبر **التقرير** شهادة قوية على أن المنطقة العربية لا تفتقر إلي الفكر العلمي الرصين أو القدرة علي النقد الذاتي البنّاء، ولا إلى الأمل في الإصلاح من الداخل (أكرر من الداخل)، إذا توافرت شروطه، وأن **التقرير** يؤذن بنهاية عصر أدمن فيه العرب دفن الرؤوس في الرمال وهجاء المقادير والأعداء، فعميت بصائرهم عن دروب المستقبل الزاهر الذي لا يمتلكه إلا من استنارت بصيرته وبدأ بإصلاح نفسه.

وتتمثل رسالة **التقرير** الرئيسية عند من قرأوه واستوعبوا محتواه أن طريق العرب الوحيد السليم لمواجهة التحديات الإقليمية والعالمية الضخمة التي تواجه الوطن العربي هو في بناء القدرة الذاتية العربية عبر إطلاق الطاقات الخلاقة الهائلة للشعب العربي، والتي طال حبسها بما أورث الأمة الوهن والهوان. ولن يتم ذلك إلا عبر بناء التنمية الإنسانية في ربوع الوطن العربي كافة.

إن السبيل الناجع في مواجهة مخططات استباحة الأمة من الخارج يتمثل في العمل على مناهضة الضعف العربي وتحقيق المنعة العربية التي هي وحدها القادرة على منع تحول الأطماع الخارجية من رغبة إلى واقع. ولا غنى لمن يروم هذا البديل عن توسل النقد الذاتي المؤهل لتحقيق غايات المنعة والعزة في الوطن العربي.

وهكذا، فإن استهداف الوطن العربي من قبل قوى خارجية يتعين ألا يثني النخب العربية عن التصدّي لمهمتها الأصيلة في حفز مشروع النهضة في الوطن العربي من خلال تشخيص الواقع العربي الراهن في منظور التنمية الإنسانية الذي يتبناه **التقرير**، بل لعل الموقف الوطني الملتزم بقضية النهضة يزيد، في سياق الاستغلال المغرض هذا، من الحاجة الى قيام النخب العربية بهذه المهمة ــ المسؤولية.

يبقى أن هذا الفصيل من النقد يبطن، على ما نفهم، نزعة للانقطاع عن العالم والانكفاء على الذات. وهذه النزعة نقيض للموقف الذي يتبناه **التقرير** الذي يقوم على أنه ليس من بديل حضاري لنهضة العرب إلا الانفتاح على العالم والحضارة الإنسانية، وللعرب فيها نصيب حق، وعليهم أن يستعيدوا شرف المشاركة الفعالة فيها. إن الانغلاق والانكفاء لا يورثان إلا الركود والعجز، غير أن النظام العالمي لا جدال بحاجة الى إصلاح، الأمر الذي سينعكس إيجاباً على تحسن فرص النهضة في المنطقة العربية التي عانت كثيراً عسف النظام العالمي الجائر القائم.

وموقفنا أن الانتماء الفعال لمسيرة الإنسانية يتطلب انفتاحاً يقوم على الفهم العميق والاحترام المتبادل، وكلاهما يقتضي مكاشفة من موقع الندية والثقة بالنفس على حدّ سواء.

ثانياً: في المنهجية: في الحاجة إلى العلم الاجتماعي الناقد في الوطن العربي

١ ـ العلم الاجتماعي الناقد، وموقع تقرير التنمية الإنسانية منه

أ ـ أي علم اجتماعي يخدم النهضة في المجتمعات المتخلفة؟

نرى أن العلم الاجتماعي الناقد (Critical Social Science) هو الأجدر بالتبنّي، وبخاصة في المجتمعات المتخلفة.

ويعدّ العلم الاجتماعي الناقد محاولة لفهم النواحي القهرية في المجتمع، عقلانياً، بحيث يحفز هذا الفهم جمهور العلم من الناس لتغيير مجتمعهم، وتحرير أنفسهم. إن القصد ليس **مجرد** الفهم أو التفسير، بل تغيير المجتمع، في وجهة تحررية، من خلال العلم الاجتماعي.

ويقوم العلم الاجتماعي الناقد على أن «القهر» هو أساس آفات الوجود البشري المعاصر. ومن هنا يهتم العلم الاجتماعي الناقد، علمياً، بثلاث عمليات مجتمعية جوهرية: **الاستنارة**، و**القيام** أو **التمكن**، بمعنى النهوض، و**التحرر**.

ومن المهم الإشارة إلى أن هذه التوجّهات النبيلة للعلم الاجتماعي الناقد ربما تبالغ في مقدرة الناس، وبخاصة في المجتمعات المتخلفة، على امتلاك المعرفة العقلانية وإمكان استغلالها، بكفاءة، في مكافحة القهر. بعبارة أخرى، هناك خصائص للمجتمعات البشرية القائمة، وبخاصة النامية منها، تعوق وظيفة العلم الاجتماعي الناقد، خصوصاً في مضماري الاستنارة والقيام. وتتمثل هذه العوائق في غياب القدرة على التفكير العقلاني، بسبب نجاح هياكل القوة المسيطرة في وأد هذه القدرة من خلال أساليب التنشئة القهرية (وبخاصة من خلال التحكم في التعليم النظامي والإعلام المدار)، وعقابها عن طريق اللجوء إلي القوة الغاشمة، وسيطرة التقاليد التي قد يعني الانضواء تحتها التسليم بواقع القهر المعيش، بل تدويمه.

وعلى رغم أهمية هذه التحفظات على نجاع الوظيفة المجتمعية، والإنسانية، للعلم الاجتماعي الناقد، فإننا نرى، إيجابياً، أن هذه العوائق تشكل في حدّ ذاتها «موضوعات» لهذا الصنف من العلم الاجتماعي، وتُقوّي الحاجة إليه في المجتمعات المتخلفة.

وعلى هذا، فإن نقد الوضع الراهن، عبر توسل العلم الاجتماعي الناقد سبيلاً للتغيير خدمة للتقدم، يمثل في نظري «الوظيفة الأسمى للعلم والعمل المجتمعي لفئة المثقفين»، وبخاصة في المجتمعات المتخلفة.

ويدخل في نطاق نقد الواضع الراهن، لا ريب، نقد الإنتاج المعرفي. وفي هذا المنظور، فإن نقد **تقرير التنمية الإنسانية** ظاهرة صحية بامتياز، تزداد مساهمتها في صنع

التقدم في البلدان العربية كلما كان النقد موضوعياً ومترفعاً عن الاستعداء الفجّ والمزايدة الرخيصة. وفي هذا المنظور، أستقل شخصياً، من دون تنصّل من مسؤوليتي باعتباري المؤلف الرئيسي لـ **التقرير**، قطار نقد **تقرير التنمية الإنسانية** في الجزء التالي.

ب ـ «تقرير التنمية الإنسانية» كنموذج للعلم الاجتماعي الناقد

لقد مثّل **تقرير التنمية الإنسانية العربية** اجتهاداً في مضمار العلم الاجتماعي الناقد، بمعنى أن **التقرير** اجتهد في أن يقدم للشعب العربي مقاربة تستحث عمليتي الاستنارة والقيام، تأسيساً للتحرر والنهضة في الوطن العربي عبر إثارة حوار جادّ حول بعض القضايا التي قدّر واضعو **التقرير** صلتها الجوهرية بفرص التقدم في هذه البقعة من العالم.

ومن المهم ملاحظة أن العلم الاجتماعي الناقد بحق لا يلقى دعماً من هياكل القوة المسيطرة، محلياً ودولياً، بل هي تقاومه، هذا إن لم تحاربه، قدر الطاقة. ومن هذا المنطلق، فإن صدور **تقرير التنمية الإنسانية** حاملاً رسائل نقدية قوية للواقع العربي الراهن، وسياقيه الإقليمي والدولي، على رغم رعاية إعداده من أهم مؤسستين تعنيان بالتنمية في البلدان العربية على الصعيدين العربي والدولي، لهو إنجاز يستحق التقدير. ولعل في ذلك أحد أهم أسباب ما حظي به **التقرير** من اهتمام وما أثار من جدل، عربياً ودولياً.

ولا شك في أن **التقرير**، ككل اجتهاد، يحتمل الخطأ والصواب، ولكنه يستحق، في كلتا الحالتين، وفق القاعدة الفقهية، أجر الاجتهاد.

ولا ريب في أن أي جهد بشري هو في النهاية قاصر ويظل يطلب الكمال. ولكن يكفي **التقرير** أن أثار كل ذلك الاهتمام، عربياً ودولياً، اختلافا قبل الاتفاق. إن القصد هو عرض القضايا المثارة في **التقرير** على القوى الحيّة في المجتمعات العربية كافة، لتنظر ما هي فيها فاعلة.

لقد كان منتهى أمل فريق **التقرير** أن يثير نقاشاً حياً حول القضايا الجوهرية التي يثيرها. وقد تجاوز الاهتمام بـ **التقرير**، في البلدان العربية وخارجها، توقعات الفريق الذي أعدّه. وفي نطاق وحيوية النقاش الذي جرى حتى الآن في البلدان العربية وخارجها، دليل على ذلك. غير أن قلة قليلة من الناقدين حادوا عن الموضوعية لأسباب واضحة أحياناً، وتبدو غامضة في أحيان أخرى.

ج ـ هل يمتنع النقد الذاتي في ظروف الأزمة أو استهداف الأمة من أعداء؟

لديّ أن معاناة الأمة أزمة ما أو استهدافها من أعداء لا يحلّ فئة المثقفين من التزامها بنقد الأوضاع الراهنة وصولاً إلى التقدم، باعتباره التزاماً بالمصلحة العليا للوطن التي تجبّ كل مصلحة عداها، بل تجعل «النقد الذاتي» ألزم.

لا يخدم غرض النهضة، في تقديري، أن نمتنع عن نقاش أمور نراها حيوية لتقدمنا

إذا ما كان للغرب فيها رأي أياً كان؟ وليس جديراً بأمة تريد أن تنهض أن نعتبر كل ما يقال في الغرب بشأننا، على رغم العداء السافر، كفر بواح، فنغلق عقولنا وراءه وأمامه؟ إن نهج التنمية الإنسانية يجد في إغناء التنوع الثقافي داخل الأمة، وفي التلاقح المغني مع الثقافات الأخرى، دعائم نهضة إنسانية تصل العرب بالعالم وبالإنسانية.

د ـ موقع الإسلام من النهضة

يتلخص موقف **التقرير** في أن الدين، وبخاصة الإسلام، عنصر محوري في النسيج الثقافي والروحي للشعب العربي. إن كل قوة امتهنت الفكر أو السياسة في البلدان العربية ولم تع هذا الدرس، انتهت إلى هامش الحركة المجتمعية أو أسوأ، وإن حققت نجاحات وقتية أحياناً. ومن ثم، فما كان لتقرير يستهدف إذكاء النقاش الفكري وصولاً إلى النهضة أن يقترف هذا الخطأ.

ولكن من المفيد هنا تذكّر أحد أهم استخلاصات **تقرير التنمية الإنسانية العربية**. والاستخلاص هو أنه لا يقوم تعارض جوهري بين إقامة مجتمع الحرية والحكم الصالح، أو مجتمع المعرفة، أو نهوض المرأة من جانب، وهي محاور نهضة إنسانية في الوطن العربي في مفهوم **التقرير**، و«المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية» من جانب آخر.

إلا أن إقامة مثل هذه النهضة في الوطن العربي تتطلب إفساح مجال الاجتهاد الفقهي لوضع قواعد الاتساق بين هذه النهضة الإنسانية بمفهومها الشامل، والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، تجاوزاً لكثير من التأويل الفقهي الذي استشرى في عصور الانحطاط، مكرساً للقهر والاستبداد، مورثاً التخلف، ومن ثم لاستباحة الأمة من أعدائها. ومن ثم، فإن إعادة فتح باب الاجتهاد وسيعاً، وتشجيعه وإثابته، مطلب أساس لنوال هذا التزاوج المبدع بين التنمية الإنسانية بمفهومها الشامل المعاصر والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية.

وحيث «لا كهنوت في الإسلام»، فإنه يجمُل أن يتجاوز الاجتهاد الفقهي إسارَ المؤسسات الدينية القائمة، وشخوصها، إلى أن يصبح حقاً واجباً على كل مسلم عالم وقادر على التفقّه في شؤون دينه، امرأة أكان أم رجلاً.

٢ ـ في تجاوز محتوى «تقرير التنمية الإنسانية الأول»: وجهة نظر شخصية للمؤلف الرئيسي لـ «التقرير»

لا إخالني أفشي سراً، أو أخون أمانة، بقولي إن لي شخصياً مآخذ على محتوى **تقرير التنمية الإنسانية العربية** للعام ٢٠٠٢، لا تخفى على من تابع مسيرتي البحثية والفكرية. إن محتوى **تقرير** كهذا، شارك في العمل عليه ما يقارب مئة شخص، من مشارب مهنية وفكرية متباينة، عبر أدوار مختلفة ينتهي محصلة لتفاعل، بل أحيانا تصادم، العديد من الإرادات وربما المصالح، الفردية والمؤسسية، بحيث يكاد يستحيل أن يرضى أحد، ولو ممن شاركوا في إعداد **التقرير**، رضاء **كاملاً** عن محتواه النهائي.

ولهذا، فإنه من منظور إعلاء منظور العلم الاجتماعي الناقد سبيلا للنهضة، لا أرى

أي غضاضة في أن ينتقد بعض ممن ساهموا في إعداد **التقرير** مضمونه النهائي، شريطة تحرّي الموضوعية وتوقّي المزايدة، ولا أستثني نفسي.

من ناحية، أقرّ بأخطاء استشعرتها، وبخاصة في خضمّ النقاشات التي شاركت فيها، وأتحمل مسؤوليتها. ومن ناحية أخرى، هناك قضايا كان يحسن، في تقديري، أن يتجاوز مضمون **التقرير** ما قدَّم بشأنها، وأعرض في ما يلي لمحات خاطفة بشأن بعضها. ويقع تركيزي على البنية المؤسسية للتنمية في البلدان العربية، إذ أقدر أن **اختلال السياق المؤسسي للبلدان العربية، هو السبب الأشد حرجاً في قيام أزمة التنمية في المنطقة**. إن أنساق الحكم في الأغلب سيئة السمعة لقلة تمثيلها وصعوبة مساءلتها، والتعاون العربي وهن، ولم تستفد المنطقة حتى الآن بالقدر الكافي من الفرص التي تتيحها العولمة، وبخاصة ثورة المعلومات والاتصال. وحيث عالج **التقرير** مسألة اكتساب المعرفة بصورة مناسبة في نظري، أركّز في ملحوظاتي النقدية على القضايا المتصلة بالبنية المؤسسية للتنمية على المستويات العالمية والقومية والقطرية[١٤].

ومن حسن الطالع أن الأعداد التالية من سلسلة **تقرير التنمية الإنسانية في البلدان العربية**، أتاحت الفرصة للتحسين والتطوير وتجاوز ما جاء به **التقرير الأول**

---

(١٤) لعل الوقت حان للكشف عن أن النصوص التالية مستلة من المسوّدة النهائية لـ التقرير الأول التي كنت قد انتهيت منها باعتباري المؤلف الرئيسي لـ **التقرير**، ولكنها لم تر النور ونشر بدلاً منها نصوص مغايرة. لقد حذفت النصوص الأصلية التي أعيد نشرها جزئياً هنا، واستبدلت بنصوص تتوافق مع التوجهات الليبرالية المحدثة للمؤسسات المالية الدولية (صندوق النقد الدولي والبنك الدولي) المساندة للعولمة الاقتصادية، والتي ثبت خطأها، وتنصل منها أقطابها بعد أن جرّت الخراب والشقاء على البلدان التي طبقت فيها من غير روية.

حذفت النصوص الأصلية بواسطة مديرة المكتب الإقليمي للدول العربية وبمعاونة أحد مرؤوسيها، من فصيلة كتاب خطابات كبار موظفي الأمم المتحدة، الذي كان يتولى مهمة تحرير اللغة الإنكليزية في صيغة **التقرير** بالإنكليزية، من دون استشارة المؤلف الرئيسي - وقد مكّن من هذا التجاوز أن المكتب الإقليمي للدول العربية كان يتولى الإشراف الإداري على عملية طباعة **التقرير**، وهي البوابة الأخيرة للتحكم في محتوى **التقرير**. لقد كانت السيدة المديرة تتبنى هذه التوجهات الليبرالية المحدثة آنذاك، وقد أدى هذا الخلاف الفكري الأساسي إلى شجار مستعر لساعات طويلة في أول لقاء بين السيدة المديرة والكاتب في نيويورك في مطالع العام ٢٠٠١. والحق أن السيدة قد غيّرت موقفها الابتدائي هذا، ولو جزئياً، باطراد العمل على **تقرير التنمية الإنسانية العربية**.

وقد تسببت واقعة الحذف والتعديل هذه في نزاع حاد كاد ينتهي بانسحابي وقتها، ولكن قدّرت وقتها، ولعلي أصبت، أن الفائدة المرجوة من نشر **التقرير** يمكن أن تبزّ العائد على الموقف المبدئي القاضي بعدم التعاون مع السيدة، والمكتب الإقليمي للدول العربية، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي. وقد اقتضى الأمر كفاحاً مضنياً عبر سنوات لتعديل هذا التوجه الذي طبع **التقرير الأول**، في الإصدارين الثاني والثالث من **التقرير**، الأمر الذي قد يبرر، نهاية، قرار عدم الانسحاب عند حدوث التجاوز المشار إليه.

ولكن عند نشر **التقرير الأول** اتضحت لدى بعض المراقبين فداحة تباين بعض محتوى **التقرير** مع مجمل مسيرتي البحثية والفكرية، الأمر الذي دعا بعض المعلقين إلى تعجب مبرر. ومنذ ذلك الحين، أقمت فارقاً مهما بين ما يصدر في **التقرير** ويعبّر في المقام الأول عن «الفريق» وأنا منه، وما أكتب باسمي مباشرة، إذ كانت الكتابات الأخيرة هي التي تعبّر بشفافية عن موقفي الشخصي.

(والذي منعت طبيعته الشاملة، باعتباره **التقرير** الممهد للسلسلة، من التعمق والتفصيل في أي موضوع بعينه، بالإضافة إلى عدم التطرق إلى موضوعات يراها البعض مهمة، وبحق في نظري، مثل الثقافة والدين).

أ ـ قضايا كان يتوجب أن يتجاوز تحليلها ما جاء في «التقرير الأول»: التحديات الإقليمية والعالمية

أنا، من حيث المبدأ، ضد «المغالاة» في مدى إعاقة التحديات الإقليمية والعالمية للتنمية في البلدان العربية، فهذا مسلك هروبي في المقام الأول، وهو مريح للنفس المكدودة ولكنه شديد الخطر، إذ ينطوي على تكريس قعود الهمة ووهن القدرة، كما يعمي الأبصار عن مهمة الإصلاح الذاتي التي يمكن أن تؤدي إلى بناء القدرة الذاتية العربية، وهي السبيل الوحيد السليم لمجابهة التحديات الإقليمية والعالمية الجسام التي تواجهها البلدان العربية. ومن هنا كان الخيار الاستراتيجي لـ **التقرير** التركيز على الإصلاح المطلوب في البيت العربي.

ومع ذلك، كان يحسن، في نظري، التصدّي للتحديات «الخارجية» بما يتناسب مع جسامتها، فبلدان المنطقة تعيش صراعاً ضارياً، يتكثف في مقاومة المشروع الصهيوني الاستعماري في الوطن العربي الذي يعود إلى حرص القوى المهيمنة في النظام العالمي الراهن على إحكام السيطرة على مستودع الوقود الأحفوري الهائل في منطقة الخليج العربي، وتعمده زرع كيان إحلالي عنصري ـ هو الوحيد الباقي من صنفه في العالم ـ في قلب البلدان العربية، كعامل فرقة ونزاع، ونزف مستمر، مادياً وإنسانياً، والذي ما كان له أن يقوم أو يستمر من دون دعم مادي ومعنوي هائل من الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، لإسرائيل، حتى أصبح يرشح نفسه لقيادة المنطقة، قهراً لأهلها، وعلى وجه الخصوص الشعب الفلسطيني.

وقد تفاعل هذان التحدّيان، مع خلل جسيم في نظم الحكم العربية، في إنتاج مأساة الشعب الفلسطيني من ناحية، وأديا من ناحية أخرى إلى مرابطة قوات عسكرية أجنبية على الأرض العربية بعد عقود من الاستقلال، وإلى معاناة العرب بعضاً من أقسى أشكال عنت زمرة من القوى المهيمنة على النظام العالمي الراهن الوحيد القطب، والذي يمارس تسلطاً صارخاً على منظمة الأمم المتحدة، ويقترف ازدواجية فاضحة في تطبيق المعايير التي يُنادى بها، مثل حقوق الإنسان. وأضحت هذه القوى المهيمنة تأخذ القانون بيدها تدخلاً عسكرياً سافراً حين ترى في ذلك مصلحة لها من دون اعتبار للشرعية الدولية، أو حتى حقوق الإنسان التي تتشدق بها. كل هذا يوشك أن يهدر مصداقية المنظمة الدولية، وقيمة مواثيقها وعهودها، بل القانون الدولي ذاته أيضاً.

وتتبدى معاداة النظام العالمي الراهن، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، للعرب في دعم الولايات المتحدة الأمريكية غير المشروط لإسرائيل، شاملاً تعطيل آليات الشرعية الدولية عبر إشهار الفيتو الأمريكي على أية قرارات تدين إسرائيل، حتى تلك

التي كانت تستهدف إقامة آلية دولية لحماية الفلسطينيين في أثناء عدوان إسرائيل السافر عليهم.

ولعل المنطقة العربية هي أشد مناطق العالم تضرراً من هذا النظام الدولي المعوج، فقد تعرضت بلدان المنطقة أكثر من أي منطقة أخرى من العالم لفرض الحصار عليها. وقد بلغ السيل الزبى في الحصار المفروض على العراق لمدة تربو على سنوات عشر، والذي كلف شعبه، وأطفاله بخاصة، تضحيات باهظة، وفي فرض مناطق للحظر الجوي في شمال العراق وجنوبه من دون أي سند من الشرعية الدولية، وفاض الكيل باحتلال العراق الذي جرّ، على البلد والمنطقة بكاملها، ويلات سيظل الشعب العربي يعاني من جرائها عقوداً، باسم الحرية والديمقراطية، وكم من الجرائم ترتكب باسميهما!

وواصلت قوى البغي الصهيونية جرائمها ضد الإنسانية في الاجتياحات المتكررة للأراضي الفلسطينية، وبخاصة غزة، ثم في العدوان الغادر على لبنان في صيف ٢٠٠٦.

ودخلت المنطقة العربية برمتها، بمعاونة أنظمة حكم مستبدة وفاسدة، في حقبة راعي البقر الأمريكي الأهوج وحربه على ما يتصوره إرهاباً في منطق المشروع الصهيوني الاستعماري للمنطقة العربية، مرحلة «أفغنة» بلدان عربية، قد تبدأ بالعراق ولكن لا تنتهي عنده.

ب ـ العولمة والرأسمالية الطليقة وتبعاتها (البطالة والفقر وتوزيع الدخل)

إن تيارات عالمية جارفة في العالم تضع العرب أمام تغيّرات بعيدة المدى، تعيد تشكيل الحياة الإنسانية بمختلف أبعادها. وتنطوي هذه التغيّرات على تبعات اجتماعية وثقافية ــ وربما سياسية ــ واسعة وعميقة من ناحية. وإن كانت «العولمة» تحمل فرصاً يتعين على البلدان العربية أن تتوفر على اغتنامها، وبخاصة في ميدان الثورة المعرفية والتقانية، إلا أنها تحمل بوجه عام مخاطر محتملة على الوطن العربي يتعين التحسب لها أيضا. ويتمثل أحد السبل الأمثل لتحقيق هذين الغرضين أن تتوقف البلدان العربية عن محاولة الانتساب إلى العالم فرادى، ومن ثم متنافسة وضعيفة وهامشية.

كذلك بدأت البلدان العربية تشهد، بدرجات متفاوتة، منذ منتصف السبعينيات، تحت سياسات «الانفتاح» و«الإصلاح الاقتصادي» و«التكيف الهيكلي»، تغييرات عميقة في هياكلها الاقتصادية، نفضل تسميتها «إعادة الهيكلة الرأسمالية»، وتستدعي، في السياق المحلي والإقليمي والعالمي الذي تقع فيه، آثاراً مجتمعية مباشرة وبعيدة المدى.

ونقصد بإعادة الهيكلة الرأسمالية إحداث تغييرات جذرية في الهياكل الاقتصادية تجاه سيادة توجهات نظام السوق الحر في النشاط الاقتصادي. وفي بعض البلدان العربية تبلور هذا التوجه على صورة تنصيب رأس المال الخاص على أنه الفاعل الرئيسي، وإعلاء الربح كالحافز الأساسي، في إحداث النمو الاقتصادي الذي يُصبح صنو التقدم، «من دون

ضبط مجتمعي للأسواق أو لنتائج أدائها»، إي إقامة الرأسمالية طليقة من الضبط الاجتماعي المحقق لكفاءة الرأسمالية والعدالة المجتمعية في آن واحد.

وتكفي الإشارة، السريعة، **أولاً**، إلى أن إعلاء دور رأس المال في النشاط الاقتصادي هكذا يستتبع، تلقائياً، مُحاباته على حساب العمل، وتوكيد سيطرة الأول على الأخير. وغني عن البيان أن مالكي رأس المال في مُجتمع فقير هم قلة، وأن الكسب من العمل يُمثل مصدر الدخل الأهم للسواد الأعظم من الناس، الأمر الذي يعني، وبخاصة في ظروف الأزمة الاقتصادية، استشراء البطالة السافرة والغلاء والفقر، وتفاقم سوء توزيع الدخل، وربما الأهم هو تفاقم سوء توزيع الثروة (إذ ترتبط بتوزيع القوة في المجتمع). ولكن تبعات التغيير تمتد إلى نسيج المجتمع بكامله بما في ذلك نسق الحوافز المجتمعي الذي ينحو إلى تكريس الفردية واقتناء المال.

ولا ريب في أن الآثار المجتمعية لبرامج التكيف الهيكلي تعتمد، إلى حدّ بعيد، على **كيف** يتم «الإصلاح». ولكن الرأسمالية الطليقة تميل الى أن تكون وحشية (مع اعتذار واجب للوحوش في الغابات)، ولا تمتلك، بوجه عام، ضميراً اجتماعياً، فالأسواق الطليقة **دائماً** تحابي الأقوياء ولا تكترث بالفقراء، بل تنتهي بعقابهم. وعلى وجه الخصوص، إذا نجح نظام السوق في تحقيق نمو اقتصادي، ولو كان كبيراً، فإن عوائد هذا النمو لا تتقاطر بالضرورة إلى عموم الناس. بعبارة أخرى، قد يزيد نمو الناتج الكلي، ولكن ينتشر الفقر ويسوء توزيع الدخل والثروة، ومن ثم القوة، في المجتمع.

ولذلك لا مناص من أن تتولى **الدولة**، وليس فقط الحكومة، مسؤولية توزيع عوائد النشاط الاقتصادي بحيث تحمي المستضعفين من خلال العدالة التوزيعية من ناحية، وتضمن الكفاءة الاقتصادية، عبر مكافحة الاحتكار وحماية التنافسية، الأمر الذي يضمن إمكان تنامي النشاط الاقتصادي ذاته من ناحية أخرى. وهذا هو دور الدولة، وواقع الحال، في المجتمعات الرأسمالية الناضجة. فقط تحت هذه الشروط المفتقدة في النظام الرأسمالي الطليق القائم في بعض البلدان العربية الآن، يمكن أن تتحقق الكفاءة الاقتصادية، وتتوزع عوائد النمو الاقتصادي بعدالة، الأمر الذي يضمن اطراد النمو.

أما في النمط الرأسمالي الطليق الذي تبلور في بلدان عربية منذ منتصف السبعينيات، فقد كان مطلوبًا، وتحقق إضعاف الدولة، ليس فقط في ميدان النشاط الاقتصادي، ولكن أيضاً بأن تنسحب من أية مسؤولية مجتمعية. ونتيجة كل ذلك يقدر البعض أن التشكيلة المجتمعية المصرية على سبيل المثال قد عادت إلى ما كانت عليه تقريبًا منذ قرن ولّى (ما يسمى مجتمع النصف في المئة!).

ولذا، فقد كان الأمر يقتضي، في تقديري، معالجة مغايرة، مما ظهر في **تقرير التنمية الإنسانية العربية** (عام ٢٠٠٢)، لتفاقم الفقر واستعار الاستقطاب الاجتماعي، وآثاره السياسية الوخيمة في البلدان العربية. ومن المهم في هذا الصدد تحاشي تقريبات ومقاربات البنك الدولي في هذه الأمور، إذ إن البنك شهادته مجروحة بضلوعه في ارتكاب

جريمة إعادة الهيكلة الرأسمالية، ناهيك بالعيوب الفنية الكبيرة التي تشوب تقديراته عن الفقر وتوزيع الدخل في البلدان العربية.

ولا ريب عندي في أن انتشار الفقر وزيادة حدة الاستقطاب الاجتماعي في البلدان العربية أشد بكثير مما قدّر **التقرير الأول**، إذ أقدّر أن الفقر أكثر شيوعاً، كما إن توزيع الدخل أقل تساوياً مما تشير إليه مجموعات البيانات الدولية. والأكثر أهمية هو أنه يخشى، في ضوء مؤشرات متباينة، أن يتردّى كل من محدّدي الرفاه الإنساني هذين، أي أنه يُقدّر أن يتزايد الفقر كما يسوء توزيع الدخل (تتراوح تقديرات نسبة الفقر من مسوح قطرية في التسعينيات بين ٢١ في المئة في الأردن، و٣٠ في المئة في اليمن، و٤٥ في المئة في جيبوتي، و ٨٥ في المئة في السودان. وفي مصر مثلا قدِّر معامل جيني في العام ١٩٩٧ بما يقارب ٣٧ في المئة مقارناً بحوالى ٢٨ في المئة في العام ١٩٩٥، وهو ارتفاع ضخم في مدة قصيرة، يدل على تفاقم سريع في سوء توزيع الدخل، كما انخفض نصيب العمل من القيمة المضافة في مصر من ٤٦ في المئة في العام ١٩٧٥ إلى ٢٥ في المئة في العام ١٩٩٥).

وهكذا ينذر استشراف المستقبل بتفاقم الفقر والاستقطاب الاجتماعي إذا ما استمرت الأوضاع الراهنة، فمنذ عقدين والبلدان العربية تعاني نمواً اقتصادياً بطيئاً وارتفاعاً مطرداً في حجم البطالة وتوسع رقعة الفقر، وبخاصة بمعناه الأوسع المتمثل في الحرمان من القدرات البشرية. ويدل عدد من المؤشرات على أن توزيع الناتج الاقتصادي يزداد استقطاباً (انحيازاً لأصحاب رأس المال) بشكل مطرد. ويصعب في هذه الظروف أن تقل البطالة أو يخف الفقر، أو تتحسن عدالة توزيع الدخل والثروة، بل إن هذه كلها ظروف لا تبشر حتى بازدهار التشغيل أو تعافي النمو الاقتصادي في المستقبل.

٣ ـ قدح «تقرير التنمية الإنسانية العربية»: نموذج لأزمة المعرفة والمجتمع في البلدان العربية

لقد تعرض **تقرير التنمية الإنسانية العربية** لنقاش واسع بأشكال مختلفة. وفي اتساع هذا النقاش ما يثلج الصدر، إذ يعبر عن اهتمام بالقضايا التي يثيرها **التقرير**. وفي هذا منتهى غاية إصدار **التقرير**. فقط يبقى أن يساهم النقاش في حفز مشروع للنهضة الإنسانية في الوطن العربي من خلال عملية إبداع مجتمعي تقوم عليها القوى الحية في المجتمعات العربية، فـ **التقرير** يطمح الى أن يشكل زاداً فكرياً لقوى التغيير العاملة من أجل النهضة في الوطن العربي.

ولديّ أن عملية نقد **تقرير التنمية الإنسانية العربية** في البلدان العربية، وبخاصة على صورة القدح التي تخصص فيها البعض، تعبّر عن أزمة المعرفة التي شخّصها **تقرير التنمية الإنسانية العربية الثاني**، بل عن أزمة المجتمع العربي في معاناة أشكال من النواقص المعوقة لنهضة إنسانية حقة في البلدان العربية، وبخاصة عن طريق اكتساب المعرفة والحرية. وليس من غرابة، فنقد الإنتاج المعرفي فرع عن حالة المعرفة في أي مجتمع، وكلتا الظاهرتين: الإنتاج المعرفي ونقده، فرع عن التشكيلة المجتمعية القائمة، بمساوئها وحسناتها.

أ ـ الهدم أسهل من الإنشاء

مثل أي عمل إنساني، طبعاً لا يدّعي **التقرير** العصمة. وأنا شخصياً لا أملّ من تكرار أن كل جهد بشري قاصر بالتعريف، و**التقرير** ليس إلا مجرد اجتهاد، ومن جاء بأفضل منه سعدنا به.

ما بال القوم الناقدين لا يفعلون؟ يسوّدون الصفحات الطوال في صغائر ومماحكات ولا ينشئون جديداً أفضل ينفع الناس والأمة. أهي رذيلة الاستسهال، واستجلاب الاستحسان الرخيص بعلو الصوت والدق الأجوف على الصدور التي تسم منظومات المعرفة المتخلفة؟

ب ـ لغة التقرير

لن نلقي بالاً للاتهام الكاذب والرخيص الذي يحوم حول التهويم بأن «التقرير كتب بالإنكليزية ثم ترجم إلى العربية»، والتلميح الرخيص بالطبع، هو أن **التقرير** كتب من قبل أجانب وليس عرباً، وأن العرب الذين تتصدر أسماؤهم **التقرير** ليسوا إلا واجهة لأجانب مغرضين.

لكن **التقرير** اتهم أيضاً باستعمال لغة مقعّرة تستعصي على القارئ العادي. ويستدعي هذا النقد إلى الذهن المثل العامي القائل: «لم يجدوا في الورد عيباً فعايروه بحمرة الخدود». إن **التقرير** في حرصه على النهوض باللغة العربية باعتبارها أحد أركان إقامة مجتمع المعرفة في البلدان العربية، يسعى لامتشاق لغة عربية سليمة، بل ربما بليغة من دون تزيّد. ولكن المشكلة تكمن في أن اللغة العربية السائدة أصبحت من الضعف، بل الركاكة، حتى إن لغة **التقرير** تعدّ أحياناً «صعبة». على سبيل المثال، عيب على **التقرير** استعمال لفظي «تذبذب» و «الخواتيم»، واللفظان كلاهما عربي سليم، بل قرآني كريم. و**التقرير** عامداً لا يهبط إلى مستوى اللغة العربية الشائع، بل يسعى للارتقاء بمستوى اللغة العربية، على الأقل تلك المستعملة في الكتابات الجادة، ما دعا كثيراً من المراقبين المنصفين إلى امتداح لغة **التقرير** العربية.

أزعم أن **تقرير التنمية الإنسانية العربية** أعاد الاعتبار إلى الأمة العربية، وإلى فئة مثقفيها على وجه الخصوص.

لقد نقل **التقرير** في تقديري العرب من أمة كانت تبدو في سكرات الموت، ولا أمل يبدو في إصلاح عميق من داخلها، أو حتى الدعوة إليه، ما يستدعي فعل الإصلاح من الخارج؛ نقلها إلى أمة تنبض بحيوية فكرية دافقة وجريئة، حتى لا تستطيع أقوى دولة على الأرض، على كثرة مصادرها المعرفية، وترسانة خبرائها، وبينهم من هم من أصول عربية، إلا أن تستند إلى نتاج المنطقة الفكري الأصيل، المتمثل في **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، في محاولة، لا ريب انتقائية وغير أمينة، لتسوّغ تدخلها لإصلاح المنطقة، كما تتصوره.

قبل صدور **تقرير التنمية الإنسانية العربية الأول** كان الصوت المعبّر عن المنطقة العربية في العالم هو الصوت الرسمي الدعائي غير الممثل للناس في المنطقة، ناهيك بأنه ضعيف وقليل الكفاءة. وبدا، على وجه الخصوص، أن مثقفي هذه المنطقة لاهون عنها وعن مهماتهم التاريخية. لقد اكتفوا بأحد المسالك الهروبية الثلاثة التي أشرنا إليها في بدايات هذا الجزء وأسلموا الأمة إلى الاستبداد في الداخل والاستباحة من الخارج.

لكن آفاق العالم في خريف العام ٢٠٠٢، ومرة كل عام تقريباً منذ ذلك الحين، على حقيقة أن المنطقة العربية ليست خلواً من الفكر النقدي الجاد والرصين الهادف إلى مصلحة الأمة.

كانت الرسالة التي استوعبها العالم أن هذه المنطقة ليست مواتاً كما كانوا يظنون. ومن أسف أن هذه الرسالة لم تستوعب إلى الحد ذاته في الساحة العربية التي هي قبلة فريق **التقرير**. والمثل العربي يقول: «مغنّي الحي لا يطرب». أوَليس في هذا تعبير آخر عن استحكام أزمة المعرفة والحكم في البلدان العربية. أليس من نكد الأمور أن الاهتمام بـ**التقرير** في المحيط العربي، وبخاصة في الدوائر الرسمية، يأتي تابعاً للاهتمام به من خارج المنطقة؟

المضحك المبكي أن الأنظمة العربية وجدت نفسها مجبرة على التعامل جدياً مع **تقرير التنمية الإنسانية العربية** بعد أن جاءها من خلال الإدارة الأمريكية في ثوب «الشرق الأوسط الكبير»، ولكن مهدراً بعض أهم مكوّنات النهضة العربية، وفق **تقرير التنمية الإنسانية العربية**، وبخاصة في مضمار التحرر والاستقلال، أي حرية الوطن العربي.

ألم يكن أولى بالدول العربية أن تتبنى **تقرير التنمية الإنسانية العربية** برمته، ركيزة لمشروع النهضة العربية الأصيلة، بدلاً من أن تهرول الآن إلى تخليص المبادرات الخارجية من سوءاتها التي نجمت عن الانتقاء المغرض للإدارة الأمريكية الحالية من محتوى **التقرير** في صياغة مشروع «الشرق الأوسط الكبير»، مع محاولة إبقاء السلطة القائمة على جوهر استبدادها بالشعب العربي بالطبع، وهو مسعى لا يمكن إلا أن يتمخض عن مشروع إصلاح هجين مليء بالتخليط؟

ج ـ إعادة الاعتبار إلى وحدة الأمة العربية

عيب على **التقرير** التعامل مع البلدان العربية المنضوية تحت جامعة الدول العربية على أنها كل متجانس على رغم فروق مهمة بينها.

من الناحية الفنية، **التقرير** وإن كان يسعى للتركيز على القواسم المشتركة بين مجمل البلدان العربية، فإنه لا يغضّ الطرف عن الفروق القائمة بين البلدان العربية ويوضحها متى ما كانت جوهرية في تقدير فريق **التقرير**.

غير أن الفروق بين البلدان العربية التي يشار إليها عادة تمثل استبطاناً للفكر التنموي التقليدي الذي تجاوزه مفهوم **التقرير** لـ «التنمية الإنسانية» الذي ينقل معايير التنمية إلى مصاف الكرامة الإنسانية عوضاً عن المؤشرات النقدية والمالية التي تسيطر على فكر «التنمية الاقتصادية». على مؤشر الناتج للفرد مثلاً تقوم فروق صارخة بين البلدان العربية لا تقل عن مدى التفاوت في هذا المؤشر على صعيد العالم كله. أما على مؤشرات التنمية الإنسانية، ولنأخذ مدى التمتع بالحرية والحكم الصالح مثلاً، نجد أن الفروق بين البلدان العربية تقل كثيراً، وإن لم تختف.

الأهم، من الناحية المبدئية، أن المغالاة في التركيز على الفروق التي تقوم بين البلدان العربية هي إذكاء للفرقة التي نرى فيها واحداً من أهم أسباب ضعف المنطقة العربية، وبخاصة في المعترك العالمي، وأقوى مبررات استباحتها من الخارج. وقد كان الخيار المبدئي لـ **التقرير** دعم وحدة هذه البقعة من العالم التي يجمع بلدانها الكثير مما لا تحظى به مناطق أخرى في العالم، لكنها توحدت وصولاً إلى القوة والمنعة، مثل أوروبا.

إن الوحدة في مواجهة الفروق، وعلى الرغم منها، سبلاً لنهضة إنسانية في الوطن العربي، هي موقف مبدئي قصدي لـ **التقرير**. ومعاداة هذا الموقف تنطوي، ولو باستدعاء أكاديمية مدرسية ساذجة، أو من دون قصد أو روية، على تدويم الفرقة والاستضعاف في جميع البلدان العربية □

المرجعان

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (١٩٩٠). **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٠**. نيويورك: البرنامج.

Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. New York: Knopf.

بارادیغـم الجماعـة المؤمنـة
أو التناقض الآخـر للرأسماليـة الأنكلوسكسونيـة

يعقوب الشيحي

أستاذ علم الاجتماع ـ تونس.

مقدمـة

تواجه الرأسمالية الأنكلوسكسونية تناقضاً أساسياً مع المجتمعات العربية الإسلامية التي تختص ببارادیغم أیدیولوجي مهيمن سياسياً، يقوم على مقولة الجماعة المؤمنة التي تشكل الخلفية العقائدية ـ التاريخية لبعض الحركات الاجتماعية، والمؤسّسة لرمزية التمايز عن المجتمعات الأخرى، وهو بارادیغم مختلف عن الأيديولوجيا الفردانية الأنكلوسكسونية ذات الجذور الدينية. ويعود هذا الاختلاف في أحد أسبابه إلى احتفاظ النصّ القرآني ببنيته الأصلية مقارنة بباقي نصوص الديانات التوحيدية الأخرى، وكثافة حضور دلالات الجماعة داخله.

تطور نسق الإنتاج الرأسمالي في التاريخ والمجتمعات الحديثة بدرجات غير متكافئة، وهذا التطور اللامتكافئ ليس أفقياً فقط، أي بين المجتمعات، بل يكشف أيضاً عن تعارض بين اتجاه تطور الرأسمالية نحو الكونية وسعيها أحياناً لخلق عالم متجانس أيديولوجياً على شاكلتها وفي حدود حاجاتها، وبين احتفاظ بعض المجتمعات بعناصر تمايز أيديولوجي عن المجتمعات الرأسمالية الكلاسيكية (أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية) تتحول أحياناً في الأزمات إلى أشكال تعبير سياسية وعسكرية عنيفة ودموية. إنّه تناقض بين اتجاه تطور نسق الإنتاج الرأسمالي وأيديولوجيا نشأته في مجتمعاته الأصلية خلال قرون انتقالها إلى الرأسمالية من جهة، وبعض المكوّنات الأيديولوجية لبعض المجتمعات الطرفية من جهة أخرى. وأؤكد هنا أن هذا التناقض ليس إثنياً أو عرقياً، بل هو تناقض أيديولوجي يضع الرأسمالية الأنكلوسكسونية والغربية عموماً في مواجهة صنف خاص من الحركات الاجتماعية ذات البنية العقدية الممتدة بجذورها في النصّ الديني، كما يمثل هذا التناقض جزءاً من تناقضات أخرى عديدة لنسق الإنتاج الرأسمالي منذ تشكله باعتباره نسقاً اجتماعياً مهيمناً خلال القرن السادس عشر في إنكلترا.

هذا ما سأضيفه هنا إلى ما عرضه إيمانويل والرشتاين (Wallerstein, 1990: 18-19) في

حديثه عن التناقضات الأساسية لنسق الإنتاج الرأسمالي، أي هذا التناقض الخصوصي الذي احتفظت فيه المجتمعات العربية الإسلامية ببراديغم أيديولوجي فارق (Spécifique) ومركزي في انتظام الهوية الجماعية ومهيمن داخل حقل الفعل السياسي[١]، وهو براديغم ذو جذور دينية يتعارض جذرياً مع الأيديولوجيا الفردانية الأنكلوسكسونية، ولا يتماثل مع الأيديولوجيا الوطنية التي نشأت في المجتمعات المستعمرة في آسيا وأفريقيا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخلال النصف الأوّل من القرن العشرين. أقصد بالبراديغم الأيديولوجي المتن الأساسي أو النموذج الأصلي المتجذر في تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية، وفي التصورات الجماعية لشعوبها، والمتحكم في الوعي السياسي العربي الإسلامي، والمسؤول عن ضعف وضمور المنبت الأيديولوجي للحركات اليسارية والليبرالية والعلمانية عموماً في هذه المجتمعات، وفشلها (على الأقل منذ ثمانينيات القرن الماضي) في إنشاء تعبئة خاصة بها معادية للرأسمالية العالمية، وهذا لا ينفي احتفاظها ببعض إمكانيات التنظيم والحركة والتأثير داخل مجتمعاتها، ولكنها لا تحظى بإمكانيات قوية للنجاح في التأسيس المجتمعي الشامل لأنها ليست وليدة براديغم أيديولوجي محلي، أي خاص بالمجتمعات العربية الإسلامية.

إن براديغم «الجماعة المؤمنة» ليس فقط مدخلاً مفهومياً لتأكيد الخاصية التاريخية لبعض الحركات الاجتماعية وجذورها العقائدية والتعامل مع الحركات الإسلامية كموضوع ملاحظة علمية، بل يمكن لهذا المفهوم أن يساعد على تفسير الأزمة الأيديولوجية للرأسمالية الأنكلوسكسونية التي ساهم سلوكها السياسي في إذكاء هذا البراديغم الكامن (Latent) بكثافة في التاريخ والوعي الجماعي العربيَين. ولكن الخاصية التاريخية لبراديغم الجماعة المؤمنة» وللحركات الناشئة عنه في المجتمعات العربية الإسلامية وقدرته على التعبئة، لا ترتبطان فقط بما يقع في السياسة اليوم في المشرق العربي، بل تعودان في أحد أسبابهما (سنأتي لاحقاً على السبب البنيوي، أي المرتبط بالنصّ الديني) إلى التناقض الثنائي التالي لنسق الإنتاج الرأسمالي:

ـ على رغم كونية نسق الإنتاج الرأسمالي واتجاه تطوره واحتوائه أغلب التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية السابقة عنه (أي التقليدية أو ما قبل الحديثة) في العالم، إلا أن الأيديولوجيا الفردانية التي قامت عليها نشأته في بعض المجتمعات الغربية بقيت خاصية أنثروبولوجية أنكلوسكسونية؛ أقول الفردانية وليس الليبرالية. ولن يسمح المجال هنا لتمييز مفهومي عميق بين كليهما، على رغم أن الفردانية شكلت تاريخياً الأساس الاجتماعي والأيديولوجي لليبرالية كمجموعة اختيارات اقتصادية وسياسية، ولكن لا

(١) على الرغم من فاعلية هذا البراديغم في الاستقطاب والتعبئة الأيديولوجية في أوساط مختلف القطاعات العمرية والطبقية (التي ليست بالضرورة معبأة تنظيمياً) لا يرتهن ضرورة بنجاح الرهان السياسي لبعض الحركات الناشئة عنه، لذلك فأنا أختلف مع جيل كيبل (Kepel, 2000) الذي يختزل رصد تطور هذا البراديغم منذ ثمانينيّات القرن الماضي في استلام أو عدم استلام بعض تلك الحركات للسلطة السياسية أو في تراجع بعض نماذجها.

علاقة ضرورية بينهما لأن الليبرالية يمكن أن تقود سلطة الحكم داخل مجتمع ما لا علاقة لبنيته «الأنثروبولوجية» وبعض خصائصها (كالقيم ونوعية العلاقة بين الفرد والجماعة) بالفردانية.

ـ بحكم كونية نسق الإنتاج الرأسمالي، خاصة منذ القرن التاسع عشر، التي لم يفلت أي مجتمع من تأثيرها، ومنها المجتمعات العربية، أصبحت الرأسمالية **دين الدولة** في هذه المجتمعات اليوم، وهذا ليس فقط بحكم ارتباطات سلطات الحكم العربية سياسياً بالرأسماليات الغربية، بل أيضاً بحكم الضرورة التاريخية الشاملة لنسق الإنتاج الرأسمالي (الإنتاج والتبادل والاستهلاك) التي لم يفلت أي مجتمع محلي معزول من احتوائها أو من الارتباط بها، ولكن من دون ارتباط أيديولوجي متجانس بنسق الإنتاج الرأسمالي، فالمجتمعات العربية هي مجتمعات رأسمالية (مع اختلاف سيرورات نشأة الرأسمالية ودرجات تطورها داخلها واختلاف أنماطها الإنتاجية وأشكال الانتظام الطبقي في هذه المجتمعات)، ولكنها ليست مجتمعات فردانية (Individualistes) على شاكلة المجتمع الإنكليزي مثلاً المهد التاريخي لنسق الإنتاج الرأسمالي، أو على شاكلة المجتمع الأمريكي نسخته العابرة للمحيط، لذلك فالرأسمالية في المجتمعات العربية تفتقد المتن الأيديولوجي (الفردانية) الممتد في تاريخ بعض المجتمعات الغربية لأنها (أي الرأسمالية) وفدت إلى المجتمعات العربية عن طريق الاستعمارات المباشرة في القرنين التاسع عشر والعشرين، أو عن طريق الاختيارات السياسية لسلطات الحكم القائمة وارتباطاتها بالرأسماليات الغربية، وأقول هنا سلطة الحكم لتمييز هذا المفهوم عن الدولة، ولا يتسع المجال ولا الموضوع مرة أخرى هنا لتمييز معمق بين مفهومي السلطة السياسية والدولة.

أولاً: في مفهوم وجذور الفردانية

لا تتماثل الأيديولوجيا الفردانية مع التصورات عن الذات كوحدة تعيين ومقاربة للنشاط البشري وموقعه، بل هي أيديولوجيا مرتبطة بالسوق؛ أيديولوجيا حرية الفرد ومصلحته في مفهومها البرجوازي الأنكلوسكسوني التي بقي تأثيرها كأيديولوجيا مجتمعية تعيّن علاقة الفرد بالله وبالدولة وبالمجتمع، فقد بقي تأثير هذه الأيديولوجيا ضعيفاً في المجتمعات العربية الإسلامية إن لم يكن منعدماً. لقد خلّصت الفردانية الفرد البرجوازي ونشاطه المادي من الخضوع لأي سلطة متعالية (الله والدولة)، إذ تقوم الفردانية على مقولة الفرد الحر والمستقل، وهو ذو إرادة وله مصالح يعمل على تحقيقها، ويحكم العقدُ علاقاته بالمجتمع حيث لا تكون الدولة إلا خادماً للمجتمع الخادم بدوره للفرد ومصالحه، وحيث نجد تعييناً لدور الدولة: الدولة الحكم التي تحمي حياة الأفراد وأملاكهم.

ترافقت الأيديولوجيا الفردانية مع التحول الكلاسيكي إلى الرأسمالية في أوروبا الغربية الذي قادته البرجوازية الإنكليزية الظافرة على أنقاض الهياكل الاجتماعية والإنتاجية والدينية الإقطاعية أو ما قبل الرأسمالية، فقد تزامن هذا التحول نحو الرأسمالية في إنكلترا، بحسب آلان لوران (Laurent, 1985: 66)، خلال القرن السادس عشر مع

نشأة الفردانية، وهما «اللتان عرفتا نمواً متزامناً، ومن المحتمل أن يكون متصلاً خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الأوروبيين». وتعود الفردانية في جذورها الدينية إلى حركة الإصلاح البروتستانتي خلال القرن السادس عشر؛ أقول جذورها الدينية لأن آلان ماكفرلاين (Macfarlane, 1979: 197) يقول بامتداد جذور الفردانية إلى المجتمع الريفي الإنكليزي في نهاية العصر الوسيط من خلال ظهور الملكية الزراعية الصغيرة وعلاقات التعاقد، إذ أصبحت إنكلترا كما يقول ماكفرلاين: «على الأقل منذ القرن الثالث عشر بلداً للفرد فيه أهمية أكثر من الجماعة، ولم يعد فيه نظام المراتب مغلقاً». كما يذهب إيمانويل تود (Todd, 1990: 31 and 62) في تحليله الأنثروبولوجي لتطور العائلة النووية في إنكلترا وتغيّر القيم داخلها ونظام توزيع الإرث بين أعضائها والعلاقات في ما بين هؤلاء، إلى اعتماد عناصر التحليل هذه كأساس لتأكيد تطور حرية الفرد واستقلاليته المبكرة في إنكلترا منذ القرن الثالث عشر.

لقد تعددت الحركات والدعوات المناهضة للمؤسسة الكنسية التقليدية خلال القرون الأخيرة للعصر الوسيط[٢] في العديد من بلدان أوروبا مع احتدام أزمة النظام الإقطاعي، بعدما أضحت تلك المؤسسة تنظيماً تراتبياً سلطوياً عاجزاً عن إعادة إنتاج أيديولوجيا ذلك النظام (المسيحية الإكليركية الوسيطة)، ولكن هذه الحركات لم تؤدِّ إلى تحوّل فعلي في المؤسسة الكنسية، وفي الثقافة المسيحية الغربية، إلا مع البروتستانتية التي مثلت استجابة أيديولوجية لنشأة نسق الإنتاج الرأسمالي، والتي أصبحت معها العلاقة بالله وبالمسيح علاقة مباشرة من دون حاجة إلى وسطاء، وهو ما أدى إلى نزع القداسة عن المؤسسة الكنسية، وإلى تفكك القاعدة الأيديولوجية للنظام الإقطاعي، وتعطيل إحدى مؤسسات إعادة إنتاجه، فأصبح الفرد الإطار المرجعي للتنظيمات الكنسية الجديدة وللمجتمع الرأسمالي بعد أن نزعت الكالفينية القداسة عن الإيثارية الدينية القديمة، لتصبح مصلحة الفرد وحريته أولى وأعلى من المثال الديني الذي يدعوه الى التضحية بمصلحته الخاصة (Ascétisme).

إن التراتب الإكليركي الذي كان يميّز الكنيسة الكاثوليكية هو عقبة بين المؤمن والإله بالنسبة إلى لوثر (Luther)، لذلك يجب التخلص من سلطة تلك المؤسسة حتّى تصبح هذه العلاقة مباشرة وتقودها المسؤولية الفردية للمؤمن وليس الأعمال أو العبادات، كما أعلن كالفن (Calvin) من جهة أخرى أن «كلّ فرد حرّ في أن يثق برأيه الخاص، وفي أنّه لا يمكن لأي كان أن يفرض مبادئه الخاصة على الآخرين» (ذكرها جينرود (Jeanrond, 1995: 50))، بل إن العالم خارج الدنيوي (Extra-mondain) في الكالفينية أصبح متجسداً في الإرادة

(٢) منها حركة «المانويين (Les Cathares)» في بدايات القرن الثالث عشر، وحركة بيار فالدو (Pièrre Valdo) في أواخر القرن الثالث عشر وبدايات القرن الرابع عشر في فرنسا، وحركة «الرسل (Les Apostolici)» الذين قادهم جيرارد سيغاريللي (Gérard Segarelli) في شمال إيطاليا في أواخر القرن الثالث عشر، وتيار «لولارد (Les Lollards)» المتأثر بمواقف جان ويكليف (Jean Wycliffe) في إنكلترا خلال القرن الرابع عشر، وحركة جان هاس (Jean Hus) في تشيكيا في أواخر القرن الرابع عشر وبدايات القرن الخامس عشر. انظر بعمق أكثر هذه التيارات في راب (Rapp, 1980: 180-210).

الفردية، وأصبح الله نموذجاً مطلقاً للإرادة الإنسانية، بل هو إرادة، بحسب لوي ديمون (Dumont, 1983: 74).

فقد النصّ الديني سلطته في البروتستانتية، وأصبح تجربة بشرية في التاريخ. كما نزعت البروتستانتية الفردَ ومصالحه وعلاقاته مع المجتمع عن الدين (Sécularisation de l'individu)، وأصبحت إمكانية التعامل مع الكتاب المقدس وتأويله متاحة لِكُلّ فرد ومن دون وساطة، وأصبح الوعي الفردي (البرجوازي) فقط وحده مصدر تأويل النصّ، كما أصبح الفرد فاعلاً مركزياً في الممارسة الدينية من خلال مبدأ «المرجعية العالمية للمؤمنين» (Sacerdoce universel des croyants) الذي يلغي التراتبات الإكليركية داخل التنظيمات الكنسية ويؤسس مبدأ المساواة بين أعضائها.

لقد تحكمت مبادئ المسؤولية الفردية للمؤمن، ورفض التسلسل الإكليركي، ورفض الوساطة بين المؤمن والإله في التنظيمات الكنسية البروتستانتية، وكانت هذه الأمور مصدراً لنشأة أيديولوجيا دينية جديدة وضعت النصوص المسيحية المقدسة موضع مساءلة تاريخية نقدية، فأكدت الاتجاه الذي يعتبر هذه النصوص شهادات بشرية غير مباشرة عما تلقاه القديسون من تعاليم السيد المسيح. إنّها قراءة لا تعتبر النصّ الديني كلاماً إلهياً مباشراً، بل تعتبره كتاباً بشرياً يوثق ما سمعه وما عاشه بعض البشر عن القديسين في ظروف مختلفة، لذلك أكدت البروتستانتية من بين إحدى مبادئها، بحسب رأي غونل (Gounelle, 1992: 50-51) على أن «كتاب العهد الجديد يتكون من كتب كتبها الحواريون (Les Apôtres) أو وقع تحريرها مباشرة تحت إشرافهم، كإنجيل مرقص (Marc) المرتبط ببطرس الرسول (Pièrre)، وإنجيل لوقا (Luc) المرتبط ببولس الرسول (Paul)». إن الإنجيل «ليس كتاباً واحداً أو مؤلّفاً وحيداً، بل هو مجموعة نصوص حرّرها كتّاب عديدون في عصور مختلفة. ومجموعة النصوص هذه كانت نتاج سيرورة انتقاء معقدة، فهناك كتابات وقع القبول بها، وأخرى وقع حذفها بعد نقاشات طويلة، لذلك أكدت البروتستانتية «أن الإنجيل ليس نصّاً منزلاً، ولكنه مجموعة أقوال بشرية شاهدة على الفعل والوجود الإلهيين» (Gounelle, 1992: 54)، ولذلك أيضاً «أصبح تأويل الإنجيل تأويلاً نقدياً مع البروتستانتية»، على حدّ تعبير إبلينغ (Ebeling, 1970:43).

هل يمكن لسيرورة التغيير الديني والانتقال الأيديولوجي هذه التي حصلت في بعض مجتمعات أوروبا الغربية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر أن تشكل نموذجاً كونياً لما يسمّى بـ «الحداثة» الدينية؟ وهل يمكن للإسلام ومن ورائه المجتمعات العربية أن يشهدا تجربة مماثلة لحركة الإصلاح البروتستانتي؟، كما يدعو إلى ذلك البعض في الغرب، أي إلى «إصلاح يكون الفرد فيه محركاً وغاية، بل شرطاً أيضاً للتحول والإصلاح» (Chebel, 2004 : 43)، وكما يذهب في ذلك العديد من المواقف والتحاليل الغربية التي ترى في الإسلام «بنية ذهنية وعقائدية تقليدية» هي «في أصل تخلف البلدان الإسلامية» مقارنة بالمجتمعات ذات التقاليد اليهودية المسيحية (Judéo-chrétiennes)، وذلك بسبب غياب الأيديولوجيا الفردانية في تقاليد وتاريخ تلك المجتمعات، بحسب آراء البعض

(Landes, 2000; Kuran, 1998)؟ المماثلة هنا، بحسب رأيي، فاشلة من وجهة النظر التاريخية والبنيوية، لأن التغيير الديني في إنكلترا ارتبط بالتحول إلى نسق الإنتاج الرأسمالي، وبالصراع بين البرجوازية الزراعية والإقطاع، فالكنيسة الكاثوليكية كانت في ذلك العصر مالكاً إقطاعياً لأجزاء واسعة من الأراضي الإنكليزية (Marx, 1982: 686) من جهة، ولأننا لا نجد في المسيحية الغربية بنية نصية ورؤية للفرد ولعلاقته بالله وبالجماعة كالتي نجدها في الإسلام. أما في ما يتعلق بضعف القاعدة المادية والطبقية للبرجوازيات العربية، وموقعها الطرفي التابع في نشأتها وتطورها داخل النسق العالمي، وعجزها بالتالي عن التغيير الأيديولوجي وقيادته داخل مجتمعاتها، فإن كلّ هذا لا يفسر عدم حصول تجربة مماثلة للبروتستانتية في المجتمعات العربية الإسلامية، لأن البنية التي أنشأت هذه المجتمعات (La Structure structurante)، أي النصّ الديني، كانت أكثر سلطة من ضرورة التاريخ الحديث لتلك المجتمعات، أي منذ ولوجها العصر الرأسمالي، ولا أريد الحديث هنا عمّا يسمّى بـ «التحديث».

ثانياً: النصّ ـ المتن، هل هو كتاب الجماعة؟

القرآن هو آخر الكتب المقدسة في الديانات التوحيدية، والأكثر قدرة على التأسيس الشامل للمجتمع القائم على عدم الفصل بين الدنيوي والمقدس، وهو الأقل إثارة للجدل حول جمعه وتكوينه. وفي هذا المعنى يبقى حديث كامبل (Campbell, 1994: 107-111) عن التكوين التاريخي للقرآن، أي نقله وتدوينه وجمع صحفه، وعن استناد هذا التكوين، كما يقول، إلى الطريقة الشفوية في الرواية منذ بداية نزول آياته على النبي الأمّي (ﷺ) إلى حدود سنتي ٢٦ أو ٢٧ للهجرة، تاريخ ظهور أول مصحف في عهد الخليفة عثمان بن عفان، يبقى حديثه وشكوكه عن إمكانية تعرض القرآن للتحريف اللفظي مفتقداً الحجج التاريخية العلمية، لأنه كان قد ردّ على شكوكه تلك بنفسه في سياق تحليله من جهة، ولأن زيد بن ثابت كان قد جمع القرآن (كما يذكر كامبل نفسه) في نسخة مكتملة سنة ١٢ للهجرة، ووُجدت نسختان مكتملتان لدى أُبَي بن كعب في المدينة، ولدى ابن مسعود في الكوفة، كما يقول كامبل (Campbell, 1994: 110). أما ريجيس بلانشير (Blachère, 1980: 19)، فإنه يفنّد الطريقة الشفوية في تدوين القرآن، فاعتماد النصّ المكتوب لم يكن غريباً، بحسب رأيه، عن أوائل المسلمين المكيين.

إن السيرورة المباشرة والأصلية في تدوين القرآن تختلف، كما يقول موريس بوكاي (Bucaille, 1976: 10)، عن النصوص المسيحية «التي تأسست على شهادات بشرية عديدة وغير مباشرة، بما أننا لا نملك أي شهادة آتية من شاهد عيني عن حياة المسيح». ومن جهة أخرى لا يمكن، بحسب رأيي، مماثلة حركة الخليفة عثمان لمركزة مصاحف القرآن ومَأسَسَتها (Institutionnalisation) في نسخة وحيدة وشاملة بحرق الإمبراطور الروماني ديوكليتيان (Dioclétien) لِجُلّ الأناجيل المسيحية وإتلافها سنة ٣٠٣ ميلادية، وبالتأكيد فإننا لا نجد في القرآن كتباً عديدة ومختلفة على شاكلة أناجيل لوقا، ومرقص، ومتى، ويوحنا، وبرناباس. أما النصوص اليهودية القديمة، فقد تعدّدت وانضاف العديد من الكتابات

البشرية(٣) في العديد من اللغات طيلة قرون عديدة قبل الميلاد إلى توراة النبي موسى (Pentateuque) التي اختلطت بنصوص التاريخ والوعظ والملاحم والأناشيد (Les Cantiques)، واختلطت لاحقاً بكتابات الأحبار التلمودية (القرنان الثالث والخامس بعد الميلاد)، ولم تفلح بعض المحاولات النادرة (فرقة القرائين (Karaïtes) مثلاً التي تأسست في بغداد في القرن الثامن الميلادي) في معارضة التقاليد التلمودية وتأسيس اتجاه الارتباط بالنصّ الأصلي الذي اندثر أصلاً. أما في الإسلام، فقد حُفِظ النصّ المقدس ولم يمسسه بشر، وبقي ثابتاً فوق التاريخ، لأنه مؤسس الكيان المتمايز للجماعة التي تراقب المحافظة عليه كما هو، ولن تنجح مطلقاً محاولات تغييره أو المساس به. وهنا يختلط المعتقد بالسلطة، والجماعة بالدين، والفرد بالجماعة التي تستمد سلطتها من سلطة النصّ الذي لم يتغير ولم يفقد قداسته، ومن سلطة إيمان الفرد به، ومن علوية النصّ للتاريخ البشري ولحركة تناقضاته، ومن استقلاليته عن المتغير الطبقي. وهذا ما يفسر غياب سلطة بشرية أو مؤسسة تتوسط العلاقة بين المؤمن والنصّ المقدس في الإسلام، وتحتكر أو تحترف قراءته وتأويله، على رغم اختلاف التشكّلات التنظيمية للمذاهب وقراءاتها.

يعتبر القرآن نصاً مؤسساً لهوية الفرد في المجتمعات العربية الإسلامية(٤)، ولإطار انتمائه: الجماعة المؤمنة أو «الذين آمنوا»، وهذه الجماعة لا تمثل مجرد التقاء أو تجمّع لأفراد منعزلين، كما تتجاوز علاقة الفرد بالجماعة في المجتمعات العربية حدود تبادل الحاجات النفسية الكونية ووظائف التنشئة والإدماج والتثاقف (Acculturation) التي نجدها في كلّ المجتمعات عبر التاريخ وإلى حدّ اليوم. إن الجماعة في المجتمعات العربية ليست مجرد شكل تقليدي (Communauté، أو Gemeischaft) «سكوني للتنظيم الاجتماعي يقوم على علاقات شخصية حميمية يحرك أعضاءَها روحُ الجسد (Esprit du corps) وإرادة طبيعية عفوية وغير عقلانية»، بل إن الجماعة كيان متمايز ومتعالٍ هو مصدر تأسيس العلاقة بغير المؤمنين: «الذين لا يؤمنون»، فالجماعة المؤمنة هي التي تحظى بالدعم الإلهي، وهي التي يخاطبها القرآن كفاعل مسؤول لتأسيس المجتمع المسلم، وهذا لا ينفي مسؤولية المؤمن السلوكية والعقدية، فإن كان الإيمان في الإسلام قناعة ذاتية، إلا أن الجماعة هي إطار ذلك الإيمان، وهي آلية الفرز والتصنيف والتمايز.

تفيض الكتابة عن القرآن، الكتاب المقدس للإسلام، لتتجاوز حدود أهدافنا من هذا البحث العلمي المحدود في الزمن والمساحة، هذه الأهداف التي تتمثل فقط في رصد مدى استعمال النصّ القرآني لدلالات كلّ من الجماعة والفرد من دون أن ندّعي في تأويل آياته

(٣) نذكر مثلاً الكتب المنسوبة إلى: Baruch, Isaïe, Malachie, Jérémy, Ruth, Esdras, Agée, Néhémie والتي لا توجد معطيات تاريخية مؤكّدة عن أصحابها وتواريخ كتابتها.

(٤) يوجد العديد من الألفاظ في اللغة العربية بحسب غيولفو (Giolfo) تشير إلى «الحقيقة الفردية للإنسان»: وحيد، أحد، شخص، مخلوق، أخ، عبد. ولكن من دون أن يشير أيّ من هذه الألفاظ، بحسب رأي غيولفو (Giolfo, 2006: 102) إلى مدلول الفرد «كشيء في ذاته، كشيء مطلق». كما أرى أن هذه الألفاظ لا تشير إلى الفرد كإطار مرجعي لانتظام المجتمع ومؤسساته (Institutions)، أي إلى الأيديولوجيا الفردانية.

سلطة ولا معرفة، ولكننا نملك أداة ملاحظة وتسجيل (وليس تأويلاً) حضور المتن اللغوي الجماعي والفردي داخل نصوصه، كقاعدة منهجية لتأكيد التأثير الأيديولوجي لـ «باراديغم الجماعة المؤمنة» داخل المجتمعات العربية الإسلامية. وما استطعنا ملاحظته في الجدولين رقمي (١) و(٢) يؤكّد كثافة حضور مفردات ودلالات الجماعة في النصّ القرآني المؤسس والمخاطب أساساً لعالم متنوع من «الجماعات والأصناف الكلية الشاملة» التي تعلو الفرد وتؤسس إطار علاقاته وانتمائه وفعله في التاريخ والمجتمع:

الجدول رقم (١)
كثافة حضور مفردات ودلالات الجماعة في النصّ القرآني

القوم	٣٨٠
الناس	٢٤٦
الذين آمنوا الذين يؤمنون	٢٣٩
الأهل	١٢٣
الأصحاب	٧٥
الأمة	٦٣
الفريق	٣٣
الملأ	٣٠
الآل	٢٦
الطائفة	٢٤
الحزب	١٩
القرن	١٨
الملة	١٥
الفئة	١١
الشيعة	١١
الجمع	٥
الرهط	٣
المعشر	٣
الثلة	٢
الزمرة	٢
العصبة	٢
العشيرة	٢
الفرقة	١
الفصيلة	١
القبيلة	١
الفوج	١

مقابل الحضور المحدود لمفردات ودلالات المتن الفردي التي لا تشير بالضرورة أحياناً إلى مفهوم الفرد كوحدة مرجعيّة لانتظام الممارسة الدينية، كما تشكلت في البروتستانتية، وفي الثقافة الأنكلوسكسونية:

الجدول رقم (٢)
الحضور المحدود لمفردات ودلالات المتن الفردي

النفس(*)	٢٨٧
الإنسان	٦٥
المرء	٧
الفرد(**)	٥

ملاحظة:

(*) تشير هذه الكلمة في القرآن عادة إلى الذات في معناها العام.

(**) ترد كلمة «الفرد» في القرآن أحياناً للإشارة إلى حالة الوحدة والعزلة: ﴿**ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً. وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً**﴾، و﴿**وزكريا إذ نادى ربّه ربِّ لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين**﴾ [**القرآن الكريم**: «سورة مريم،» الآيتان ٨٠ و٩٥، و«سورة الأنبياء،» الآية ٨٩ على التوالي].

عرفت القبائل في شبه الجزيرة العربية بعد أسلمتها تمدداً أنثروبولوجياً من القبيلة إلى الجماعة المؤمنة، وهذا لا يعني نهاية امتداد القبيلة في البناء الاجتماعي للمجتمعات التي نشأت لاحقاً، ولكن القبيلة التي قادت حركة الإسلام الأولى تحولت على الأقل نظرياً إلى الجماعة المؤمنة، وهو تحول من التمايز بين الوحدات الاجتماعية إلى التمايز الرمزي مع غير المؤمنين، هذا التمايز الذي ما زال يشكل إلى حدّ اليوم القاعدة الأيديولوجية للفعل السياسي العفوي والمنظم، أقصد بالعفوي التمثلات الاجتماعية للهوية التعبوية التي تتألم وتقاوم، وأقصد بالمنظم الحركات الإسلامية في نموذجها الكلاسيكي الذي انطلق منذ فترة ما بين الحربين العالميتين، والنموذج القتالي الذي انطلق أساساً منذ بداية ثمانينيّات القرن الماضي، إضافة إلى الأيديولوجيا القومية المرتبطة في نجاحها ضرورة بالدين، لأن القومية والوطن هي هويات لاحقة عن باراديغم الجماعة المؤمنة، وهي امتداد لهذا الباراديغم في المجتمعات العربية الإسلامية. وهذا ما يمكن أن يساهم في تفسير «ضعف» الأيديولوجيا القومية العلمانية، فقد تزامن إعلان وتأكيد الإله الواحد الأحد مع انطلاق حركة الإسلام، بحسب رأي سمير أمين (Amin, 2004: 25) مع الوحدة السياسية لشبه الجزيرة العربية، فالتوحيد الإلهي كان البديل التاريخي، بحسب رأيه، لتعدد الآلهة والقبائل، وكان الناقل (Véhicule)، على حدّ تعبيره، لنشأة الحسّ القومي العربي.

إن علاقة الفرد المؤمن بالله في باراديغم الجماعة المؤمنة هي علاقة طاعة وخضوع غير مشروطين، بل عبودية وتسليم بمشيئته، وانتماؤه الى الجماعة هو انتماء نهائي لا تراجع عنه. كما إنَّ الوحدانية المطلقة صفة إلهية في الإسلام، أما الفرد فهو جزء من

الجماعة المؤمنة. وهذا اختلاف جذري حول نظرية الفرد وموقعه مع البروتستانتية والأيديولوجيا الفردانية، فالله والجماعة المؤمنة هما طرفا العلاقة الوجودية والاجتماعية التي تصل الفرد بالعالم في المجتمعات العربية الإسلامية، وهذان الطرفان هما الثنائية المؤسِّسة لهوية الفرد العبد، عبد الله، الله الأعلى والأكبر من الفرد ومصلحته وحريته، فهذا الأخير ليس فاعلاً مطلق الحرية، بل إن الفعل الفردي مقيّد بالعلاقة التي تعلوه وتؤسس وجوده وموقعه.

خاتمــة

نجحت الرأسماليات الغربية في «تغيير» المجتمعات العربية منذ مرحلة الاستعمارات المباشرة في حدود ما استطاعت وما احتاجت إليه في السياسة والاقتصاد، ولكنها فشلت في تجذير الأيديولوجيا الفردانية لاصطدامها بإحدى المكوّنات الأساسية في ثقافة هذه المجتمعات: **الجماعة المؤمنة**، وهو أحد مظاهر تشوّه النموذج الرأسمالي الأنكلوسكسوني وأزمته الأيديولوجية الراهنة. لقد أنشأت الفرق البروتستانتية التي اضطرت إلى الهجرة من إنكلترا خلال القرن السابع عشر، بحسب سمير أمين (Amin, 2004: 40) «تأويلاً خاصاً جداً للمسيحية». وهذا الشكل الخاص للبروتستانتية الذي تجذّر، بحسب رأيه، في إنكلترا الجديدة (الولايات المتحدة الأمريكية حالياً) «سجل بصمته بقوة في الأيديولوجيا الأمريكية إلى حدود أيامنا هذه». وكان هذا التأويل، بحسب رأيي، المؤسس الأوّل لهوية المجتمع الأمريكي، إذ يماثل البروتستانت الأمريكيون، بحسب رأي مارييِنسترا (Marienstras, 1991: 76-93) بين حركة عبورهم المحيط الأطلسي لاستيطان الأرض الجديدة وخروج اليهود من مصر وعبورهم البحر الأحمر لتأسيس مملكتهم لاحقاً في أرض كنعان شمالاً. لذلك يعتبر البروتستانت الأمريكيون أنفسَهم الفئةَ المختارة والمحفوفة بالعناية الإلهية لبناء «إسرائيل الجديدة» أو «أورشليم الجديدة»، كما يسميها فاكوان (Waquant, 2001: 86)، «مملكة الله» فوق الأرض» التي «ستنير العالم بقيمها».

إن أيديولوجيا التحول الكلاسيكي الممتد منذ أواخر العصر الوسيط إلى القرن التاسع عشر، هي التي ما زالت تقود الرأسمالية الأنكلوسكسونية في تعاملها مع المكوّن الأساسي لثقافة المجتمعات العربية الإسلامية: **الجماعة المؤمنة**، لذلك تعبّر علاقة الرأسمال الأنكلوسكسوني والغربي عموماً بالدين الإسلامي عن إحدى التناقضات الأيديولوجية الأساسية لتطور نسق الإنتاج الرأسمالي واتجاهه، خاصة منذ القرن التاسع عشر، إلى احتواء وإدماج العالم داخل حركة وحاجات منظومته.

لقد نجحت الرأسماليات الغربية(٥) بإخضاع الرأسماليات العربية التابعة لخدمة

(٥) هذا لا ينفي وجود تناقضات ظرفية أحياناً في ما بينها حول حصصها أو أشكال ووسائل تعامل كلّ منها مع استراتيجية الإخضاع هذه.

شروط وحاجات تراكمها المركزي، وقضت بأشكال مختلفة على كلّ محاولة إفلات سياسي من «ضرورة» شروط وحاجات تراكمها ذاك منذ محمّد علي باشا إلى اليوم، ولكنها لم تنجح إلى حدّ الآن بحلّ تناقضاتها مع الإسلام، الوجه الثقافي الأساسي في مجتمعات الرأسماليات التابعة العربية، وما يقع في السياسة اليوم ليس إلا تعبيراً مكثفاً عن هذا التناقض، وعن عجز البرجوازيات العربية ونموذج الدولة الريعية عن احتواء نتائج هذا التناقض داخل مجتمعاتها، وعجزها عن التماهي مع رمزية التمايز التعبوية (وهو موطن أزمتها الأيديولوجية) التي يعبّر عنها باراديغم الجماعة المؤمنة المتجذر في ثقافة مجتمعاتها، والتي تعبّر عنها الحركات الإسلامية بشكل سياسي حاد؛ هذه التي تجد أصل انتشارها كذلك في اللايقين (L'Incertitude) الذي يكتنف حراك الأفراد، وفي تحول نموذج الدولة التنموية إلى دولة ريعية تحتكر الثروة (أو بعض فئاتها هي التي تحتكرها)، ولا تحتكر العنف، بل تجعل من سعيها لاحتكار العنف وسيلة لاحتكار الثروة، وليس لتثبيت شرعيتها داخل مجتمعاتها □

المراجع

Amin, Samir (2004). «Modernité et interprétations religieuses.» *Africa Development = Afrique et développement* (Conseil pour le développement de la recherche economique et sociale en Afrique): vol. 29, no. 1, pp. 7-53. <http://www.codesria.org/Links/Publications/ad1_04/amin.pdf>.

Blachère, Régis (1980). *Le Coran*. Paris: Presses universitaires de France (PUF). (Collection «Que sais-je?»)

Bucaille, Maurice (1976). *La Bible, le Coran et la science: Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*. Paris: Seghers. 254 p.

Campbell, William (1994). *Le Coran et la Bible: A la lumière de l'histoire et de la science*. 2ème éd. rev. et corr. Marne-la-Vallée: Ed. Farel. 344 p.

Chebel, Malek (2004). «Trancher le nœud gordien.» *Nouvel observateur*: no. special, avril-mai.

Dumont, Louis (1983). *Essais sur l'individualisme: Une Perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil. (Collection Esprit)

Ebeling, Gerhard (1971). *L'Essence de la foi chrétienne*. Traduit de l'allemand par Gwendoline Jarczyk. Paris: Editions du Seuil. 223 p.

Giolfo, Manuela E. B. (2006). « L'Individu existe-t-il dans la société arabo-musulmane? Parcours individuels et insertion sociétale.» *Rivista internazionale di studii afroasiatici*: no. 3, gennaio. pp. 101-107.

Gounelle, André (1992). *Protestantisme*. Paris: Ed. Publisud. 135 p. (Courants universels)

Jeanrond, Werner G. (1995). *Introduction à l'herméneutique théologique*. Préf. par Claude Geffré; Trad. de l'anglais par Pierre-Loup Lesaffre. Paris: Ed. du Cerf. 270 p. (Cogitatio fidei; 185)

Kepel, Gilles (2000). *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard. 708 p. (Collection folio/actuel; 90)

Kuran, Timu (1998). «Islam et sous-développement, un vieux puzzle.» *Journal des économistes et des études humaines*: vol. 8, no. 1, mars. pp. 27-60.

Landes, David S. (2000). *Richesse et pauvreté des nations: Pourquoi des riches? Pourquoi des pauvres?*. Trad. de l'anglais par Jean-François Sené. Paris: A. Michel. 758 p.

Laurent, Alain (1985). *De l'individualisme: Enquête sur le retour de l'individu*. Paris: Presses universitaires de France (PUF). 189 p. (Libre échange)

Macfarlane, Alan (1979). *The Origins of English Individualism: The Family, Property, and Social Transition*. New York: Cambridge University Press; Oxford: Blackwell.

Marienstras, Elise (1991). *Les Mythes fondateurs de la nation américaine: Essai sur le discours idéologique aux ètats-Unis à l'époque de l'indépendance: 1763-1800*. Bruxelles; Paris: Editions Complexe. 373 p. (Historiques; 78)

Marx, Karl (1982). *Le Capital*. Moscou: Editions du Progrès. Tome 1.

Rapp, Francis (1971). *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*. Paris: Presses universitaires de France (PUF). 381 p. (Nouvelle clio, l'histoire et ses problème; 25)

Todd, Emmanuel (1990). *L'Invention de l'Europe*. Paris: Editions du Seuil. (Collection «l'histoire immédiate»)

Wacquant, Loïc (2001). «Sur l'Amérique comme prophétie auto-réalisante.» *Actes de la recherche en sciences sociales* (Maison des sciences de l'homme): no. 139, septembre. pp. 86-87.

Wallerstein, Immanuel (1990). «L'Occident, le capitalisme et le système-monde moderne.» *Sociologie et sociétés*: vol. 22, no. 1, avril. pp. 15-52.

حول سوسيولوجية المثقف الجزائري

نور الدين زمام

أستاذ محاضر في قسم علم الاجتماع،
جامعة محمد خيضر ـ بسكرة، الجزائر.

تمهيد

تهتم سوسيولوجية المثقفين ذات المنحى الفرنسي بالخصائص الاجتماعية والثقافية للمثقفين، وهي تقسّمهم إلى مثقفين عصريين ومثقفين تقليديين، وتتناول أيضاً العلاقات النزاعية أو التوافقية أو غير ذلك بين هاتين المجموعتين، وتحدد الفعل الثقافي في ضوء هذه الخصائص والعلاقات والانتماءات الفكرية والاجتماعية لهذه المجموعات.

في حين أن المقاربة الأنغلوساكسونية لسوسيولوجية المثقفين تدرس علاقة كل من المجموعتين بالسلطة السياسية، وفي الحالتين، كما يقول علي الكنز، يتعلق الأمر برسم «نوع من الطوبولوجيا للمجال الثقافي (الحالة الفرنسية) أو السياسي (الحالة الأنغلوساكسونية) معتمدة على تحليل «علاقات القرب» بين وحدات تنتمي إلى المجموعة نفسها أو إلى مجموعات مختلفة. وهكذا، فقد تم تحديد هذه الوحدات أو علاقاتها فيما بينها أو علاقاتها إزاء السلطة السياسية، وفي أحسن وضعية الاقتراب» (الكنز، ١٩٩٠: ١٣ ــ ١٤).

ومع التسليم بأهمية كلتا المقاربتين، فإن دراسة النخب المثقفة من منظور سوسيولوجي عموماً، والنخبة المثقفة الجزائرية بوصفها موضوعاً لهذه الورقة، تفرض علينا المزاوجة بين هاتين المقاربتين لفهم العوامل والملابسات التي أثرت على تطوراتها، وتتبع السياقات والمسارات التي أدت إلى رسم معالم بحثها عن ذاتها، وساهمت في توجيه أدوارها وتحديد تحالفاتها ومواقفها إزاء المسائل الوطنية والسياسية والثقافية والتربوية والاقتصادية.

أولاً: حول سوسيولوجية المثقفين

لا يمكن فصل المعرفة، وإن تعددت أشكالها العلمية والأدبية والفلسفية، عن الأطر الاجتماعية التي تنخرط فيها كما يقول جورج غيرفيتش (Gurvitch, 1966: 3-5). ولذلك فدور الباحث في هذا الحقل السوسيولوجي هو «البحث عن الإسهام الحقيقي للمجتمع في تشكيل أفكارنا ضمن الآليات الخاصة للتفكير الجمعي، وضمن السّمات الخاصة للواقع الجماعي» (Durkheim, 1910).

وعليه، فسوسيولوجية المثقفين ترفض التوصيف الذي يكتفي باعتبار «منتجي المعرفة» مجرد فئة مُستغرقَة في إنتاج الأفكار، بعيداً عن تأثير السياقات التاريخية والأوضاع الطبقية والمرجعيات الثقافية للمجتمع (بريم، ١٩٨٥: ٢٧)[1]. فالشواهد التاريخية والواقعية تكذّب هذا الادعاء، وتكشف عن عدم انفصام البنية الثقافية عن بقية أبنية المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فالفكر والمجتمع في حركة دياليكتية مستمرة (فؤاد، ١٩٨٠: ٢٧).

فضلاً عن ذلك، فإن تعدد المواقف وتنوع الخصائص الثقافية والاجتماعية للنخب المثقفة يكشفان، فيما يكشفان، عن تباين مستويات انخراطها الاجتماعي ضمن حقول وقطاعات المجتمع لا عن مدى انفصالها عنه، كما إنها تعبّر عن الدور المؤثر للمصالح والحسابات والولاءات (الجهوية أو الإثنية أو الطبقية) التي تساهم في رسم المشهد السياسي والثقافي، وتشكيل سيناريوهات الاصطفاف داخل ساحات المجتمع وفضاءاته.

وبغض النظر عن التناول الفرنسي أو الأنغلوساكسوني، فإن الكشف عن طوبولوجيا عامة تأخذ بعين الاعتبار مختلف أبعاد هذه المجموعة يتطلب الوقوف على المحددات والسياقات التاريخية التي رافقت مسار تشكل مختلف المجموعات الثقافية، ورصد «منتجاتها» وممارساتها.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مساهمات تنظيرية كثيرة في هذا الشأن، منها على سبيل المثال تصنيف عاطف أحمد فؤاد الذي يندرج ضمن المقاربة الأنغلوساكسونية، حيث نجده يتناول أنماط «**استجابة**» النخب المثقفة إزاء **القهر الأيديولوجي**، ويرى أن المواقف والاستجابة تكونان بصور متعددة، وتتوزعان إلى أربعة أنماط وهي:

النمط **المساير** أو **المداهن**، ثم **النمط المقاوم** أو **المتمرد**، وهما أكثر الأنماط شيوعاً عبر تاريخ العلاقة بين الفكر والسياسة.

أما النمط الثالث فهو النمط **المنسحب** الذي يرتبط بحالات فردية وليدة ظروف زمنية خاصة.

وأخيراً النمط **المتردد**، الذي لا يمثل ظاهرة عامة، وهو من الأنماط الحائرة غير المستقرة التي تتعايش مع أي شكل مع أشكال السلطة (فؤاد، ١٩٨٠: ٢٣).

أما بولخاكوف (Bolchakov) فيتناول الأوضاع الطبقية والوعي الطبقي لهذه الفئة، فيلاحظ أن بعضهم قد التحق بشكل دائم بالبرجوازية، خاصة فئة الأجراء المتخصصين أو ما يمكن أن نطلق عليهم الخبراء، الذين يشغلون مناصب إدارية عليا في الصناعة والبنوك، وهم يشكلون «نخبة المسيّرين» (Une Elite de gestionnaire)، ويتمتعون، إلى

---

(١) ولذلك يتعذر استساغة وصف سيمون ليبست (S. Lipset) للمثقفين بأنهم «أولئك الأشخاص الذين يمكن أن ننظر إليهم مهنياً، باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في إنتاج الأفكار، كالباحثين والفنانين والصحفيين والعلماء الخ، وكما هو الحال بالنسبة للطلبة الملتحقين بمعاهد ما بعد التدرج الثانوية الذين يعدّون نواة لهذه الأدوار المهنية».

جانب سيطرتهم على سلطة المؤسسات، بامتلاك أسهم في هذه الشركات.

ويشغل هؤلاء مواقع وسطية بين البرجوازية الكبرى والبرجوازية الصغرى، ويخدم الكثير منهم «النخبة الحاكمة» (L'Elite au pouvoir) مباشرة. تتألف هذه الفئة من كبار الأطباء (Patrons de la médecine) والصحافيين وممثلي القانون، ويطلق عليهم بولخانوف «خزانات الفكر» (Les Réservoirs de la pensées) ويصفهم كذلك بأنهم «مصانع للفكر» (Les Fabriques de pensées) بسبب ما يقدمونه من خدمة للمؤسسات الحكومية والاحتكارات الكبرى.

ويندرج ضمن هذه الشريحة، من حيث الوضعية، أصحاب تعاونيات المثقفين أو الخبراء ذوي المؤهلات العليا في مختلف التخصصات، الذين يكوّنون مؤسسات استشفائية أو قانونية، فهم يمثلون «أرستقراطية فكرية» (Aristocratie intellectuelle) ذات نمط خاص، يمكن نعتها بالأرستقراطية الأجيرة.

ومن جهة ثانية يلاحظ بولخانوف أن عدداً من المثقفين يتعرضون لـ «بلترة» (Prolétarisation)، وهم من حيث الموقع أقرب إلى الطبقة العاملة.

وهناك أخيراً المثقفون الأقل حظاً، وخصوصاً أولئك الذين تدهورت مراتبهم الاجتماعية (Déclasses)، فهم يشبهون البروليتارية الرثة (Lumpen - prolétariat) (Bolchakov, 1975: 88-91).

ومن التصنيفات المشهورة في هذا المجال تصنيف أنطونيو غرامشي (A. Gramshi) الذي يدعو للبحث عن المثقفين في مجمل العلاقات الاجتماعية، فهم يتوزعون على مختلف المجموعات الاجتماعية، بحيث أن لكل جماعة اجتماعية مثقفيها. وبهذا يتحدّد دورهم داخل المجتمع، حيث ينحاز المثقف «التقليدي» إلى الجماعات الآيلة للزوال، ويقف المثقف «الجديد» موقف الفاعل الذي ينتقد الأوضاع القائمة ويستنفر الجهود لإحداث التحول الاجتماعي.

وبشكل عام، فإن المثقفين يتوزعون حسب المواقف الآتية:

هم أولاً **منظمو الوظيفة الاقتصادية** للطبقة التي يرتبطون بها، أي إنهم يمثّلون الشريحة التكنوقراطية والسياسية.

وهم ثانياً **حملة وظيفة الهيمنة** التي تمارسها الطبقة السائدة، ويتألفون من العاملين في مجالات النشر والإعلام والسينما والأحزاب.

وهم ثالثاً **منظمو الإكراه** الذي تمارسه الطبقة السائدة، ويتألفون من الوزراء والنواب وكوادر الجهاز الإداري والسياسي والقضائي والعسكري (شكري، ١٩٨٨: ٢٦ ــ ٢٧).

بعد استعراض هذه النماذج يمكن القول إن تناول أنماط المثقفين إلى جانب تناول خصائصهم الثقافية والاجتماعية يساهم في معرفة مختلف العوامل التي تؤثر على عدم تجانسهم، كما يمكن أن يفسّر كيفيات توزعهم بين المواقع والأوضاع الاجتماعية، ويمكن أيضاً أن يساعد في فهم المضامين الفكرية والأيديولوجية للخطابات والممارسات.

إذاً يمكن القول إن سوسيولوجية المثقفين تساهم في معرفة أسباب تبني هذه النخب مواقف متباينة، وكمثال على ذلك يلاحظ في بعض المجتمعات أن أدوارها تقترب من أدوار النخبة الحاكمة مثل ما حدث في الصين، حيث وصلت هذه النخبة، كما يقول ماكس فيبر (M.Weber)، إلى هذه المرتبة بفضل التعليم المتاح فقط لفئة محددة من عامة الناس، ويمكن أن نجد الوضع نفسه في الهند في الماضي، حيث كان البراهمة فيها يمثلون الطبقة الحاكمة ضمن النظام الطائفي والوراثي (بوتومور، ١٩٧٨: ٨٥).

وفي المجتمعات المعاصرة، تعددت أدوار المثقفين ومكانتهم، فهم يؤدون أدواراً رائدة في المجتمعات، وقد يختفي هذا الدور ويصل إلى حدِّ الخسوف لأسباب عديدة منها، على ما لاحظه أحد مثقفي أمريكا اللاتينية الذي يقول في تقريره: «إن هيمنة العسكريين كانت تعني الاختفاء أو الخسوف الكلي لبعض المثقفين وهو الأمر الذي تحقق من خلال ممارسة الضغوط على أنشطتهم. والمثقفون يعدّون بالنسبة للعسكريين تجسيداً للشر السياسي (بريم، ١٩٨٥: ١١٠).

وفي أحيان أخرى يصبح المثقفون بحد ذاتهم خطراً على العمل الثقافي والديموقراطية وحرية التعبير بفعل ما يقدمونه إلى الحكام من مسوّغات للممارسة الديكتاتورية، وقد يتجهون، كما لاحظ «لازويل» (Lasswell) إلى أن يصبحوا قادة الحركات غير الديموقراطية، وينْزعوا إلى أن يكونوا حكاماً لنظم استبدادية شمولية، كما هي الحال في الدول النامية (بريم، ١٩٨٥: ٨٢).

ثانياً: تطور النخبة المثقفة الجزائرية من المنظور السوسيولوجي

يلاحظ الدارس للنخب المثقفة الجزائرية عبر مراحل تطورها مدى عجزها عن بلورة رؤية وطنية واحدة إزاء الكثير من المسائل الوطنية بأبعادها السياسية والثقافية، فضلاً عن عدم قدرتها على تقريب مواقفها من القضايا القومية.

طبعاً، لقد ساهم تعدد المشارب الثقافية وكذا المحددات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في تباين الاتجاهات والممارسات، وأثّر ذلك بشكل صارم على طرائق بحث هذه النخب عن أدوراها داخل المجتمع الجزائري وعلى أساليب تجسيدها لهذه الأدوار.

إن دراسة النخب المثقفة الجزائرية بقصد الوقوف على ملامحها وأنماطها وأدوارها تتطلب الرجوع إلى بدايات تشكلها، ومن ثمّ تتبع سيرورة تطورها عبر مراحل حاسمة في تاريخها المعاصر، وفي رأينا أن هذه النخب مرت بأربع مراحل أساسية:

شهدت فترة الاستعمار (١٨٣٠ ــ ١٩٦٢) البدايات الجنينية **الأولى** لتبلور النخب المثقفة الجزائرية، التي ساهمت عدة عوامل في تشكيلها وبلورة مواقفها واتجاهاتها. أما المرحلة **الثانية** من تطور هذه النخب فبدأت مع بزوغ «زمن الاستقلال» سنة ١٩٦٢، في حين أن المرحلة **الثالثة** بدأت فعلاً مع بداية انطلاق التجربة التنموية الجزائرية بعد سنة ١٩٦٧.

أما المرحلة **الأخيرة** (١٩٨٠ ــ)، فبدأت بعد تعديل مسار التنمية. وقد شهدت هذه المرحلة حقبتين حاسمتين، بدأت **الأولى** مع شروع «السلطة الحاكمة» في تعديل المسار التنموي للبلاد، وما أعقب ذلك من تغيرات اجتماعية وسياسية، انعكست على ممارسات وأدوار النخب الاجتماعية كافة، بما فيها النخب المثقفة. أما الحقبة **الثانية** فتميزت بتصاعد الصراع الاجتماعي وتعميق الفجوة بين السلطة الحاكمة والجماهير الشعبية، مما جعل هذه الأخيرة تشكل مصدراً معتبراً للوعاء الانتخابي الرافض للسلطة القائمة، كما جعلها، بالمقابل، تدفع ضريبة قاسية بعد وأد التجربة الديمقراطية الوليدة.

١ ـ النخبة المثقفة الجزائرية ورهانات المسألة الوطنية

دلّت الدراسات التاريخية أن النخب المثقفة الجزائرية تتابع ظهورها منذ البدايات الأولى للاحتلال (سعد الله، ١٩٩٨: ١٤١ ــ ٢٦٦)، وكان لها أدوار نافذة، تباينت وفق المتغيرات الثقافية والسياسية التي شكلت ملامحها وأثرت على ممارساتها.

وقد حاولت الإدارة الاستعمارية منذ الوهلة الأولى للاحتلال تكوين نواة تتولى المناداة بالاستغراب (Occidentalisme) والاندماج لتسهيل مهمة الاحتلال، غير أن أسلوب تغلغلها العنيف حال دون تشكل هذه النواة، وكان لا بد من انتظار عقد الستينيات من القرن ١٩ لتبدأ هذه النواة في التخلُّق، وكانت هذه تتشكل من شيوخ جمع بعضهم بين التكوين الثقافي العربي الإسلامي والتكوين الغربي، وقد اقتصر دورهم على الدعوة إلى «العلم» واكتساب التكنولوجيا.

ومن جهة أخرى نظمت إدارة الاحتلال سنة ١٩٣٨ رحلات إلى باريس للأعيان ولبعض الأطفال للتأثير على اتجاهاتهم وأفكارهم، وبالفعل ساهم ذلك في ظهور أدب الرحلات ذي الأهداف الدعائية، ومن أبرز تلك الأعمال رحلة محمد ولد القاضي المعنونة «الرحلة القاضية في مدح فرنسا وتبشير البادية» (سعد الله، ١٩٩٨: ١٩٩ ــ ٢٠٣).

وإلى جانب ذلك استخدمت الإدارة الفرنسية أسلوباً غريباً لتشكيل نخبة مثقفة «مغتربة»، وقد تمثل ذلك في خطف الأطفال (١٨٤٣) الذين بلغوا العاشرة من أعمارهم وحملهم إلى فرنسا وفصلهم عن ذويهم، وإدخالهم إلى مدارس مجهولة، كحقل تجارب للتأكد من قدرة الإدارة الاستعمارية على استمالة جزء من الشعب الجزائري، وتكوين طابور موال لها.

وقد تخرج في هذه المدرسة وغيرها بعض المترجمين والكتاب والمعلمين، الذين شكل بعضهم نواة التيار الاندماجي، الذي كان يعتقد أنه الداعي لثقافة الأنوار، وأصبح بعض هؤلاء من أكثر المدافعين عن نظام الاحتلال، بوصفه السبيل الوحيد للنهوض والتطور.

كانت إدارة الاحتلال تعتبر المدرسة الفرنسية أداة فاعلة لترسيخ الاحتلال على الأرض، فحسب أحد الفرنسيين: «لقد تم الاحتلال الأول للجزائر بقوة السلاح، وانتهى عام ١٨٧١ بنزع سلاح القبائل. ويتضمن الاحتلال الثاني قبول إدارتنا وعدالتنا من قبل أهل البلد. أما الاحتلال الثالث فسيتم من خلال المدرسة. فالاحتلال سيؤكد التسلط على اللغة بمختلف لهجاتها المحلية، وإدخال الفكرة التي نحملها نحن بأنفسنا عن فرنسا ودورها في

العالم إلى أذهان المسلمين، وذلك بإبدال الجهل والأحكام المسبقة المغالية بمفاهيم أولية للعمل الأوروبي الدقيق» (جغلول، ١٩٨١: ٧٧).

ولم يدخر خريجو هذه المدرسة جهداً لدعوة أبناء جلدتهم للالتحاق بالركب الحضاري الغربي من خلال تعلم اللغة الفرنسية، لغة التمدن والتطور، فكما جاء في مقال مصطفى بن السادات (١٨٦٧) المعنون «النصيحة الدرية في تأديب الذرية»، اعتبر فيها اللغة الفرنسية وسيلة ليحصل لصاحبها العز، عكس «العاري منها» الذي «يبقى في خمول الأدبار»، فمن «حصّلها واستغنى عن التلبس بالتولية (الوظيفة) فهي له نعمة التحلية..» وسار عدد كبير من المشايخ على الخط ذاته بالرغم من تكوينهم العربي الإسلامي.

بل إن بعضهم سوّغ مصادرة الأراضي، من دون تفطن لاستراتيجيات الاحتلال، وراح يكتب عن «محاسن» تحديد الأراضي، أي إدخال الملكية الفردية، كما جاء في مقال الشيخ محمد بن عبد الله الزقاي (١٨٦٩) المعنون «تنبيه أكيد لمن عساه يغفل عن فائدة التحديد» (سعد الله، ١٩٩٨: ٢١١ ــ ٢١٧).

غير أن سياسة التفقير والقمع ومصادرة الأراضي جعلت الكثير من هذه الدعاوى تذهب أدراج الرياح، بل شهدنا بعد تسعينيات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهور جيل مثقف باللغة الفرنسية، يدافع عن الدائرة الثقافية العربية الإسلامية، ويحارب التجنيس والاندماج، وكان بعض هؤلاء مقرّباً من أهم الشخصيات الفلسفية والأدبية الفرنسية المرموقة[٢].

ولكن في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي نجحت المدرسة الفرنسية في إيجاد نخبة أخرى غير متصلة تماماً بالدائرة الثقافية لمجتمعها، فقد حارب بعضهم إلى جانب الجيش الفرنسي، وبعضهم تطرف في دعوته، مثل مجذوب بن قلفاط الذي دعا إلى انتزاع الأبناء من آبائهم وإرغامهم بالقوة على التعلم في المدارس الفرنسية ليصبح «العربي إنساناً مستنيراً ومتخلقاً»، والبعض الآخر، مثل إسماعيل حامد، مهّد للدراسات الاستشراقية في بلدان إفريقيا المسلمة، وكان مصدر معلومات سرية للإدارة الفرنسية في المغرب، بل دعا إلى احتلاله، وكان يتابع الصحافة المصرية وما يحدث في المشرق العربي، وكان مترجماً رئيسياً في الأركان العامة للجيش (سعد الله، ١٩٩٨: ٢٣٧ ــ ٢٣٩).

ومن أبرز هؤلاء أيضاً شريف بن حبيلس، صاحب كتاب **الجزائر الفرنسية من منظور أحد الأهالي** *(L'Algérie française vue par un indigène)* (١٩١٤)، وفرحات عباس، صاحب كتاب: **الشاب الجزائري**، وقد اعترف هذا الأخير بأنه لم يعثر على دليل يؤكد وجود أمة أو وطن اسمه الجزائر.

ويدخل ضمن هؤلاء أيضاً بعض الشباب الذين كونوا صحيفة أسموها **صوت المستضعفين** *(La voix des humbles)*، وحسب بلقاسم سعد الله فإن هذه النخبة: «يعبر عنها

(٢) من أمثال هؤلاء بن رحال والحكيم محمد بن العربي الذي كان صديقاً لفيكتور هوغو.

أحياناً بالنخبة وأحياناً بالشبان وتارة بالمثقفين، وهؤلاء كانوا أصلاً من أبناء الأثرياء، وقليل منهم من انحدر من أصل فقير، وقد تلقوا ثقافتهم في المدارس الفرنسية ونموا في أحضان الحضارة الغربية فتأثروا بتصوراتها ومبادئها» (سعد الله، ١٩٧٧: ج ٣، ٤٣).

ولكن، يجدر التسجيل أن بعض أفراد هذه النخبة لم يكن فاقداً تماماً للارتباط بمجتمعه كما ذهب علي الكنز (الكنز، ١٩٩٠: ٢٥)، لأن بعضهم دعا إلى إصلاح أوضاع الأهالي، وكان بالرغم من اختياره سياسة الاندماج في أطر النظام (الكولونيالي)، كما تقول فاني كولونا (Fanny Colonna)، يتبنى مطالب ثورية بالمعنى الحرفي للكلمة، وقد تمثلت لهم هذه المطالب «الثورية» في المبادئ التي تعلموها في المدرسة التي تحملها شعارات الحرية والمساواة والإخاء (ماكسيمنكو، ١٩٩٤: ٦٩).

ونعتقد أن من المبالغ فيه القول إن المجتمع الجزائري لم يعرف آنذاك يقظة ثقافية مثل تلك التي رافقت صعود الوطنية وظهورها في البلدان الأخرى، وذلك بسبب ضعف ارتباط المثقفين الجزائريين بمجتمعهم؛ فعلى عكس مما يقال، حاول المثقفون المحليون، على اختلاف توجهاتهم، إيقاظ الجماهير وتعبئتهم، وكما يقول مالك بن نبي، فإن الفكرة الإصلاحية التي ظهرت في سنة ١٩٢٥ حرّكت المشكلة الجزائرية، وبدأت تشق الفكرة صفوفها وتتغلغل داخل الأوساط الشعبية التي كانت في أغلبها أسيرة الأوضاع المزرية والجهل المطبق.

ويجب ألا نغفل فضل الشيخ صالح بن مهنا في إعلان الحرب على الخرافات وسياسات التضليل والتغييب الفكري في سنة ١٨٩٨، ولذلك عملت سلطات الاحتلال «على إبعاده وعاقبته بمصادرة مكتبته الثمينة، وفرّقت أمثاله من (مقلقي النوم العام) في نظر الاستعمار، وحوّلت الشيخ عبد القادر المجاوي من منصبه بمدرسة قسنطينة إلى مدرسة العاصمة، وهكذا استطاع النوم أن يشد الأجفان من جديد» (بن نبي، ١٩٦٩: ٢٩).

وفي الوقت الذي عجز بعض أفراد النخب العصرية عن إيجاد ما يرمز إلى وجود وطن اسمه الجزائر، كان بعض أفراد «النخب التقليدية» أكثر اقتراباً من الجماهير الأهلية، ولم يكن يستغل سلطة «معرفة القراءة والكتابة» للتعالي أو الابتزاز، وبسبب خطورة الجهود الإصلاحية لهذه النخبة، وتحركاتها داخل الأوساط الشعبية، صدرت القوانين التي تمنع تدريس اللغة العربية في الجزائر (١٩٣٨).

هذا، ويلاحظ أيضاً أن فترة ما بين الحربين العالميتين، التي تصاعدت فيها المقاومة السياسية والحركات الوطنية، عرفت أبعاداً جديدة للفعل الثقافي والسياسي، بعد أن انتقل الكثير من قادة الفكر والثقافة إلى العمل الحركي السياسي بعد تكوين أحزاب تترجم سياسياً مواقفهم وأطروحاتهم الفكرية ونظرتهم إلى الاحتلال.

وعلى الرغم من أن المسألة السياسية باعدت بين مواقفهم، فإن المسألة الوطنية التي فرضتها حرب التحرير (١٩٥٤ ــ ١٩٦٢) على الواقع دفعت بأغلب النخب المثقفة الجزائرية، بالرغم من تباين انتماءات بعضها «الحركية» واختلاف خصائصها الثقافية، إلى توحيد صفوفها.

وبالطبع، لم يكن من السهل على بعض النخب «العصرية» ذات التكوين المُفرنس، التي ينتمي أغلبها إلى البرجوازية الصغيرة الحضرية، الانخراط في هذا الاتجاه، فهي التي تخرجت في مدارس أنشئت لتكون أداة هيمنة وتأثير على الجماهير، وكان هدفها هو الاستقرار الاجتماعي وليس التغيير الاجتماعي (ماكسيمنكو، ١٩٩٤: ٣٠).

أما النخب المفرنسة الراديكالية، فقدمت نقداً لاذعاً لسياسات الإدارة الفرنسية، ولممارساتها العنصرية وتوجهاتها الأيديولوجية، ودخلت في نقاش طويل مع مثقفيها حول الكثير من القضايا الثقافية والسياسية والاجتماعية. ويعتبر المفكر فرانز فانون (Frantz Fanon) من أبرز هذه الوجوه التي عوّلت على الطاقات المحلية، ولم تراهن قط على الأمميات العالمية لتحرير البلاد.

وقد اعتبر جان بول سارتر نظريته في العنف تحولاً بارزاً في الطرح الماركسي، فهو يقول: «إن فانون هو أول إنسان منذ إنغلز ألقى نوراً ساطعاً على العنف مولّد التاريخ»[٣].

وحسب فانون، فإن قيم التغريب التي فرضت بالقوة (من خلال المدرسة أو غيرها) لم تفقد بتاتا طابعها الدموي، حتى إن الخطاب الثقافي الغربي لا يختلف تماماً عن خطابهم العسكري الدامي، ولذلك «حين يسمع المستعمَر خطاباً عن الثقافة الغربية يُخرج خنجره أو يتلمّسُه في مكانه ليتأكد من وجوده» (Fanon, 1981: 11).

وللعلم، فإن تحليله للعنف وتوسعه في تحديد أسبابه لا يعودان إلى أسباب ذاتية، وإنْ تضمنا تصويراً بليغاً للذات الإنسانية. يقول سارتر: «لا تظنوا أن غزارة الدماء الجارية أو تعاسة الطفولة هي التي جعلت له ذوقاً خاصاً نحو العنف، إنه جعل نفسه مترجماً عن موقف واقعي لا أكثر..»[٤].

وحسب فانون أيضاً، فإن للعنف في شكله الكفاحي ضد المستعمر وظيفة هامة، فهو السبيل الوحيد والحل الأمثل لتوحيد جهود الأمة وجمع الفرقاء؛ حيث إنه «يجمّع الأفراد، إذْ إن كل واحد منهم يصبح حلقة عنيفة في السلسلة الكبرى، في العضو الكبير العنيف الذي ينبثق للرد على عنف الاستعمار، وينتج من ذلك أن تعترف مختلف الفئات بعضها ببعض وتلتقي، وتصبح الأمة غير منقسمة. إن الكفاح المسلح يعبىء الشعب، أي يقذفه في اتجاه وحيد» (Fanon, 1981: 51).

فضلاً عن ذلك، فإن عملية تصفية الاستعمار لا تساهم في «تلغيم البناية الاستعمارية» (Fanon, 1964: 118) فحسب بل إنها تعمل أيضاً على « انبثاق أمة جديدة» و«خلق إنسان جديد» (Fanon, 1981: 6)؛ فبفضل هذه العملية يحقق المستعمَر إنسانيته وينفي اغترابه. وهكذا، فإذا أشهر هذا الإنسان سلاحه لتحطيم النظام الاستعماري وكافة أشكال السيطرة

(٣) انظر مقدمة جان بول سارتر لكتاب فانون **المعذبون في الأرض** في: **المجاهد**، العدد ١١١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢).

(٤) المصدر نفسه.

والتبعية «يُصبح إنساناً بقدر ما يحقق من عمل لتحريره ذاته» (Fanon, 1981: 6).

وهو يرى أن تصفية الاستعمار وإنهاء الاحتلال «حدث عنيف دائماً»، وهو، بلغة الشفافية، «حين يُعرض عارياً، يكشف من خلال مساماته كلّها عن رصاصات حمر وخناجر دامية» (Fanon, 1981: 6).

ورغم إسهاب فانون في تتبع أسباب العنف ومبرراته، وتحليل آثاره ووظائفه، وتبيان أهميته كأداة للتحرر السياسي والنفسي، نجده يبعث رسائل تكشف عن شخصيته التفاوضية، وعن حرصه على إقناع الآخر بضرورة التعاون الدولي، واحترام إرادة البلدان الناشئة، ويلوم بعض القادة الغربيين الذين يسعون للحط من عزيمة القادة الوطنيين من خلال التلويح باستخدام الضغط الاقتصادي والتصريح «إذا شئتم الاستقلال، خذوه وموتوا..» (Fanon, 1981: 51).

وقصارى القول، فإن عصر الاستعمار قد ساهم بصورة حاسمة في تشكيل النخب المثقفة الجزائرية، وفرض طوبولوجيتها بعينها على ساحة المجتمع والثقافة. من خلالها يمكن قراءة المشهد الثقافي الجزائري، بحيث نجد أن الانقسام اللغوي الذي ظهر بسبب الاحتلال ما زال، في كثير من الأحيان، يرسم حداً فاصلاً بين صفوف المثقفين الجزائريين، ويدفع بالبعض إلى المماثلة بين التصنيف الثنائي: تقليدي ـ عصري والتصنيف اللغوي: مُفرنس ـ معرّب.

وبالرغم من عدم قدرة المعيار اللغوي، الذي تجاوزته بلدان المغرب الأخرى، على تقديم قراءة شاملة للواقع السوسيولوجي الثقافي، فإنه ما زال يختزل الملمح الثقافي بشكل غير دقيق، ويلعب دوراً مضلاً من خلال نقل التحليل والنقاش، بعيداً عن دراسة المواقف والاتجاهات الحقيقية التي تتبناها مختلف النخب المثقفة، ويعطي صورة مغايرة لما يحدث في الساحة السياسية من ولاءات وتحالفات.

فضلاً عن ذلك، فإن التصنيف الثنائي (التقليدي ـ العصري) في هذه المرحلة بالذات لا يحدد المسافة بين المواقف الليبرالية والمواقف الراديكالية، وهو لا يميّز فيما بينها بتاتاً. كما إنه يحذف من الخريطة الاجتماعية والثقافية بعض النخب الأخرى التي توصف أحياناً، وبشكل تعسفي، بـ «النخب الوطنية»، والتي تضم أطيافاً عديدة، يجمع بينها الرافض القاطع للفواصل التي يضعها البعض الآخر بين الانتماء الديني والعربي والخيارات الأيديولوجية «التقدّمية» أو «المحافظة» في فترات أخرى.

ومن جهة أخرى، فإن الزجّ بجميع أفراد النخب في سلة واحدة قد يبدو مضللاً أحياناً، وقد لاحظنا أن بعض الشيوخ كانوا دعاة متطرفين للتعليم الفرنسي والعيش في كنف «الحماية الفرنسية»، في الوقت الذي دافع البعض الآخر، ممن تلقوا تعليماً فرنسياً عالياً، عن الشخصية العربية الجزائرية.

٢ ـ مواقف المثقفين الفسيفسائية غداة الاستقلال

تباينت مواقف المثقفين بعد الاستقلال إزاء الكثير من المسائل الوطنية، في خضم

الأحداث المأساوية التي مهدت لظهور حكومة ما بعد الاستعمار، وتأرجحت بسبب تباين مصالحهم وانتماءاتهم، فبعض أفراد النخبة المُفرنسة «العصرية» ممن توجهوا لملء الإدارة الشاغرة، وجدوا أنفسهم في أوضاع مريحة، ومتوافقة مع أهدافهم، وخاصة أن الكثير منهم، كما يقول عبد العزيز مزيان، يتميز بعبادة الترقي الاجتماعي، والإيمان بالمعتقد البيروقراطي والتكنوقراطي، وكان يحس بنوع من التمايز الاجتماعي عن بقية أفراد المجتمع، ولذلك تولد لديه نوع من الشعور جعله يحس كأنه «طائفة ــ نخبة»، جمعت بين سعة الحال وبين النفوذ الاجتماعي مع هيبة التعليم (ماكسيمنكو، ١٩٩٤: ٧٤).

أما النخبة المثقفة التقليدية التي تكونت في مدارس العلماء، والتي التحقت بحرب التحرير، فوقفت موقفاً معارضاً من التوجهات الجديدة لدولة الاستقلال، ورفضت أطروحة فيدرالية جبهة التحرير بفرنسا التي طالبت بفصل الدين عن الدولة (Deheuvels, 1987: 136).

غير أن السلطة نجحت في استمالة جزء من هذه النخبة عبر «الأسلمة» المقصودة لاختياراتها السياسية والاقتصادية، ومن ثمّ ترك المساحة لهذه النخبة لتديين مشروع السلطة، وتكون أداة تعبئة وتمرير للسياسات الرسمية في المناسبات المسموح بها، وبالفعل حققت السلطة هدفها مع بعض الفئات التقليدية التي ألحقتهم رسمياً بجهازها الأيديولوجي، إلى جانب حزب الدولة، وأصبحت،كما يقول محمد أركون، أداة هامة «لإضفاء الشرعية السياسية على السلطة» (Arkoun, 1975: 107).

والغريب أن البعض لم ينتبه إلى هذا الدور المحدود، فظن أن هذا التيار شكل «جماعة ضاغطة» على السلطة بسبب المكانة الأيديولوجية للإسلام داخل منظومة الحكم، واستدل هؤلاء ببعض المواد والصياغات التي تشير إلى أهمية الإسلام في عملية البناء والتشييد، ومدى توافقه مع السياسات المتبعة في المجال الزراعي أو الثقافي أو غير ذلك، كما هو منصوص عليه في المواثيق والمؤتمرات المختلفة ابتداء من مؤتمر الصومال، ومؤتمر طرابلس، وميثاق الجزائر ١٩٦٤و الميثاق الوطني ١٩٧٦...إلخ (Deheuvels, 1987: 136).

وبشكل عام، لم تكن هذه النخبة التقليدية في يوم من الأيام متجانسة بعضها مع بعض، فلم تكن غالبيتها منضوية تحت إمرة السلطة، فبعضها عارض صراحة توجهات السلطة الجديدة، وكوّن جمعية مستقلة عن أجهزة السلطة عرفت باسم «جمعية القيم» (١٩٦٦) ودعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية (Deheuvels, 1987: 137). والبعض الآخر أخفى معارضته ليتسنى له التحرك بحرية خارج أو داخل أروقة السلطة، ضمن الأجهزة الأيديولوجية والثقافية للدولة، وتحقيق بعض «المغانم» الشخصية.

أما فيما يخص النخب المثقفة اليسارية، فتراوحت مواقفها وممارساتها بين متخوّف من سياسة الحكومة التي تسيطر عليها العناصر البورجوازية الصغيرة وبين عناصر تبنت مواقف انتهازية، بفضلها استطاع جزء منها لعب أدوار أيديولوجية بارزة وانتهاز الفرص المواتية للتوغل داخل دور الثقافة والمسارح ووسائل الاتصال الجماهيري، فاستعملتها كمنابر لمخاطبة العقول مباشرة، وخوض معركة الفكر في ساحة الوعي.

هذا، ويجدر التذكير بأن هذه النخبة لعبت دوراً هاماً في تفويت الفرصة على الاستعمار، الذي سعى عشية رحيله لخلق الشروط التي تسمح له بالاستمرار في التحكم في مقدرات المجتمع الجزائري، خاصة في مجال النفط والغاز، من خلال اتفاقية إيفيان (١٩٦٢).

وكان مؤتمر طرابلس (١٩٦٢) أكبر رد عملي وأيديولوجي قامت به هذه النخبة المُفكرة التي قضت على الطموحات الاستعمارية الجديدة. وساعدها ذلك على تمرير بعض أطروحاتها، وربما بداية تبلور حلمها بتحويل الجزائر إلى قلعة يسارية، ولذلك استعان البعض منها بسكرتير الأممية الشيوعية الرابعة «راسبتين» وعدة خبراء ماركسيين لإثراء التجربة الاشتراكية الجزائرية بالأفكار والاقتراحات (الخولي، [د. ت.]: ٤٠ ــ ٤١).

ويلاحظ أنه بعد «التصحيح الثوري» ١٩٦٥، كما تسميه الأدبيات الرسمية، بدأت مختلف النخب تأخذ أبعاداً فكرية جديدة وفق معطيات هذه المرحلة، التي كان فيها الهاجس الأقوى هو التنمية.

٣ ـ النخبة المثقفة الجزائرية والتنمية

إذا كانت المرحلة السابقة موائمة للنخبة المثقفة المفرنسة التي شغّلت عجلات الإدارة، واستحوذت على المناصب البيروقراطية الحساسة، فإن هذه المرحلة ساعدت على ازدهار النخبة المثقفة ذات الميول اليسارية، وكذلك النخب التي تصنّف ضمن التيار الوطني، الذي يضم شريحة من الأطر البيروقراطية والتكنوقراطية وبعض أصحاب المهن العليا والمتوسطة، الذين يتوفرون على قدرة هائلة على التوافق مع المستجدات السياسية والاقتصادية كافة.

وللعلم فإن النخب الراديكالية، اليسارية، لعبت أدوراً مبكرة فيما يخص تصور الخيارات الاقتصادية الملائمة للبلاد، مما يعني عدم خلو الثورة الجزائرية من رؤى مستقبلية حاولت أن تبلور ــ وبشكل تدريجي ــ رؤية اقتصادية وطنية في خضم ثورة التحرير الجزائرية. وقد طرحت هذه النخبة عبر يومية **المجاهد**، لسان حال جبهة التحرير الوطني فيما بين سنتي ١٩٦٠ ــ ١٩٦٢، جملة من الأفكار تضمّنت تصورات عن أهداف التنمية الاقتصادية ووسائل تحقيقها غداة استقلال الجزائر (Benissad, 1979: 7).

بالإضافة إلى قضايا أخرى عديدة، مثل تأكيد ضرورة تحقيق وحدة اقتصادية متكاملة تقوم على أساس فك روابط التبعية (مع المتروبول على وجه الخصوص)، وإبطال مفعول آليات الاستغلال، وقطع الصلة بالدوائر التي تعمل على تكريس التبعية الخارجية من خلال تحالفاتها مع بعض الشركاء.

هذا وقد توّجت هذه النخبة ردّها الأيديولوجي، الذي بدأته في مؤتمر طرابلس، بميثاق الجزائر (١٩٦٤) الذي اعتبر أول وثيقة اقترحت استراتيجية شاملة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجزائري (Temmar, 1994: 23-24).

ولكن يجب التنويه بأن برنامج طرابلس، السابق الذكر، خرج إلى الوجود بفضل تحالف النخبة العسكرية مع النخبة المثقفة، وشكل قاعدة التحالف بينهما، وجمعهما حول أهداف واحدة أهمها تحقيق الاستقلال الاقتصادي، وتفويت الفرصة على الاستعمار في تكريس وجوده الاقتصادي والسياسي.

وكما يعتبر هذا الالتقاء في التوجه بين النخبة المثقفة (اليسارية) والنخبة العسكرية فرصة للعمل المشترك، فهو يكشف من جهة أخرى عن حاجة النخب المثقفة آنذاك إلى مساندة هذه النخبة ذات الوزن الثقيل على الساحة السياسية لإقرار خياراتها وتمريرها، وتجسيد أفكارها في مثل هذه البلدان، وهذا ليس غريباً؛ فمعظم البلدان السائرة في طريق النمو عرفت السيناريو نفسه وإن اختلفت بعض تفاصيله. وفي حالة الجزائر، وقفت قيادة الأركان وكل «الأشداء» (Les Durs)، كما وصفوا في أدبيات الاستعمار، موقفاً حاسماً لفرض الخيار الاشتراكي في مواجهة أطروحة التبعية التي تضمنتها اتفاقية إيفيان (الخولي، [د. ت.]: ١٤)(٥).

وقد سنحت الفرصة بعد ذلك ليلعب المثقفون الراديكاليون دوراً بارزاً لإرساء استراتيجية تسعى لتحقيق انطلاقة اقتصادية شاملة، حينما احتاج نظام ١٩ حزيران/يونيو (١٩٦٥) إلى شرعية اقتصادية واجتماعية يبني عليها صرح سلطته، وساهمت هذه النخبة، بتوجيه من الإدارة العسكرية، في بلورة مرجعية نظرية شكلت قاعدة تصورية لهذا المشروع التنموي الطموح، وتوّج هذا التوجه فيما بعد بوثيقة أيديولوجية هامة هي الميثاق الوطني (١٩٧٦) الذي من خلاله أرادت النخبة المثقفة ومن ورائها النخبة الحاكمة العسكرية (كل حسب هدفه) توحيد قطاعات الشعب الجزائري مع المشروع التنموي الجزائري، من خلال إشراكه ـ صورياً ـ في إثرائه، لينتهي الأمر إلى الموافقة عليه بأغلبية مطلقة.

٤ ـ النخبة المثقفة وتشتت المعالم

بدأت هذه الحقبة بعد تعديل المسار التنموي للبلاد (بعد سنة ١٩٨٠)، وهيمنة «عقيدة» السوق والانفتاح. وقد ساهم في انتشار هذا التوجه العالمي اشتداد أزمات بلدان العالم الثالث، وعدم قدرتها على الإيفاء بالمطالب الاجتماعية، والعجز عن تسديد الديون. وشهدت هذه الفترة انسداداً حاداً وتأزما شديداً في الكثير من البلدان (بولندا، المكسيك، الجزائر..)، خاصة بعد أن أصبحت الديون وسيلة ضغط في يد صندوق النقد الدولي.

ومع حلول التسعينيات من القرن الماضي، ازداد الوضع سوءاً في الكثير من هذه البلدان، التي سعى بعضها إلى تقليص الميزانيات المخصصة للتعليم والصحة والإسكان، بسبب قلة الموارد المالية. وقد مهّد ذلك، بالإضافة إلى عوامل أخرى، إلى حلول العولمة

(٥) فبسبب عدم تحقيق اتفاقية إيفيان للاستقلال الكامل الذي قامت من أجله الثورة، قامت القيادة العسكرية-السياسية بزعامة بومدين (كما يقول لطفي الخولي) بتعبئة المناضلين ضد الاتفاقية، ولذلك بادرت إلى الاتصال بالزعماء الخمسة لوضع تصور مستقبلي يتجاوز أطروحة التبعية.

كمرحلة متقدمة من تطور النظام الرأسمالي العالمي، وبوصفها نزعة شمولية توسعية، تعبُر نطاق الزمان وضغوط المكان (زمام، ٢٠٠٣: الفصلان ٤ ــ ٥).

إذاً، مع بداية تعديل المسار التنموي في الجزائر ــ على غرار ما حدث في الكثير من البلدان الاشتراكية ــ بدأت تتشكل في الأفق عدة أطروحات، ساهم الانفتاح السياسي على خروجها إلى العلن بسرعات متصاعدة، كما ساهمت عوامل عديدة في تغذيتها وتشكيل مرجعياتها.

كان عدم تجانس البنية الاقتصادية والسياسية والثقافية من أهم هذه العوامل، بل إن هذا «التشوه البنيوي» وغياب الرؤية «الموحّدة» جعلانا نشهد تبايناً حاداً في المواقف والأطروحات، وغدت المسائل الإثنية تطرح أول مرة بحدة المرجعيات الدينية، بل تدخل معها أيضاً في تناقض يجعل أزمة الهوية الوطنية تتفاقم.

علاوة على ذلك، بدأت النخب الأخرى ذات الميول الراديكالية والوطنية تتنصل من التزاماتها الفكرية السابقة، التي دافعت عنها إبان فترة الاقتصاد الموجّه، وشرعت الحركات الفكرية اليسارية في تنظيم صفوفها من جديد.

ولكن اللافت للانتباه أن هذا التحول في التوجهات العامة للدولة رافقه جهد معتبر من قبل السلطة لاستيعاب عدد لا بأس به من طالبي الحظوة من المثقفين، ممن وضعوا أنفسهم رهن الطلب مقابل المساهمة في المجهود العام لتبرير حركة المراجعة للثوابت السابقة وتمرير التوجهات الجديدة، وإطلاق مسيرة ما سمي «عهد التصحيحات»، التي كانت تسعى لإحداث تغير جذري وشامل للإرث الاقتصادي والأيديولوجي للفترة المنصرمة.

ولم تكن النتائج التي أعقبت هذه «المراجعات» و«التراجعات» لتدفع بالنخب المثقفة إلى إعادة قيادة قاطرة التوجيه، ولتردع البعض عن الانخراط في خط السلطة حتى بعد تزعزع شرعيتها بشكل لم يسبق له مثيل.

وقد أدت التوجهات العامة للسلطة الحاكمة، التي تنازلت عن دورها «الراعي»، إلى تصاعد العنف، وتزايد موجات الاحتجاج والتذمر، ووصلت إلى حد التمرد والعصيان (١٩٨٨).

وفي ظل غياب موقف حاسم للنخبة المثقفة في فترة «الإصلاحات»، استطاعت الشرائح البيروقراطية الحاكمة استقطاب الفئات المثقفة، وضمها تحت إبطها. وخلعت عليها أوصافاً حدّدت من خلالها الدور المنوط بها، ومن ضمن هذه الأوصاف: «أطر الأمة»، أي المؤطرة في الظاهر للمجهود التنموي والتربوي والسياسي، طبعاً من دون أن تُساهم مباشرة في صنع القرارات المصيرية، إذ إنها تستلم القرارات لتجد لها مرتكزات أيديولوجية، وتُعقلنها عبر تجسيدها على شكل برامج وسياسات.

بعد نجاح السلطة في تطويع الكثير من أفراد النخب المثقفة، أصبحت هذه الأخيرة غير قادرة على المبادرة و«النصح»، ولذلك غاب حسّها النقدي في أثناء إطلاق التجربة الديموقراطية (تموز/يوليو ١٩٨٩) وبعد إلغاء المسار الانتخابي في كانون الثاني/ يناير

١٩٩٢. فلم تعد قادرة على الاضطلاع بمسؤولياتها الفكرية والثقافية داخل المجتمع، ولم تملك حتى القدرة على الدعوة إلى الحوار الفكري والنقاش الواسع خلال انقطاع سبل الحوار، فضلاً عن تخوفها في أوقات معينة، كانت فيها الغلبة للتيار الأمني، من الحديث عن ثقافة السلم وتعزيز الوحدة الوطنية.

وبدل ذلك آثر البعض عقد تحالفات ظرفية هشة تغليباً لمصالحه الخاصة أو انتصاراً لتوجهاته الدوغماتية، حيث كانت بعض المكاسب الأيديولوجية والمادية والحزبية ذات أولوية لدى بعضهم على حساب مصلحة المجتمع.

وهكذا، ففي أثناءتصاعد الصراع الاجتماعي، واشتداد المواجهة بين الحركات المسلحة والجيش، تأرجحت مواقف النخبة المثقفة عموماً بين «الحياد السلبي»، الذي يكون الهدف من ورائه إيثار السلامة في انتظار أن ينقشع غبار المعركة.

وثمة مواقف أخرى اتسمت بالتبعية والتواطؤ مع السلطة الحاكمة، على غرار الكثير من الأحزاب والمنظمات الطفيلية التي احتمت وراء المؤسسة العسكرية، وراحت تُطيل من عمر الأزمة الجزائرية، وتقدّم الصيغ والمبررات التي تؤكد ضرورة تدخل العسكر في شؤون السياسة.

ومن جهة أخرى، أقدمت بعض الفئات المثقفة التقليدية على ممارسات لم تتسم بالحكمة، حينما شاركت، من دون وعي، في توظيف الغضب الشعبي واستثماره للترويج لفهم هائج للدِّين، فساهمت في ترسيخ العنف وتبريره.

وعلى الرغم من أن الوقت الراهن قد دفع إلى الاصطفاف وراء الوئام والمصالحة، وخفّف من شدة التباينات في المواقف والممارسات بين المثقفين، فإنه لم يدفع بهم إلى إيجاد قواسم مشتركة يمكن أن ترسم ملامح مشروع وطني يجمعهم تحت سقف أدنى من الثوابت والانشغالات، ويمكن أن يدفع بهم أيضاً إلى الاقتراب بوضوح من بعض القضايا العربية المحورية.

خاتمة

ليس من السهل إجراء قراءة سوسيولوجية للمثقفين الجزائريين بصورة وافية ودقيقة، بسبب عدم القدرة على تجاوز الأثر التاريخي بطريقة تسمح بإحداث قطيعة يمكن أن تدفع إلى تثوير الفعل والاتجاهات.

بل إننا نجد أن المعيار اللغوي هو الفيصل بين قطاعات هذه النخب، فكما كان «التقليدي» يبحث عن مرجعيته في المشرق العربي في زمن الاستعمار، ويبحث عن لغة «تقليدية» كما توهم علي الكنز (الكنز، ١٩٩٠: ٢٥)، صار المثقف المفرنس يستمد حتى «انشغالاته» من خارج واقعه الاجتماعي والثقافي، حتى إننا نملك في الجزائر صحفاً تنتمي إلى دولتين مختلفتين متنافرتين موجدتين داخل إطار دولة واحدة.

ونظراً إلى تقوقع كل طرف ضمن أحاديته اللغوية (مفرنس فقط أو معرب فقط)، فقد

تعمقت الهوة الثقافية في البلاد، وتباينت الأطروحات بشكل لا يثري النقاش داخل الساحة الثقافية والسياسية، ولا يساعد في توحيد الرؤى نحو الكثير من القضايا الوطنية والعربية.

وحتى الجامعة الجزائرية، لم تعد تلعب دورها الريادي في تشكيل نواة «صلبة» للنخب المثقفة، فكما يعلق علي الكنز، «فبعد أن كانت النواة الأساسية للعمل الثقافي الوطني قبل الاستقلال وفي سنواته الأولى لم تصبح الآن إلا جهازاً عالياً للتكوين يحاول قدر الإمكان تحقيق وظيفة اقتصادية واجتماعية أكثر من أيّ ادعاء آخر في جمع إنتلجانسيا البلاد حولها» (الكنز، ١٩٩٠: ١٩).

أما في الوقت الراهن، فقد تعقد وضع الجامعة الجزائرية، وأصبحت هي نفسها تعيش أزمة ذاتية، بعد أن تمت بقرطتها تماماً، وأصبح شغلها الشاغل هو البحث عن هوية جديدة ودور ما في ظل هيمنة عقيدة السوق.

ولذلك، فلا عجب أن يقتصر نضال الأستاذ الجامعي على المطالبة بتحسين أوضاعه المعيشية، وأن يضمر الفعل الثقافي، ويقتصر دوره، في غالب الأحيان، على مجرد فولكلور يُراد له أن يتحرك وفق الهاجس الإعلامي والسياسي.

وهكذا، تؤكد دراسة النخب المثقفة في الجزائر عدم صحة فصل الظاهرة الثقافية عن بقية الظواهر الأخرى وعن الأبعاد الاجتماعية والسياسية القائمة، كما تؤكد أهمية تبني كل من المقاربتين الفرنسية والأنغلوساكسونية.

فالمتغير السياسي يلعب دوراً بارزاً في تشكيل هذه النخب، ورسم حدود التنافر والتقارب فيما بينها، ويساعد قراءة طبيعتها ومآلاتها. كما إن الملمح الثقافي بأبعاده اللغوية والقيمية قد أثبت نجاعته، ولو نسبياً، عند رسم طوبولوجيا وعلاقات المثقفين الجزائريين، وفهم موجّهات الفعل الثقافي لديهم □

المراجــع

بريم، روبرت (١٩٨٥). **المثقفون والسياسة**. ترجمة عاطف أحمد فؤاد. القاهرة: دار المعارف. ١٨٢ ص.

بن نبي، مالك (١٩٦٩). **شروط النهضة**. ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصّبور شاهين. ط ٣. بيروت: دار الفكر. ٢٤٠ ص.

بوتومور، توم (١٩٧٨). **الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي**. ترجمة وتقديم محمد الجوهري... [وآخ.]. ط ٢. القاهرة: دار المعارف. ١٧٤ ص. (سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ الكتاب ٦)

جغلول، عبد القادر (١٩٨١). **تاريخ الجزائر الحديث: دراسة سوسيولوجية**. ترجمة فيصل عباس. بيروت: دار الحداثة؛ [الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية]. ٢٦٤ ص. (السلسلة التاريخية)

الخولي، لطفي ([د. ت.]). **عن الثورة في الثورة وبالثورة: حوار مع بومدين**. قسنطينة: منشورات التجمع الجزائري البومديني الإسلامي. ٢٢٣ ص.

زمام، نور الدين (٢٠٠٣). **القوى السياسية والتنمية: دراسة في سوسيولوجية العالم الثالث**. الجزائر: دار الكتاب العربي. ٢٢٤ ص.

سعد الله، أبو القاسم (١٩٧٧). **الحركة الوطنية الجزائرية**. ج ٣. ط ٢. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية. ٣٠٤ ص.

سعد الله، أبو القاسم (١٩٩٨). **تاريخ الجزائر الثقافي. مج ٦: ١٨٣٠ - ١٩٥٤**. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ٤٦٥ ص.

شكري، غالي (١٩٨٨). «إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة.» **المستقبل العربي**: السنة ١١، العدد ١١٤، آب/أغسطس.

فؤاد، عاطف أحمد (١٩٨٠). **الحرية والفكر السياسي المصري: دراسة تحليلية في علم الاجتماع السياسي**. القاهرة: دار المعارف. ٢٤٤ ص.

الكنز، علي (١٩٩٠). **حول الأزمة: ٥ دراسات حول الجزائر والعالم العربي**. الجزائر: دار بوشان للنشر. ١٥٠ ص.

ماكسيمنكو، فلاديمير (١٩٩٤). **الأنتيلجنسيا المغاربية: المثقفون، أفكار ونزعات**. ترجمة عبد العزيز بوباكير. الجزائر: دار الحكمة؛ دار النهضة. ٢٠٧ ص.

Arkoun, Mohammed (1975). *La Pensée arabe*. Paris: Presses universitaires de France (PUF). 124, [4] p. (Que sais-je?; 915)

Benissad, Mohamed Elhocine (1979). *Economie du développement de l'Algérie: 1962-78: Sous-développement et socialisme*. Paris: Economica; Alger: OPU. [391 p.].

Bolchakov, V. (1975). *Ou vont ces révoltés?: Essai sur un front idéologique*. Traduit par Marc Antoine Parra. Moscou: Editions du Progrès. 365 p.

Deheuvels, Luc Willy (1987). «Islam officiel et islam de contestation au Maghreb, l'algérie et la révolution iranienne.» dans: Dominique Chevalier (dir.). *Renouvellement du monde arabe*. Paris: Armand Colin. pp. 133-152.

Durkheim, Emile (1910). «Le Problème sociologique de la connaissance.» *Revue l'année sociologique*, no. 11.

Fanon, Frantz (1964). *Pour la révolution africaine; écrits politiques*. Paris: F. Maspero. 223 p. (Cahiers libres; nos. 53-54)

Fanon, Frantz (1981). *Les Damnés de la terre*. Préf. de Jean Paul Sartre. Paris: F. Maspero. 235 p.

Gurvitch, Georges (1966). *Les Cadres sociaux de la connaissance*... Paris: Presses universitaires de France (PUF). 315 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Temmar, Hamid M. (1994). *Stratégie de développement indépendant: Le Cas de l'Algérie, un bilan*. Alger: OPU. 302 p.

الثـورة الرقميّـة المضـادة: مقاربـة سوسيولوجيـة لجرائـم الفضـاء الإلكترونـي

عائشة التايب

أستاذة علم الاجتماع

والخبيرة في منظمة المرأة العربية، القاهرة.

«الخير والشرّ في أيدي الناس الذين يخلقون أعمال الميكانيكا، وهم يقدرون على هذا وذاك. وهم من يصنعون المتاهات عندما يمارسون النشاط، وهم من عليهم معرفة الخروج منها».

فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)

تمهيـد

بعيداً عن الحديث عن الزوايا المضيئة لقصة الإنسان مع الآلة التي تسجّل في عصرنا ذروة إبداعها متوّجة بمختلف ابتكارات تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وبعيدا عن انبهارنا بما وصلت إليه هذه التكنولوجيا التي أصبحت تشبّه لدى البعض بالآيات الشيطانية القادرة على إحداث التغيير بمعدلات استثنائية، وعلى حلّ ما سبقها من تكنولوجيات، وما يستجد من مشكلات، إلى حدّ أنها أضحت تضفي لمساتها السحرية على معظم شؤون حياتنا (علي وحجازي، ٢٠٠٥: ١٧). سنحاول من خلال هذا البحث النظر إلى بعض الزوايا الأخرى لما اصطلح على تسميته بـ «ثورة المعلومات والاتصال»، وذلك من خلال الخوض في بعض «متاهات» تلك الثورة الرقمية، وهي الجريمة الإلكترونية التي أضحت بمختلف ممارساتها وأشكالها تمثل أحد أبرز «شرور» عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، ولا سيما بالنسبة الى أبرز مرقميه ومشفريه وصانعي آلياته وبرمجياته.

يعدّ هذا البحث محاولة قراءة سوسيولوجية لظاهرة الجريمة الإلكترونية وبعض متعلقاتها، كما تمثّل محاولة للحفر في واقع مواز للواقع الذي دأبت الدراسات السوسيولوجية الحفر فيه، وهو الواقع الإلكتروني أو ما يسمّى كذلك بـ «الفضاء المعلوماتي». هذا وإن كنّا لا ندري إلى أي مدى قد يصحّ هذا اللفظ الأخير، والى أي حدّ يستجيب لمواصفات المفهوم العلمي طبقا لأدبيات سوسيولوجيا المجال أو الفضاء، فإن الأكيد أن جملة ما أصبح يبرز ضمن هذا المجال الموازي لواقعنا الاجتماعي الذي عهدنا الاشتغال عليه من ظواهر وأحداث

وممارسات، أضحى يتطلب بدوره اهتماماً أكثر وتركيزاً أعمق من قبل المختصين والدارسين.

ترتبط الإشكالية الأساسية التي تطرح ضمن طيّات هذا البحث بالتساؤل عن مدى ارتباط الجريمة الإلكترونية بحركات الرفض والتمرّد، وهل يمكن اعتبار الجريمة الإلكترونية شكلاً من أشكال التمرّد المجتمعي الصامت والمستجد في عصر كادت تخفت فيه أصوات التمرد المعلن، وهل يمكن التسليم بأنه تمرّد ينطق عن الوجه البشع لمجمل انتصارات العصر وثورته الرقميّة، وينغص صفو المحتكرين لصناعة البرمجيات والحوامل الرقمية؟ وإلى أي مدى يجوز القول بأن هذا النوع من الجريمة صنيعة سياسية ثقافية خلقها بشكل واع أو ربما غير واع «سادة العالم الجدد» وفَعَلة النظام العالمي الجديد.

أولاً: في مفاهيم الجريمة والجريمة الإلكترونية

١ ـ الجريمة العامة ومحاولة الضبط المفاهيمي

تعدّ الجريمة اليوم محل اهتمام العديد من الجهات والأطراف، ولئن أضحى الخوض فيها جوهر اهتمام بعض التخصصات العلميّة الدقيقة كعلم اجتماع الجريمة وعلم الجريمة، فإنها كذلك تشكّل محلّ تقاطع بعض الاختصاصات الأخرى من العلوم الإنسانية والاجتماعية، كالعلوم القانونيّة والسياسيّة، وعلمي النفس والاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، إذ يتم ضمن كل اختصاص تناولها من بعض جوانبها.

وقد ساهم تعدّد زوايا النظر لظاهرة الجريمة من قبل بعض تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية في تجديد مقاربة تلك الظاهرة والقطع مع بعض التعريفات الشائعة التي سيطرت على الساحة الفكرية طيلة القرن التاسع عشر، إذ ساد خلال تلك الحقبة التاريخية توجه عام سيطر على أغلب أطروحات المرحلة، حصر دوافع الجريمة في المجرم المقترف لها، معتبرة إياه منتهكا لحدود توجّب عليه احترامها وعدم الاعتداء عليها.

وقد سعى علم اجتماع الجريمة إلى تجاوز ذلك التناول الأحادي لتطوير مقاربات أشمل حاولت فهم مختلف مجريات الجريمة وملابسات إنجازها، كما اجتهد في اجتناب تعريفاتها النمطيّة للتأكيد أن الظاهرة لا يمكن أن تحمل تعريفا نهائيّاً أو موحّداً عبر مختلف المجتمعات والفترات التاريخية، كما أكدت أغلب أدبيات علم اجتماع الجريمة طبيعة الاختلافات القائمة في السلوك الإجرامي في ذاته، وفي ردود الفعل حوله، وفي العقاب المسطّر له من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، وذهبت الدراسات إلى أبعد من ذلك مقرّة باختلاف المعايير والضوابط المتعلقة بالجريمة عبر مختلف الدوائر والسياقات المجتمعيّة حتى ضمن المجتمع الواحد (Mucchielli, 2002: 22).

إنّ الجريمة في ارتباطها الوثيق بالقوانين ظاهرة متبدّلة ومتغيّرة بحكم ما يمسّ المجتمعات من تحوّلات سياسية واجتماعية واقتصادية، وهو ما يؤثر بشكل مباشر في ما يمكن أن ينعت أو لا ينعت بجريمة من فترة إلى أخرى، إذ قد ترقى ـ في ظل تغيّر القوانين ـ الممارسات المسموح بها إلى مستوى الجرائم، في الوقت الذي يمكن أن تنتزع فيه القوانين

تلك الصفة عن بعض الممارسات الأخرى؛ وبهذا يكون تطور القوانين وتغيرها عاملاً محدّداً لمدوّنة الجرائم وما تحويه من ممارسات. ويحفل تاريخ الإنسانية بشكل عام بجملة من تلك الممارسات التي تحوّلت تحت وطأة القوانين المتبدلة إلى ممارسات إجرامية يعاقب كل مقترف لها، شاهد ذلك حظر نشاط القرصنة الذي كان نشاطاً مزدهراً تموّله الدول وترعاه وتتباهى به، وكذلك الأمر بالنسبة الى نشاط تجارة العبيد الذي تحوّل من نشاط قانوني إلى نشاط ممنوع بحق القانون وجريمة يعاقب عليها القانون الدولي. وهو الحال في استهلاك وتجارة المخدرات التي كانت خلال القرن التاسع عشر في أوروبا نشاطاً مسموحاً به ارتبط استهلاكه بالأوساط الاجتماعية المرفهة، وصار اليوم نشاطاً محظوراً على المستوى الدولي يجرّم مستهلكه ومروّجه بحسب قوانين تختلف من دولة إلى أخرى.

ويعتبر عالم الاجتماع الأمريكي إدوين سثرلاند (Edwin Sutherland) (١٨٨٣ ـ ١٩٥٠) من أوائل الذين درسوا الجريمة من منظور سوسيولوجي، وقد نادى بضرورة دراسة أركانها الثلاثة، وهي: التجريم، والاعتداء، والعقاب، ونبّه إلى أن الحديث عن أي جريمة يشترط الإقرار بوجود معيار محدّد بشكل مسبق يقع خلال ممارسة الجريمة، والاعتداء عليه، وانتهاكه من قبل من سمّي مجرماً، ويستلزم ذلك نوعا من الجزاء يستهدف كل من ينتهك حرمة ذلك المعيار (Mucchielli, 2002: 22)، فالقانون أو المعيار مهما كان نوعه، مدنيّاً أو جزائياً أو إدارياً أو اجتماعياً، يمثّل ركناً أساسيّاً من الجريمة وأحد محدداتها الأساسيّة، لا يمكن تجاهله عند دراستها سوسيولوجيّاً.

وتأسيساً على ذلك، عمد بعض مفكّري مدرسة التفاعليّة الرمزيّة في إطار ما سموه بـ «سوسيولوجيا الانحراف» في الستينيات من القرن العشرين إلى تبني رؤية جديدة لموضوع علم الجريمة استناداً الى فرضيات مدرسة شيكاغو، مؤكدين أن الجريمة أو الانحراف ليستا الظاهرتين الوحيدتين اللتين يعاقب عليهما المجتمع، اذ توجد جملة من الممارسات الاجتماعية الأخرى تخضع بدورها لصنوف متعددة من العقاب، مثل الإدمان والأمراض العقلية. وأصبح مفهوم «الانحراف» مع فكر التفاعل الرمزي يشير إلى كل أشكال السلوك المخالف للمعايير المضبوطة من طرف مجموعة أو مؤسسة اجتماعية معينة في مجتمع ما، فيرتبط بذلك مفهوم الانحراف ارتباطاً جوهريّاً بمفهوم القانون أو المعيار. لذا يتوجب التمييز بين المجموعة المنتجة للقانون والمجموعات الأخرى الملزمة باحترام ما يسنّ من قوانين وينتج من معايير (Xiberras, 1994: 96).

٢ ـ في مفهوم الجريمة الإلكترونية

أ ـ عصر تكنولوجيا المعلومات وحمّى المنعرجات المفاهيمية

يسجّل الملاحظ جملة من «المنعرجات المفاهيمية» التي أضحت تحوّل وجهة عدد من المفاهيم والعبارات والمصطلحات من استخداماتها السابقة، ومن صيغها «الأصليّة»، إلى صيغ جديدة شكلاً ومضموناً، اذ تحوّل عدد كبير من مفاهيم العصر المرتبطة بجملة التحولات التكنولوجية السريعة التي أنتجت لنا ما أصبح يعرف بـ «ظواهر الفضاء

المعلوماتي»، إلى مفاهيم مركّبة من جذعين أساسيين: جذع خاص بالمفهوم في شكله الأصلي واستخدامه المألوف، وجذع عام يحيل إلى صفة مرتبطة بمجال الرقمنة ومختلف مشتقات حقلها الدلالي، كالإلكتروني والافتراضي وعن بعد وغيرها.

ويحيل مركب الجذعين إلى دلالة جديدة تصرّ على ربط المفهوم بمستجدات العصر وتطور تكنولوجيا المعلومات والاتصال. وغالباً ما يحيل التحام الجذع الثاني مع المفهوم الأصلي إلى معان تجدد صيغ الظاهرة واتخاذها أبعاداً أخرى مع الثورة الرقمية، ويتلازم ذلك دوماً مع إيحاءات تؤكد توجه المدلول نحو اللامحسوس واللامرئي واللامادي، إذ أضحت ترسانة ما يستخدم من مفاهيم وألفاظ تدلل عن ظواهر تدرك وتفهم، ولكن بالكاد يتم تحسّسها.

وتمثّل الجريمة الإلكترونية أحد أبناء ذلك الحقل الدلالي لعصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وأبرز ظواهر الفضاء المعلوماتي، الا أنّه وعلى الرغم من انتشارها، فإننا ما زلنا لا نجد لها أي أثر في المعاجم اللغوية الحديثة ولا كبرى الموسوعات العالمية.

وتتعدد مرادفات الجريمة الإلكترونية، إذ تسمّى كذلك بالقرصنة والاختراق والاعتداء الإلكتروني، وتحيل إلى جملة من الممارسات المختلفة والمتنوعة المرتبطة ببعض ما تتيحه تكنولوجيا المعلومات والاتصال من أفعال اختراق للأجهزة والأنظمة الإلكترونية التابعة للأفراد والمؤسسات.

ب ـ الإنترنت أهم مسارح الجريمة الإلكترونية

لقد كانت أروقة وزارة الدفاع الأمريكية، كما هو معلوم، أولى محاضن الإنترنت، وكان ربط حواسيب الإدارة الأمريكية مع شبكتها الأساسية أهم دوافع ولادة هذا المنتج الأمريكي سنة ١٩٦٩. ومثلت شبكة أربانت (Arpanet) المتطورة في قسم الدفاع الأمريكي لمنع الاتحاد السوفياتي من تدمير أو تحويل وجهة الاتصالات الأمريكية في حالة حرب نووية، الخطوات الأولى نحو ظهور شبكة الإنترنت في شكلها الحالي. وتم منذ ذلك الوقت تصميم المثال الهندسي للفضاء الإلكتروني الذي أريد له أن يكون غير مراقب من قبل أي جهة كانت، على رغم تكونه من آلاف الشبكات المعلوماتية المستقلة والقابلة لأن تكون مرتبطة بعضها ببعض بأشكال عديدة (Castells, 2001: 29)، وستتحول الأربانت بعد عملية خصخصتها في ما بعد إلى نسق اتصال كوني يجمع آلاف الشبكات العالمية المستخدمة من قبل عدد كبير من الأفراد والمجموعات المختلفة التي بلغ عددها مؤخراً ٦٩٤ مليون مستخدم من المرحلة العمريّة ١٥ سنة فأكثر، ويمثل هؤلاء ١٤ في المئة من إجمالي سكان العالم، وقد كان هذا العدد يبلغ ٢٠٠ مليون فحسب مستعمل في حدود سنة ٢٠٠٠، ولم يتجاوز ٢٠ مليون مستعمل سنة ١٩٩٦.

وقد تطورت ظاهرة الجريمة الإلكترونية بنسق مواز لتطور الشبكة وعدد مستخدميها مستفيدة من الإمكانيات المطروحة ضمنها، ولتصبح الإنترنت أحد أهم مسارح الجريمة الإلكترونية بحكم امتدادها وتنوع خدماتها وقاعدة مستخدميها. ويمكن القول إن تطور أنساق المعلومات وأساليب العمل في المؤسسات التي اتجهت أكثر من أي وقت مضى نحو

الرقمنة وتعويض العمليات الورقية بالعمليات الإلكترونية، كان له أثره البارز في ارتفاع نسب الجريمة الإلكترونية التي وجدت في بعض المعاملات الرقمية التي حلّت محلّ بعض المعاملات التقليدية، كبطاقات الائتمان وغيرها، فرصاً مهمة لممارسة الإجرام. وبالقدر الذي يسّرت فيه مختلف استعمالات الأنظمة الإلكترونية المعاملات التقليدية، واختصرت جملة الإجراءات الإدارية والورقيّة المرتبطة بها، وسهلت بالتالي التعاملات مع المستخدمين والحرفاء، فإنها جعلت من مجالات الأفراد والمؤسسات المصرفية وغيرها أكثر هشاشة وأيسر اختراقاً.

ثانياً: الجرائم الإلكترونية: محاولة في التنميط

تتنوع أصناف الجريمة الإلكترونية بتنوع ممارسيها وتعدّد دوافعهم وأهدافهم، الى حدّ يمكن القول معه إنه يعسر نظراً الى التجدد المطرد لصنوفها وأشكالها، ضبطها وتعديدها. ويمكننا في هذا المقام الوقوف عند أكثر أنواعها انتشارا.

١ ـ جرائم الاعتداء الإلكتروني على الأموال

أصبح المال ومدخرات الأفراد والمؤسسات منه، في عصر الثورة الرقمية، مختزلاً في جملة من الأرقام والرموز السريّة المرتبطة بأرصدة رقميّة مشفّرة ومخزنة في قواعد بيانات البنوك والمؤسسات المصرفيّة، وضمن هذا النطاق الرقمي المشفّر الذي غابت فيه العلاقة المحسوسة بين المال وصاحبه ستبرز ظواهر الاعتداء الإلكتروني على الأموال والأرصدة.

وتستند هذه الظواهر في الأساس الى عمليات اختلاس المعلومات المخزّنة في قواعد البيانات وفي ذاكرة الحواسيب وتوظيفها في عملية السرقة الإلكترونية للأموال عبر شبكة الإنترنت.

وتمثل بطاقات الائتمان التي شكلت أحد مظاهر الثورة الرقمية في مجال التجارة الإلكترونية والمبادلات والخدمات المصرفيّة أحد أبرز مجالات الانتهاك اللامشروع للأرصدة المالية، بحكم ما أصبحت تجيزه من عمليات الشراء والتحويل الإلكتروني والاستفادة من الخدمات من دون دفع مباشر للمقابل المادي، اذ غالباً ما يعمد محترفو الاستخدام اللامشروع لبطاقات الائتمان الى استخدامها بطريقة غير شرعية انطلاقاً من أرقامها السرية المعتمدة في عمليات التحويل والبيع والشراء (المالكي [وآخرون]، ٢٠٠١: ٢٤) مستغلين بذلك الثغرات الإلكترونية لأنظمة المعلومات العامة والخاصة للاعتداء على الذمة المالية للأفراد وللمؤسسات.

ـ طرق وأساليب الاعتداء الإلكتروني على الأموال

تمثّل الجريمة الإلكترونية ظاهرة اجتماعية حيّة تنمو وتتغير على أوتار نسق التطور الرقمي الذي أضحى أوكسجينها تتزوّد منه وتنتعش به وتجدد من خلاله أساليبها وتطور ابتكاراتها، وتنوع أشكال الاعتداءات الإلكترونية على الأموال، ويمكن أن نذكر منها:

(١) عمليات التجسس وسرقة البيانات

تعتبر من الوسائل الموظفة بكثرة في مجال السرقة الإلكترونية للأموال، ويعمد مستخدمو هذا الأسلوب إلى الولوج إلى الأنظمة الخاصة بالأفراد والمؤسسات انطلاقاً من عمليات قطع الطريق على الرسائل الإلكترونية أو اقتحام محطات التقاط البيانات المتوفرة على شبكة الإنترنت، والتطلع الى محتوياتها وتوظيفها في عمليات السرقة، وتتيسر هذه العملية بفك شفرات بطاقات الائتمان الخاصة (المالكي [وآخرون]، ٢٠٠١: ٢٧).

(٢) الخداع الإلكتروني

يتمثل في إنشاء مواقع وهميّة لمؤسسات معروفة بتعاملاتها الإلكترونية لتضليل حرفاء الشركة الأصلية والاستحواذ الإلكتروني على تحويلاتهم مقابل خدمات وهمية، وذلك إثر عمليات حجب إلكتروني لمواقع الشركات الحقيقية (المالكي [وآخرون]، ٢٠٠١: ٢٧).

وقد ارتبطت هذه الأساليب بالتطورات الحاصلة في مجال التجارة الإلكترونية التي توسع مداها ليتجاوز التسويق الإلكتروني للسلع المادية إلى التسويق الإلكتروني للسلع غير المادية، كالرحلات والحجوزات، وخدمات التأمين، والسمسرة.

(٣) عمليات إغراق المواقع

تتجسّد أساساً في اقتحام مواقع المؤسسات المصرفية والشركات الكبرى وإغراقها في كمّ من الرسائل الإلكترونية، لإرهاق سعتها التخزينيّة والسيطرة على النظام الإلكتروني، الأمر الذي يخوّل القراصنة يسراً في التجول داخله وسرقة المعطيات والأموال منه.

٢ ـ جرائم اختراق أنظمة المعلومات والبيانات

تتمثل هذه الجرائم الإلكترونية في اقتحام أنظمة المعلومات والولوج غير المشروع إليها، وتتنوع أهداف وأغراض هذا السلوك الإجرامي بحيث لا تمثّل سرقة البيانات وتوظيفها في الاختلاس الإلكتروني للأموال الغرض الوحيد من عملية الاعتداء تلك، ولكن تتعداها إلى أغراض ذات أبعاد أمنية وسياسية، فضلاً عن اللهو والعبث.

ـ أساليب الاعتداء على أنظمة البيانات

(١) العبث بالمعطيات المخزّنة

يتمثل في عملية الاقتحام غير المشروع للمواقع والعبث ببياناتها، إمّا بتغييرها أو إتلاف البعض منها أو إضافة أخرى مزوّرة. وبدأ السجل العالمي للجريمة الإلكترونيّة يحفل بأنواع متكررة من جرائم العبث بالبيانات، ويمكن في هذا المجال استعراض المثال الشهير لأحد خبراء المعلوماتية البلجيكيين الذي تمكن من إدخال بيانات صورية على البيانات المخزّنة في جهاز كمبيوتر المؤسسة التي يعمل فيها، وقام بإدراج أسماء عملة وهميين ضمن قاعدة بيانات الشركة، وهو ما خوّل له اختلاق ٣٥ بطاقة خلاص وهمية من نسج خياله، وذلك من أجل التمتع اللامشروع بجرايات مصطنعة صرفت بأسماء عملة وهميين.

وقد مكّن التطور المطرد لتكنولوجيا المعلومات وللحواسيب تطوراً موازياً لأشكال العبث بأنظمة البيانات والمعطيات تعدّى مجرّد تزييف البيانات المخزّنة في موقع ما على شبكة الإنترنت إلى العبث ببرامج المعلومات ذاتها التي تكون عصب اشتغال الأجهزة والمواقع، ويكون ذلك إما بخلق برامج جديدة صورية أو ذات قصور فنّي مقصود، أو بالتدخل في البرامج، إما بتعديلها بحيث تختفي البيانات الموجودة فيها كليّاً أو جزئيّاً، أو بإعادة نسخ المعطيات عن بعد، أو ببث برامج خاصة بالتقاط البيانات المتبادلة عبر شبكة الإنترنت (شوابكة، ٢٠٠٤: ٢٣٦).

(٢) تصنيع وترويج الفيروسات والبرامج المخرّبة

إن حدود عالم الجراثيم والأمراض المعدية تجاورت مع عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصالات حدودها التقليدية ليتوسع معها مدى الديدان والطفيليات إلى عالم المعلوماتية والإنترنت، وقد أصبح عالم الجريمة الإلكترونية يزخر من يوم الى آخر بأسماء أنواع جديدة من الفيروسات والديدان الإلكترونية التي تجاوز عددها منذ فترة عشرة آلاف فيروس مكتشفة ومعروفة (علي، ٢٠٠١: ٣٠).

ولم يعد مجال تخريب الأجهزة ونظمها الإلكترونيّة ــ في الفترة الأخيرة ــ مقتصراً فقط على الفيروسات والجراثيم الفاتكة بالبيانات والمعلومات، بل أصبح يزخر بجملة من التقنيات التخريبيّة الأخرى التي بدأت تنتشر بدورها مهدّدة الأنظمة والمواقع الشخصية والعامة على شبكة الإنترنت. وانطلاقاً من تسميات متنوعة ومألوفة في عصر ما قبل الثورة الرقميّة، أضحت هذه البرامج الجديدة تستوحي أسماءها ودلالتها لتطوّر قوائم من أسماء البرامج الإلكترونية التخريبية، فظهرت القنبلة الإلكترونية الموقوتة، وهي في شكل برنامج إلكتروني مخزّن ينشط عند حدوث شرط معين كتاريخ أو رقم حسابي، مثال ذلك القنبلة الإلكترونية الموقوتة التي اشتهرت باسم تشرنوبيل، وهي تنشط لتدمر محتوى كل جهاز تصل إليه عند تاريخ معين.

وظهرت كذلك «أحصنة طروادة»، وهي برامج خادعة للمستخدم توهمه عند اشتغالها بأنها تقوم بعمل معين في الوقت الذي تفتك فيه بالحاسوب وبمختلف برامجه ومحتوياته. وأحصنة طروادة برامج تتميز من الفيروسات باعتبارها لا تعيد نسخ نفسها بنفسها.

كما تمّ انطلاقاً من عالم الحشرات والطفيليات استنساخ ديدان إلكترونية أصبحت تعرف باسم «برامج الدودة»، وهي برامج إلكترونية تنسخ نفسها بنفسها من حاسوب إلى آخر، وهي برامج لا تدمر الملفات، ولكنها تفتك بموارد الحاسوب (الأقراص، والذاكرة، والمعالج).

٣ ـ جرائم القرصنة الفنية والفكرية

عرفت ظواهر السطو والنهب تاريخياً أشكالاً مختلفة من التنظّم، ولعل أهمّها يتجسّد في نشاط القرصنة البحرية التي ازدهرت في حوض البحر الأبيض المتوسط في ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، وكانت تتشكل كنشاط نهب رسمي ينهب بموجبها قراصنة محترفون سفناً وقوافل دول معادية تحت مظلة وحماية الدولة المعتدية. وقد تمّ إلغاء نشاط

القرصنة رسميّاً في مؤتمر دولي في باريس في عام ١٨٥٦، الا أن الحظر العالمي لنشاط القرصنة التقليدية الذي طالما أرّق القوافل والسفن التجارية لم يمنع من ظهور القرصنة في ثوب إلكتروني جديد مع الثورة الرقمية. ولئن اندثرت القرصنة البريّة والبحرية، فقد حلّت محلّها في أيامنا القرصنة الإلكترونيّة، وبرز قراصنة الكمبيوتر كفاعلين اجتماعيين جدد يجوبون أرجاء الفضاء الإلكتروني بكل شطارة مستهدفين ما يتسنى لهم سبيه وقرصنته، مما يوجد على شبكة الإنترنت من إنتاج علمي وفكري وفنّي وأدبي.

وتتمثّل القرصنة الفنية والفكرية في الاستهداف اللاّمشروع لإنتاج الغير، أشخاصاً كانوا أو مؤسسات أو دولاً، عبر النسخ غير المرخص فيه من قبل المنتج الأصلي. ويغطي مصطلح القرصنة الإلكترونية مجالات عديدة منها:

(١) القرصنة الفكرية، وتهم مجال قرصنة الموسوعات العلمية وبرمجيات الحاسوب.

(٢) القرصنة الفنيّة، وتشمل سرقة الإنتاج الثقافي بشكل عام (الأقراص والأشرطة الموسيقية وأفلام الفيديو...).

وقد تكثفت عمليات القرصنة الفكرية والفنية في السنوات الأخيرة وتضخمت الخسائر المترتبة عنها، وتشير بعض المصادر إلى أن الخسارة العالمية لقطاع تكنولوجيا المعلومات والاتصال من جراء عمليات القرصنة تقدّر بأكثر من ٥١ بليون دولار سنويا[١].

وتتجاوز معدلات انتحال اسم شركات البرمجيات نسبة ٩٠ في المئة في الصين وفييتنام وأوكرانيا، و٨٠ في المئة في روسيا وإندونيسيا وزيمبابوي. ويعمل ربع الشركات الموجودة في مجال البرمجيات في الولايات المتحدة الأمريكية من دون ترخيص، وتتجاوز هذه النسبة ٥٠ في المئة في إسبانيا (موسى، ٢٠٠٦: ١٢٣). وتقدّر الخسائر العالميّة من قرصنة البرمجيات بحوالى ١٣ بليون دولار سنوياً، فضلاً عن خسائر آلاف الوظائف في مستوى الولايات المتحدة الأمريكيّة.

وتصل نسبة الخسائر المقدرة من جراء عمليات القرصنة في مجال إنتاج الصوتيات والموسيقى إلى ٣٣ في المئة من حجم الإنتاج العالمي، وأكثر من ٥,١١ في المئة من القيمة الإجمالية للمنتج العالمي من الصوتيات لسنة ٢٠٠٥.

وفي محاولة لتقريب حجم خسائر القرصنة الموسيقية تم في إسبانيا محاولة تقدير ذلك بالكيلوغرام، فتبيّن أن إنتاج وتوزيع كيلوغرام واحد من الموسيقى والأفلام غير الأصليّة يوازي خمس مرات الأرباح المتحققة من بيع كيلوغرام واحد من الحشيش. وبشكل عام، تحتل المنتجات المقرصنة والمقلدة عموماً نسبة ٥ في المئة من التجارة العالمية[٢].

وتشير الأرقام إلى ارتفاع مهم للشركات المتخصصة في قرصنة الأقراص الموسيقية، إذ

---

(١) انظر: **الصباح** (مجلة إلكترونية، شبكة الإعلام العراقي)، العدد ١ (آذار/مارس ٢٠٠٧).

(٢) ذلك بحسب نتائج بحث جورج غندور حول «الواقع الاقتصادي لجرائم القرصنة والتقليد» مكتب التنمية الاقتصادية للبلدان العربية في المنظمة العالمية للملكية الفكرية، مذكور في: **الشرق الأوسط** (النسخة الإلكترونية)، ٢٠٠٦/٤/٦.

تضاعف عددها في روسيا بين عامي ٢٠٠٠ و ٢٠٠٣، وتقوم بتصدير منتجاتها إلى ما لا يقل عن ٢٦ دولة، وتمثّل أوكرانيا والتايوان والصين أحد المصادر الأساسيّة في الترويج غير المشروع للأقراص، إذ تؤكد الإحصاءات أن ٩ من ١٠ من التسجيلات المبيعة في الصين مقلّدة (موسى، ٢٠٠٦: ١٢١).

وتبلغ معدلات الغش في صناعة السينما في مستوى السوق العالمي حوالى ٤٣ في المئة، وتصل في مجال الفيديو إلى ٦٠ في المئة، أمّا حجم الخسائر الأمريكية في مجال صناعة السينما فيقدر بـ ٦١ بليون دولار سنوياً[٣]، الأمر الذي جعل الولايات المتحدة الأمريكية وبعض دول أوروبا الغربية تتخذ مواقف صارمة ضد تجار التزوير الفكري، إذ تعمل المحاكم على مقاضاة مرتكبي الجرائم وتصادر بضاعتهم.

ويصنّف الكثير من الدول العربية ضمن قائمة الدول الأكثر مخالفة لقوانين الملكية الفكرية، وذلك بحسب **التقرير العالمي لتكنولوجيا المعلومات** لعام ٢٠٠٣، إذ بلغت نسب القرصنة في المغرب الأقصى مثلا ٧٢ في المئة، وكبدت المغرب خسائر قدرت بـ ١٥٦ مليون درهم من الضرائب بفعل قرصنة التسجيلات الموسيقية، أمّا في العربية السعودية فقد بلغت نسبة قرصنة الأفلام ٣٠ في المئة وقدرت خسائرها بـ ٢٠ مليون دولار[٤].

ـ جرائم القرصنة الفنيّة ومسائل حماية الملكية الرقميّة

يتوازى التطوّر المطرد لأنشطة القرصنة الإلكترونية مع جملة من النقاشات الساخنة حول ما أصبح يسمّى بـ «حقوق الملكية الرقميّة»، والتي أصبحت تثار بحدّة ضمن لقاءات منظمة التجارة العالميّة وغيرها من الهيئات المختصة.

وقد تحول مفهوم الملكيّة بدوره من دلالته التقليدية المرتبطة أساساً بتملك شخص ما لشيء مادي محسوس إلى مسار امتلاك الأشخاص والمؤسسات والدول للامحسوس ضمن عالم اللامادة، وتحوّل الأمر في مجالات الإبداع والفن والفكر من ملكية حقوق التأليف والنشر في المجالات المعتادة، كالمصنفات الموثقة مادياً من مطبوعات ورسومات وتسجيلات...، أو الملموسة حسيّاً، كالمحاضرات والخطابات والألحان المسموعة أو المسرحيات والأفلام، إلى ملكية إلكترونية ترتبط بالمنتجات المرقمنة، والتي مثلت نمطاً جديداً من أوعية وحوامل المعرفة، فأصبحت بذلك صناعة المحتوى الرقمي امتداداً الى صناعة النشر في أشكاله التقليدية، ولكنها طرحت على الناشر والمستهلك مشاكل جديدة ارتبطت بما استجد من مقاييس دولية لضبط حقوق الملكية الرقمية.

ولعل من العوامل الأساسيّة التي جعلت من مجال الملكية الفكرية مجالا على غاية من التعقيد والحساسيّة، هو الاستخدام الواسع لمختلف ابتكارات التطور التكنولوجي والرقمي من حواسيب وأجهزة معلوماتيّة، فضلاً عن توسع استخدام شبكة الإنترنت واعتمادها من قبل

---

(٣) **الصباح**، العدد ١ (آذار/مارس ٢٠٠٧).

(٤) **الشرق الأوسط**، ٦/٤/٢٠٠٦.

المبدعين والمفكرين في ترويج إنتاجاتهم. وقد يكون كذلك العجز عن مراقبة كل ما يجري داخل الشبكة من عمليات سرقة وانتحال فني وأدبي وفكري من أبرز الأسباب المفسرة لتعقد مسائل حماية الملكية الرقميةّ. ويشار الى أن حالة «الفلتان الأمني» الذي يسيطر على الشبكة العنكبوتيّة، ما زال واقعاً يفرض نفسه بقوّة على جلّ مستعمليها على رغم سائر الاجتهادات الهادفة الى تطوير تقنيات الحماية والمراقبة.

ومن المؤكد أن استحداث الإمكانيات الفائقة الانتشار لعمليات السرقة والقرصنة الفكرية نتيجة ما أفرزته الثورة الاتصالية الحديثة من وسائل وتقنيات، كان له بالغ الأثر في تضخيم مسائل حماية الملكية الفكرية، وهو ما فعّل من أمر اتخاذ الدول ــ بدرجات متفاوتة ــ إجراءات قانونية متنوعة وهادفة لردع المخالفين وللحدّ من انتشار تلك الظواهر.

ولا يمكن في هذا المقام التغافل عن الدور البارز الذي تؤديه الولايات المتحدة الأمريكية في التسويق العالمي والتصدي لقضايا التزوير الفكري ومسائل حماية الملكية الفكرية الرقمية، إذ تتصدر طليعة المضطلعين بمتابعة مختلف متعلقات هذا الموضوع من ضبط لأصناف التزوير، والسعي لسنّ القوانين والتشريعات، وإلزام الدول بدفع التعويضات والغرامات المتعلقة بالاستهلاك اللامشروع للإنتاج الرقمي. وقد صرحت الولايات المتحدة الأمريكية في محافل دولية عديدة بعزمها على تشديد العقوبات على كل من تساوره نفسه المساس بحقوق الملكية الفكرية لصناعتها الثقافية من ترجمة الكتب إلى توزيع الموسيقى واستخدام برامج الكمبيوتر التعليمية والترفيهية، ملوّحة بغرامة على الصين تقارب الثلاثة مليارات دولار إن لم تتخذ الإجراءات الكفيلة بمنع نسخ سلع الثقافة الأمريكية من شرائط الفيديو وأقراص السي ــ دي، هذا مع العلم أن أمريكا تستقطع نسبة معينة تقدرها جزافاً مما تمنحه وكالتها للتنمية الدولية، وتحصل عليها من المنبع مباشرة تعويضاً عن حقوق الملكية الفكرية لنسخ برامج الكمبيوتر في الدول الممنوحة، وتستثني من ذلك إسرائيل أكبر متلق للمعونة الأمريكية على الرغم من أنها من أكثر دول العالم نسخاً لبرامج الكمبيوتر (علي، ٢٠٠١: ٢٨ ــ ٢٩).

وعموماً، يمكن القول إن ردود الفعل حول مسائل حماية الملكية الفكرية يتخذ موقفين أساسيين:

(١) موقف أوّل يمكن وصفه بالموقف الصارم، إذ يرفض مبدأ السرقة الإلكترونية بمختلف أشكالها، سواء تعلّق الأمر بالبرمجيات أو الموسيقى أو الأعمال الفنية والأدبية، معتبرا ذلك استباحة لاأخلاقية لمسار إعمال الفكر والإبداع الإنساني ومعرقلاً له.

(٢) موقف مرن، وإن كان يجرّم من حيث المبدأ أمر السرقة الفكرية والفنية والأدبية، فإنه لا يرى مانعاً في خضوع الأمر إلى بعض الاستثناءات من خلال إباحة بعض أشكالها، ولا سيما المتعلّق منها بالبرمجيات الحاسوبية.

وفي محاولة لصياغة «نماذج مثالية» لكلّ موقف، يمكن القول إن التوجه **الأوّل** يقع تبنيه بقوّة من قبل هؤلاء الذين يمنحون مسائل الملكية الفكرية صبغة الصراع الاقتصادي العالمي، وهي تلك الدول التي توجد فيها غالبية أصحاب الملكية الفكرية. وترى هذه

المجموعة أن ضمان حقوق الملكية يعتبر مطلباً أساسياً لضمان استمرار تطور الإبداع البشري الذي سيتقلص باندثار حوافز المخترعين وأصحاب الأفكار الجديدة في حالة عدم حماية ملكيتهم (موسى، ٢٠٠٦: ١١٧). وتتصدر الولايات المتحدة الأمريكية وشركاتها العملاقة في مجال المعلوماتية طليعة المدافعين عن هذا الموقف.

أمّا التوجه **الثاني**، فتشترك في الدفاع عنه ـ بصيغ متفاوتة ـ مجموعة من الأطراف، منها بعض حكومات الدول النامية التي تغضّ عمداً الطرف عن مخالفات التزوير الفكري، مبررة إيّاها بالوضع الاقتصادي المتردي لبلدانها، والذي لا يسمح لها بالحصول على حاجتها من الزاد الفكري بأسعار السوق الرسمية (حسن، ٢٠٠٤: ١٧٩)، فيغفر للأفراد اللجوء إلى بضاعة فكرية مزوّرة بأسعار رخيصة.

كما تدعم هذا الموقف بعض الجهات الأخرى والأطراف التي تنطلق من قناعة مركزية بعدم الحجر على المعرفة وانعدام أحقية الوصاية عليها من قبل أي كان، وتجريم كل مبادرة لتسليع المعرفة. ونجد صدى لهذا التوجه لدى جماعات «الهاكرز» التي سنتعرض لها بأكثر تفصيلاً في ما سيتقدم، وكذلك في أوساط مروّجي ما يسمّى بـ «المصادر المفتوحة».

وعموماً، وبغض النظر عن خلفيات هذين الموقفين المتباينين من مسائل حماية الملكية الفكريّة، وما يترتب عنها بشكل متواصل من وجهات نظر وإجراءات تتعقد من يوم الى آخر، فإن الطريف في الأمر أن حجج كل منهما تستند الى دعائم أخلاقية تشحن الموقف الأول بلهجة استهجان لسرقة أعمال وإبداعات الآخرين، وتدفع بالموقف الثاني باسم الأخلاق نحو عدم احتكار المعرفة وعدم تسليعها وحق النيل المجاني منها من قبل فقراء هذا العالم.

إن الجدل الدائر حول مسائل الملكية الرقميّة يمثّل في رأي بعض الدارسين جدلاً غلّب مصالح الطرف المنتج للمعرفة على حساب الطرف المستهلك لها، وبدا تكريساً لضمان حقوق الأفراد والشركات النافذة في مجال الإنتاج الرقمي، وهو ما يتحسسه الملاحظ بشكل واضح في بعض نزاعات كبرى الشركات المعلوماتية حول براءات الاختراع[٥]. وفي المقابل، تغاضى خطاب حماية الملكية الفكرية عن مصائر الملكيات المشاعة المتمثلة في ثقافات الشعوب ومعارفها وحرفها وآثارها التي تركت لعمليات «السلب الصامت» الذي تمارسه الشركات المتعددة الجنسيات في مسار عولمة فنون الشعوب وحرفها اليدوية، مستأثرة بمعظم العائد الاقتصادي الذي لا ينال منه أصحاب هذه الثقافة الشعبية إلا القليل، ويبقى مثال موسيقى الجاز أكبر الأمثلة على ذلك (علي وحجازي، ٢٠٠٥: ٤٠٣).

وقد يكون في بعض الصرخات المتأتية من هنا وهناك والرافضة مسار طمس خصوصيات الشعوب وتدويلها على نحو سافر دونما اعتبار لحقوق أصحابها المادية والمعنوية، خير تأكيد على عدم براءة ما يصاحب مسائل حماية الملكية الفكرية من جدل، وقد يبقى

---

(٥) قضت مؤخراً إحدى المحاكم الأمريكية بتغريم شركة «مايكروسفت» عملاق صناعة البرمجيات في العالم بأكثر من ١,٥ مليارات دولار، وحكمت بضرورة دفعها من قبل «مايكروسفت» للشركة «ألكاتيل لوست» لخرق الشركة المدعى عليها براءات الاختراع الخاصة بتشغيل أجهزة صوتية الحاملة لعلامة MP3.

مثال فرنسا واستثنائها الثقافي، وجهود اليونسكو في تكريس مبادئ التنوع والتعدد الثقافي وحماية تراث الشعوب، من الأمثلة الحيّة على ذلك.

ثالثاً: الجرائم الإلكترونية: الخصائص والفاعلون

١ ـ الخصائص العامة

إن الجريمة الإلكترونية، وإن تتقاطع مع الجريمة العامة في بعض مظاهرها وخصائصها، فإنها تتميز كذلك عنها، ممارسة وأداء، بحكم خصوصية مسرحها المسمّى بـ «الفضاء الإلكتروني»، والذي يختلف عن سائر الفضاءات الأخرى اختلافاً نوعياً بحكم افتقاده الحدود والأركان، فهو مجال المرئيات اللامرئية وعالم اللامكان واللاحدود، كما إنّه ذلك الفضاء الذي يأوي بشكل افتراضي مدّخرات البنوك وأرصدة البشر والمؤسسات، ويحوي رسائل وأسرار الأفراد والجماعات والهيئات والأمم.

ولعل سعة وامتداد أي فضاء يتعذر تخيل نهاياته وحدوده، لا يمكن لجرائمه إلا أن تكون جرائم مختلفة عن جرائم الفضاءات المحسوسة، إذ تتشبع الجريمة الإلكترونية بجملة من الخصائص التي تجعل منها ظواهر متفردة تغيب فيها أغلب عناصر الجريمة التقليدية، كالأداة المحسوسة المستخدمة في الجريمة مثلاً، وتغيب فيها صورة المجرم بثوبه التقليدي، كما تغيب فيها معالم مسرح الجريمة كركن شاهد على قيامها.

وقد باتت جلّ ممارسات العمل الإجرامي في الفضاء المعلوماتي تتميز بقدر كبير من التعقد والغموض اللذين أضحيا يلفان الجريمة إلى حدّ تعسر معه محاولات الكشف عنها قبل وقوعها. وترتبط هاتان الصفتان بانتفاء شواهد الممارسة المحسوسة التي تساهم في سرعة التفطن لحدوث الجريمة. كما إن شكل الممارسة الإجرامية في بعض الحالات، مثل سرقة الأموال، لم يعد ينزع، كما كان الحال سابقاً، إلى استهداف مبالغ مالية كبرى متمركزة في مكان واحد، بقدر ما أضحى يعمد الى القيام بجملة من العمليات الصغيرة الحجم والمستهدفة لمبالغ محدودة القيمة، ولكنها متعددة وموزعة عبر المكان والمراحل، وهو ما من شأنه أن يعطّل مسار التفطّن لها والكشف عن ملابساتها.

وأضحى الامتداد العالمي لتنظيمات الجرائم الإلكترونية أمراً واقعاً ارتقى بالممارسة من طابعها الفردي الذي اتسمت به في بداياتها، ومن انحصارها الجغرافي في حدود بعض الدول التي شهدت تطوراً مبكراً في مجال تكنولوجيا المعلومات، نحو الانخراط في شبكات العمل المنظّم على النطاق العالمي، إذ نمت مؤسسات عالمية محترفة للجريمة الإلكترونية أضحت تجتهد في التنسيق وابتكار الوسائل للكسب غير المشروع وتنمية ثرواتها، مستفيدة من سهولة التنسيق بين عناصر التنظيم ويسر إنجاز الجرائم.

وبالنظر إلى ما آلت إلية طبيعة وشكل ممارسة جرائم الفضاء الإلكتروني، وما أضحت تتميز به من تنظم عالمي، وما اكتسبته مع مختلف تطورات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات من يسر ومرونة في انجازها بشكل دقيق، فقد أصبحت تتميز بالخطورة اللامتناهية الى حدّ

جعلها تبرز كإحدى المسائل الاستراتيجية في أمن بعض الدول الكبرى. كما كثر الحديث عن حجم الخسائر المالية المترتبة عنها، والتي فاقت بحسب تقديرات الاتحاد الأوروبي مليارات الدولارات في عموم دول العالم.

ومع تنامي جرائم الاعتداء على أنظمة المعلومات والبيانات، أضحت تبعاتها تطال الأرواح البشرية، وبخاصة في حالات الاعتداء على أنظمة معلومات المستشفيات ومخابر البحث الطبية والمطارات. وقد زادت حدّة المخاوف المتعلقة بتأمين شبكات المعلومات، وتعاظمت خطورة المسائل المتعلقة بها، إلى حد اعتبارها من أولويات الأمن القومي لدى بعض الدول الكبرى. وفي هذا الإطار، اعتبرت أمريكا تخريب بناها التحتية من شبكات المعلومات في منزلة نوع من الدمار الشامل الذي يؤدي بالبلاد إلى الشلل التام. وورد على لسان جورج تينت، المدير السابق لوكالة الاستخبارات المركزية، في تعبير عن خطورة انتهاك نظم المعلومات وتعقد اقتفاء أثر المنتهكين، قوله: «لقد أقمنا مستقبلنا على قدرات تكنولوجية لم نتعلم كيفية حمايتها» (علي وحجازي، ٢٠٠٥: ١٤٥).

٢ ـ قراصنة الفضاء المعلوماتي: أصنافهم وأهدافهم

على الرغم من تعدد مسميات مجرمي الكمبيوتر، تعدّ لفظة «القراصنة» الأكثر شيوعاً واستخداماً في المنطقة العربية. وتعدّ هذه اللفظة ترجمة للكلمة الانكليزية «الهاكرز» (Hackers) المشتقة من فعل (To hack) الذي يدل في معناه الأصلي على «قطع الشيء بطريقة عشوائية»، واستخدمت الكلمة من قبل الأجيال الأولى لمبرمجي الحواسيب العملاقة، وكانت ترمز الى معاني الاختراق الناجح والقدرة على اقتحام أي نظام معلوماتي مهما كان محصّناً.

أ ـ قراصنة الكمبيوتر: بدايات التأسيس وشرف الانتهاك

تشكلت ظاهرة القرصنة الإلكترونية تاريخياً مع مجموعة «الهاكرز» التي برزت منذ نهاية الخمسينيات من القرن الماضي، وقد تشكلت كحركة اجتماعية ذات توجهات نبيلة، عمل الجيل الأول من مبرمجي الكمبيوتر على تحقيقها. واعتبر هؤلاء أنفسهم فاتحي صفحة جديدة من تاريخ الإنسانية، وسمّوا أنفسهم باسم «المبرمجون الحقيقيون»، وأرادوا تشكيل نخبة تتعامل مع هذا العالم المعقّد بتعاون لا محدود (**مستقبل الثورة الرقمية**، ٢٠٠٤: ١٧٠)، وبقناعة محاربة الاستئثار بالمعلومة من قبل أي طرف كان، ومحاربة أشكال حجبها عن الناس. ومع سبعينيات القرن العشرين نمت أعداد مجموعات «الهاكرز» مستفيدة من التطور الفعلي لعمليات التشبيك الإلكتروني التي شهدها بعض المؤسسات والجامعات الأمريكية والأوروبيّة. وتدعمت المبادئ الفكرية لهذه المجموعة انطلاقاً من استشرافها الأدوار الرياديّة التي يمكن أن يؤديها الكمبيوتر في تغيير حياة البشر نحو الأفضل، وتم وفقاً لذلك وضعهم مواثيق شرف (**مستقبل الثورة الرقمية**، ٢٠٠٤: ١٧٢ ـ ١٧٣) تحدد رسالتهم ودورهم في تجسيد ذلك، وقد تمثلت أهم مبادئهم في:

(١) ضرورة تحرير المعرفة والمعلومة من أي قيود مهما كانت مسوّغاتها، والعمل على توفيرها لكل راغب في الحصول عليها.

(٢) يتميز «الهاكرز» الحقيقي بالفضول الشديد والظمأ للمعرفة، ويجب ألا تحول بينه وبينها أية عوائق من أي نوع، وعليه ألا يتردد في تعلّمها من أي مصدر كان، وعليه اعتبار كل المصادر مباحة.

(٣) تعتبر عملية الدخول إلى أي شبكة من الشبكات الإلكترونية، وأي جهاز من أجهزة الكمبيوتر، أمراً محموداً ما دام يحكمه هدف نبيل يتمثل في البحث عن المعرفة.

(٤) يبقي «الهاكرز» نفسه مصدراً متاحاً ومفتوحاً لكل من أراد المعرفة، ولكل من رام بلوغ المعلومة.

(٥) لا يضع «الهاكرز» ثقته في أيّ سلطة أيّاً كان نوعها ومصدرها.

وقد جسّمت هذه المبادئ والقناعة على تبنيها والعمل بها شرارة انطلاق مجموعات «الهاكرز» التي سمّيت لاحقاً بـ «قراصنة الكمبيوتر»، وكانت نواة تشكّل جرائم الفضاء الإلكتروني. وكانت مجموعات «الهاكرز» في بدايتها بمثابة تجمع لنخب فكريّة شغفت بالمعرفة وبالمعلوماتية إلى حدّ الهوس، ورسمت لنفسها تصوراً فريداً لمستقبل أدرك أفرادها مبكراً أنه مرتهن إلى حدّ كبير بتطور تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وذلك في إطار استشرافهم لما يمكن أن يكون عليه الأمر في ظل التطور السريع للمعلوماتية. وقد سنّ هؤلاء لأنفسهم ضوابط تحدّد تعاملهم مع تلك التطورات الجديدة، مخضعين شغفهم بالمعلوماتية لمرجعيات أخلاقيّة تحدّد معالم الانخراط في حركتهم وتدفع بهم نحو إتاحة المعلومة للقواعد العريضة من البشر وتحريرها من استئثار الأقلية بها.

ومن المهم الإشارة الى أهميّة الدور الذي أدته مجموعات «الهاكرز» في البداية في مجال تطوير برمجيات الكمبيوتر وتكنولوجيا المعلومات، نظراً الى خبرتهم الفنية العالية في هذا المجال، إذ استطاعوا إنتاج عدد من برامج الألعاب والتسلية وبعض النظم المعقدة التي شكلت البنية الأساسية لأجهزة كمبيوتر اليوم ولشبكة الإنترنت، كما مثّل هؤلاء أوّل نواة لإنتاج البرامج الإلكترونية المجانية، وهي برامج طالما قلصت عمل كبار تجار ومروّجي البرمجيات في العالم.

ب ـ توسّع قاعدة القراصنة وانتهاك مبادئ التأسيس

مع تنامي عدد مستخدمي أجهزة الكمبيوتر وشبكة الإنترنت، ولا سيما من الشباب، توسعت قاعدة مجموعات «الهاكرز»، لتشمل منذ التسعينيات من القرن الماضي أعداداً كبيرة من هواة ومحترفي المعلوماتيّة. وبتنامي الحجم العددي لهؤلاء، تنوعت نشاطاتهم وممارساتهم متجاوزة مبادئ التأسيس ونبل أهداف البدايات، لتتوسع نحو أعمال العبث والتخريب وتصنيع وترويج الفيروسات.

وينقسم قراصنة الكمبيوتر، اليوم، إلى صنفين أساسيين تختلف بينهما طبيعة النشاط وأساليب ممارسته وغاياته.

(١) الصنف الأول

يعتبر هؤلاء أنفسهم «الهاكرز» الأصليين بحكم التزامهم بمبادئ التأسيس ومواثيق الشرف الأولى التي قامت عليها الظاهرة، وعلى الرغم من ممارساتهم الاختراق الإلكتروني، يلتزم هؤلاء بعدم تخريب الأنظمة المعتدى عليها أو تعديلها أو السرقة منها. ويجتبّ هذا الصنف عمليات اختراق الأجهزة الشخصية مقابل تعمدهم الدخول إلى شبكات معلومات المؤسسات الكبرى.

وعلى رغم دراية بعض الجهات المخترقة من قبل هذا الصنف من القراصنة، فإنه لا يتمّ عادة تتبعهم إيماناً بعدم خطورتهم، وقد صرّح بعض مسؤولي الأمن في إحدى الدول: «إننا نعلم أن هناك متسللين كثيرين يدخلون مواقعنا ولا يتركون أثراً ولا ينوون شرّاً، وهؤلاء لا خوف منهم» (**مستقبل الثورة الرقمية**، ٢٠٠٤: ١٧٥). ويسعى عمالقة صناعة البرمجيات وبعض الدول الكبرى في العالم إلى استقطاب هذا الصنف من القراصنة وشرائهم بغية توظيف خبرتهم الفائقة في تطوير وابتكار البرمجيات.

(٢) الصنف الثاني

يجمع هذا الصنف عدداً كبيراً من ممارسي عمليات الاختراق الإلكتروني على صعيد عالمي، وتبقى ممارسة التعدّي على النظم والشبكات المعلوماتية القاعدة الموحدة والجامعة لهذا الصنف من القراصنة، ولا ينفي ذلك تباين أهداف الممارسة وتنوع غايات الممارسين لذلك النشاط، وهو ما سنتبيّنه لاحقاً.

ج ـ القرصنة الإلكترونية: الدوافع والأبعاد

(١) القرصنة والدوافع المادية

تمثّل الدوافع المادية محركاً مهماً لعدد من عمليات الاختراق الإلكتروني التي تتم بهدف الحصول غير المشروع على المال. ويتم ذلك عبر الاعتداء الإلكتروني المباشر على مواقع المؤسسات أو الأشخاص بدافع السطو والتحويل غير المشروع للمال، أو بعمليات غير مباشرة مثل العمل على الابتزاز والمساومة ومحاولة التمعش مما تمت سرقته من بيانات ومعطيات.

وتحفل سجلات محاكم الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص بقضايا الابتزاز الإلكتروني التي وإن تختلف أساليب ممارستها من فترة إلى أخرى، فإن دافعها يبقى الكسب غير المشروع للمال. ومن أشهر تلك القضايا يمكن ذكر قضية قرصان المعلوماتية الأمريكي الشهير نيثان بيترسون الذي حكم عليه بالسجن سبع سنوات ودفع غرامة تزيد على ٥,٤ مليون دولار والحجر على جميع ممتلكاته. وقد أنشأ المتهم موقعاً إلكترونياً يبيع من خلاله منتوجات مقرصنة لشركات كبيرة في مجال المعلوماتية بأسعار متدنية، وحصد من خلال ذلك أرباحاً قدرت بملايين الدولارات. وقد افتتح الموقع عام ٢٠٠٣، وظل يعمل فيه حتى تم إغلاقه من قبل مكتب التحقيقات الفدرالي عام ٢٠٠٥، واعتبر موقع نيثان بيترسون أكبر موقع لبيع المنتجات المقرصنة، علماً بأنه حوكم قبل ذلك في قضية تزوير حقوق ملكية فكرية اعتبرتها وزارة العدل الأمريكية أكبر قضية تزوير برامج في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية.

(٢) الدوافع النفسيّة

تبرّر هذه الدوافع بدورها كمّاً من جرائم الاعتداء الإلكتروني. ويمكن أن نصنّف ضمنها كل العمليات التي تتم بدافع العبث واللهو والتخريب لمجرّد الاطلاع على أسرار الغير، أو التلذذ بممارسة الشر، ومحاولة إظهار الذات، واختبار القدرة على الاقتحام، وفك الشفرات، واكتشاف كلمات السر. وتتجلى هذه الأبعاد الاستعراضية في عدد من أفعال القراصنة بمختلف أصنافهم، إذ يحرص هؤلاء دوماً في إطار أي عملية اختراق توفير كل عناصر الجمالية في أدائها، إذ يتم التباهي باستعراض مهارة المخترق وحرفيته. ويبقى تطور ممارسة الاختراق من مجرد الاستعراض الفنّي للمهارات في مجال تحدّي المحظور، نحو الرغبة في التدمير وتحطيم النظام الذي وقع اختراقه، نقطة فصل جوهريّة محدّدة لطبيعة الاعتداء ومستوى الممارسة الإجرامية.

وتعتبر دوافع الإدمان وحب الاستطلاع والاستمتاع بالشعور بالقوة من أهم الدوافع النفسيّة المفسرة لبعض هجمات «الهاكرز»، ويرى البعض أن الإدمان على عمليات اختراق المواقع يصبح عند هؤلاء بمثابة المرض الذي تغذيه صناعة الإعلان، تماماً كما هو الحال في إدمان الكحول والتدخين وسائر المنبهات الأخرى. ويرجح أن يكون «الأدرينالين» العنصر الكيميائي المتسبب في هذا الإدمان، وهو أمر لا تتحرج من ذكره بعض جماعات القراصنة، إذ تقول علنا جماعة الصدمة السمية (Toxic Shock Group) (Taylor, 1999: 47؛ براون، ٢٠٠٦: ٢٤٨): «إننا مدمنون للمعلومات والمعرفة، وقد حرمنا من هذه المواد التي ندمنها، لذلك فإننا مضطرون الى البحث عن المعلومات والمعرفة الثمينة في مكان آخر، كما إننا مضطرون الى البحث عن التحدي في مكان ما وبشكل ما، وإلا فإن هذا سوف يمزق أرواحنا، ونحن في النهاية مجبرون على الدخول إلى نظام شخص آخر».

وتمثّل البرامج الموصدة وصلابة شفراتها عنصر إغراء شديد لكلّ القراصنة، إذ يولّد لديهم شعوراً جامحاً ورغبة قوية في تحويل ذلك البرنامج من حقل غامض إلى مجال مفتوح، وتستحوذ عليهم مشاعر حب الاستطلاع المفرط لفكّ الغموض، وتدفعهم نحو «الفتح» الذي يكسبهم مشاعر التلذذ بوطأة أرض بكر لم تطأها قدم مستكشف قبلهم. وترتبط عملية الاختراق ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالقوة وبنخوة الانتصار، وهو ما قد يبرر الجدل الدائر حول ما أصبح يمتلكه هؤلاء من مصادر هيمنة ونفوذ بحكم سيطرتهم على أنظمة المعلومات، وما يمكن أن تتسبب فيه ملكية هؤلاء للمعلومات الشخصية والسرية والمحظورة، من خطر عند عملية نشرها أو بيعها، وما يمكن أن يسببه ذلك من تهديد فعلي لبنى المؤسسات العسكرية والاستخباراتية والمدنية التحتية القائمة على نظم المعلومات.

(٣) الحروب الإلكترونية والدوافع السياسية

أصبح مفهوم «الحرب الإلكترونية» يستعمل للرمز الى أشكال الحروب الافتراضية التي تخوّلها تكنولوجيا المعلومات والاتصال بأساليب متعددة، سواء كان ذلك على شبكة المعلومات أو عبر برامج الألعاب. وكانت الحرب الإلكترونية أحد الأفكار التي كانت تروّج لها أفلام الخيال العلمي. وتعود أولى استخدامات مفهوم الحرب الإلكترونيّة إلى عام ١٩٨٤ عندما

أسس شخص اسمه لاكس لوثر (Lax Luther) مجموعة من القراصنة الهواة سماها إل. أو. دي. (L.O.D.) اشتعلت الحرب بينها وبين مجموعات أخرى في عام ١٩٩٠ في محاولة كل مجموعة اختراق أجهزة الأخرى (براون، ٢٠٠٦: ٢٥٠).

وقد أضحت القرصنة الإلكترونية تمثّل شكلاً من أشكال السلاح الإلكتروني المستخدم في تطوير واجهات بعض النزاعات السياسيّة المشتعلة بين بعض القوى والأطراف على أرض الواقع، إذ كان الاختراق وتخريب المواقع والتجسس الإلكتروني عنصراً حاضراً في الأزمة السياسية الصينية ـ الأمريكية، وهو كذلك مشهد يفرض نفسه في ما يسمّى اليوم بالحرب الأمريكية على الإرهاب التي اعتمدت مفهوم «الإرهاب الإلكتروني» كأحد أهم ما يجب التصدّي له ومقاومته.

وتعتبر أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وإعلان تنظيم القاعدة حربها على المصالح الأمريكية نقطة تحوّل مهم في انتشار مختلف أشكال التوظيف المشروع وغير المشروع للتكنولوجيا في النزاعات السياسية في عصرنا، وذلك بحكم ما تم ترويجه من معلومات حول حنكة القائمين على أحداث ١١ أيلول/سبتمبر في عمليات التضليل الإلكتروني.

ويبقى مجمل عمليات الاختراق الإلكتروني وتوظيفها في الحرب الفلسطينية ـ الإسرائيليّة أحد أهم نماذج وصور استخدام القرصنة في حلبات الصراع السياسي والتفنن فيها من قبل كل طرف. ويشهد الفضاء الإلكتروني كما في ساحات الواقع معارك دامية ـ بالمعنى الإلكتروني للكلمة ـ يعمد ضمنها طرفي النزاع إلى استخدام أصناف متنوعة من عمليات تفجير ودكّ المواقع الإلكترونية (علي، ٢٠٠١: ٤٢٠)، وذلك عبر إرهاقها بوابل من طلبات البحث الوهميّة المولدة بشكل آلي حتى يسقط الموقع وينهار وكأنه يقصف بوابل من المتفجرات الحقيقيّة.

ويبقى من المهم الإشارة إلى ما خوّله توظيف التخريب الإلكتروني من تطوّر نوعي في طبيعة وشكل استراتيجيات المقاومة الفلسطينية، وما يمكن أن تحمله هذه «المقاومة الإلكترونية» من تغيير في صورة ومكانة إسرائيل باعتبارها الطرف الأقوى في النزاع. ولئن كانت ساحات ومعارك الواقع الملموس تشهد نزاعاً مختل الموازين بين طرفين، أحدهما أعزل لا يملك من الأسلحة غير الحجر والجسد، مقابل طرف مدجج بالسلاح، فإن الحرب الإلكترونيّة هي حرب يقف فيها الطرفان على قدم المساواة، إذ تتنازع فيها كفاءة العقول وحرفية استخدام المعلوماتية بعيداً عن كل أشكال الدعم المادي والمعنوي والسياسي الذي تحظى به إسرائيل في أرض الواقع.

لقد أضحى استثمار كل أوجه التكنولوجيا في المقاومة المشروعة ومجمل محاولات النهوض بالنسبة الى كل الدول النامية والدول العربية والإسلامية، في نظر العديد من الدارسين، ضرورة استراتيجية يجب تبنيها والعمل على اقتحامها ـ لا كمستغلين لها فحسب ـ ولكن كمنتجين وفاعلين ضمنها، نظراً الى تيسّر اقتحام مجال الإنتاج المرتبط بالبرامج الحاسوبية والبرمجيات (Software) بحكم انخفاض كلفته التي لا تتطلب مقوّمات مادية أو

تكنولوجية معقدة، بقدر ما تحتاج الى الجانب العلمي والملكات الإبداعية لخبراء التكنولوجيا المتخصصين في البرمجيات، وهو ما يجعل من صناعة البرمجيات ساحة متاحة للجميع، على عكس مجال الإنتاج وصناعة قطع الغيار الإلكترونية (Hardware) التي تبقى محتكرة بالكامل من قبل الدول الغربية الكبرى.

هذا، ويرى البعض أن تسخير التكنولوجيا في المقاومة ينقلها من انحصار نطاقها الجغرافي التقليدي نحو اللاتحديد والانتشار، ولا سيما بعد الأهمية التي أصبحت تمثلها التكنولوجيا بجوانبها المتنوعة في البناءين الاقتصادي والسياسي لدول العالم في مختلف تصنيفاتها، سواء أكانت دولاً صناعية كبرى أم دولاً نامية (محمد، ٢٠٠٦: ١٣٢ ــ ١٣٣).

(٤) الدوافع النـضالية

تتمّ بعض عمليات قرصنة البرمجيات من طرف أشخاص غايتهم الأساسيّة التوفير المجاني لتلك البرمجيات لأكبر عدد من المستفيدين، وبخاصة ممن ينتمون إلى الدول الفقيرة والمعدومة، وإن تتفق هذه الفئة إلى حدّ كبير مع المبادئ المعلنة من قبل جماعة «الهاكرز الأصليين»، وبخاصة في ما يتعلق بعدم احتكار المعرفة، إلا أن القرصنة الموجهة بدوافع الإيمان بجملة من المبادئ والعقائد، أضحت نشاطاً ازدهرت ممارسته مؤخّراً من قبل أطياف عديدة من البشر، منها الجماعات المناهضة للعولمة وجماعات السلام الأخضر، وعدد من الأفراد ذوي الانتماء العرقي والديني والجغرافي المتنوع، والمعادون لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية ولإسرائيل.

وتبيّن الدراسات أن الولايات المتحدة الأمريكية باتت تعتبر أكبر متضرر عالمي من هجمات القراصنة، إذ استهدفت عام ٢٠٠٣ من طرف نحو ٧١٨٦٨ هجمة منذ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢ والى أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، تلتها في المرتبة الثانية ألمانيا بنحو ١٧٥٢٩ هجمة، ثم البرازيل بحوالى ١٤٧٨٥ هجمة، وبريطانيا بما يقارب ١٣٤١٧ هجمة.

وتعتبر البرازيل أكبر مصدّر لتلك الهجمات، إذ تتأتى منها أكبر الخسائر التي تلحق بشبكة الإنترنت بشكل عام، وقد عرف شهر أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣ حوالى ١٠٢٣٣ هجمة من قراصنة البرازيل، ثم من تركيا بحوالى ١٣١٢ هجمة، تليهما المغرب بما يقارب ٢١٠ هجمات، وأخيراً السعودية بحوالى ٦٥ هجمة. وبالنسبة الى كامل عام ٢٠٠٣ يرد ترتيب مصادر هجمات القرصنة كالآتي: البرازيل تليها تركيا، ثمّ الولايات المتحدة الأمريكية فإندونيسيا ومصر وبريطانيا والمغرب وباكستان والمكسيك، وأخيراً ماليزيا[٦].

هذا، وإن يعتبر وجود كلٍّ من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا في طلائع الدول

---

(٦) ذلك بحسب نتائج دراسة منجزة من قبل مؤسسة «إم. آي. ٢ جي. (MI2G)» المتخصصة، وهي بعنوان: «حروب القرصنة الإلكترونية: الولايات المتحدة لا تزال الهدف رقم ١،» مجلة **العالم الرقمي** (١٥ شباط/فبراير ٢٠٠٤).

المصدّرة والمستقبلة في الوقت نفسه للهجمات أمراً يحتمل أكثر من تفسير، فمن المؤكد أنه يعكس بقدر كبير مشاعر عدم الرضا التي تحملها كل من الدولتين في أحشائها ومن مواطنيها وسكّانها.

ومن المهم القول إن أرقام القرصنة المصرّح بها لا تبقى خارج دائرة النقد، ولا يمكن تبرئتها بشكل مطلق، وبخاصة تلك الصادرة في الولايات المتحدة الأمريكية، لأن أمر تضخيم قضايا وأرقام التزوير والقرصنة لا يخلو من ملامح صناعة أرقام محبكة على النمط الأمريكي، هدفها الأساسي اختلاق غطاء شرعي وحافز موضوعي لسنّ المزيد من قوانين حماية الملكية الفكرية وبراءات الاختراع، لحماية مصالح كبريات شركات البرمجيات والمعلوماتية الأمريكيّة.

وقد بيّنت الدراسة المتضمنة الأرقام المذكورة، وهي دراسة تمّ انجازها بمناسبة مرور عامين على أحداث ١١ أيلول/سبتمبر وثلاثة أعوام على الانتفاضة الفلسطينية، أن الدوافع الرئيسية لذلك تكمن في محاولة إثبات الذات واستعراض المهارات وممارسة الجريمة المنظمة.

ولكن هذه الأسباب المذكورة تبقى في نظرنا مبتورة إذا ما تمّ حصر القرصنة فيها دون سواها، لأن المتأمّل في جغرافيا الأرقام المعلنة لنشاط القرصنة يدرك بيسر اتجاهه من الجنوب نحو الشمال، وهو ما يحمل في طياته أكثر من تفسير وقراءة يمكن أن تختزل في موجات العداء التي تثيرها من فترة الى أخرى السياسات الأمريكيّة وسياسات بعض الدول الصناعية الكبرى تجاه الدول الأقل نموّاً.

ويحتمل التفسير الأوّل لنشاط القرصنة الوارد في الدراسة المذكورة والمتمثّل في «محاولة إثبات الذات» القراءة نفسها، إلا أنّه ورد بنوع من الغموض الذي لم يكشف للقارئ ما المقصود بإثبات الذات، وما هي غايات ذلك، وهل يقوم به أفراد أم جماعات؟

ولا بدّ من الإشارة الى أن تصاعد نشاط القرصنة في شكل تعبير عن التحدّي والرفض، وكترجمة لشكل من أشكال النضال لمساندة الشعوب المغلوبة على أمرها، أصبح ظاهرة يحرص أصحابها على تجسيدها عقب بعض الاعتداءات والأحداث. ونذكر في هذا الصدد ما ورد في بعض التقارير العالميّة التي بيّنت أن مواقع الإنترنت في كل من بريطانيا والولايات المتحدة والنرويج قد تعرضت لنحو ٥٠٠ هجمة احتجاجاً على قيام إسرائيل بانتهاك موقع «عين الصاحب» في سوريا، بزعم أنه يستخدم كمعسكر تدريب لجماعة الجهاد الإسلامي الفلسطينية[٧].

وقد ذكرت منظمة «زون إتش» في موقعها على الإنترنت أن جماعة «حراس من يونكس»، وهي جماعة تضم «هاكرز» من باكستان والولايات المتحدة ودول إسلامية أخرى، قامت بإسقاط عشرة مواقع تابعة لشركة مايكروسوفت، كما قامت باستبدال الصفحة الرئيسية لهذه المواقع برسالة مناهضة لإسرائيل. والطريف أن الجماعة قامت كذلك

---

(٧) المصدر نفسه.

بالسيطرة على الجهاز الذي يمثّل العمود الفقري لجميع شركات تقديم خدمات الإنترنت في إسرائيل، كما استطاعت من خلاله السيطرة على مواقع ميكروسوفت باستخدام رقم إنترنت «آي. بي.» (I.P.) مزوّراً، الأمر الذي خوّلهم الاعتداء عليه واقتحامه(٨).

رابعاً: الجرائم الإلكترونية: المواقف والتحليلات

١ ـ ردود الأفعال والمواقف من الجريمة الإلكترونية

أدّى تطور وتنامي الجريمة الإلكترونية إلى جملة من ردود الأفعال المختلفة التي باتت بدورها تتطور من يوم الى آخر. ويمكن في هذا المجال أن نتحدث عن موقفين رئيسيين:

أ ـ المواقف الرسميّة

لقد أضحت محاربة الجريمة الإلكترونية بمختلف صيغها توجهاً عالميّاً تكرّس في السنوات الأخيرة على صعيد واسع، ولا سيما بعد أن امتدت عمليات الاختراق لتشمل المؤسسات الاستخباراتية والأمنية وحركة المطارات والمؤسسات المالية والخدماتية العامة والخاصة.

ويعود النصيب الأوفر في دولنة محاربة الجريمة الإلكترونية والتصدّي لها الى الولايات الأمريكية التي تحاول جاهدة توظيف كلّ المنابر العالمية لإشهار الحرب على الجرائم الإلكترونية، واستنباط الوسائل للتصدّي لها، ومعاقبة مقترفيها، وإلزام الدول بتطوير بناها القانونية في اتجاه ذلك، هذا فضلاً عن تشجيعها البحث العلمي، وتطوير تكنولوجيات التعمية الإلكترونية وسائر الوسائل الحمائية المضادة لعمليات الاختراق والقرصنة(٩).

وتطغى على حملات الولايات الأمريكية ضدّ الجريمة الإلكترونية جهودها في تقنين مسائل الملكية الفكرية والأدبية والفنية الرقمية وسبل حمايتها من القرصنة والتزوير.

ومنذ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ تهيأت الإدارة الأمريكية لتصنيف المتسللين إلى برامج الكمبيوتر على لائحة الإرهابيين الدوليين، وسعت جاهدة مع بريطانيا الى توسيع حدود مفهوم الإرهاب ليشمل كل محاولات اختراق الشبكات الإلكترونية التي باتت تهدّد أمن الحكومات والدول. وتم في هذا الصدد اختلاق مفهوم «إرهاب الفضاء الإلكتروني» (Terrorisme Cyber) (**مستقبل الثورة الرقمية**، ٢٠٠٤: ١٧٧) كمفهوم مواز للإرهاب «الأرضي» الذي تتصدى له أمريكا. وبدأت منذ تلك الفترة عملية تمهيد المجتمع الدولي

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) وقد أفضت بعض هذه الجهود إلى توصل باحثين أمريكيين إلى تطوير برنامج أمني جديد يمتلك القدرة على منع أي اختراق محتمل على أي جهاز، ويحمل البرنامج اسم «مغسل الإنترنت» (Internet Washer) يقوم بحذف جميع الملفات من الجهاز في أثناء ارتباطه بالإنترنت والتي قد تتسبب في كسر الحواجز الأمنية للجهاز وجعله عرضة للهجمات، كما يقوم بحذف ملفات الإنترنت المؤقتة والمحفوظة بشكل دوري ويمنع أي تحركات مشبوهة عند الدخول إلى أي موقع غير آمن، كما يوقف أي قنوات تفتح على الجهاز بشكل خفي، كما يقوم بحذف ما يعرف باسم «Cookies» والتي قد تتسبب في فتح أبواب التجسس على الجهاز من جهات خارجية.

للحرب القادمة على الإرهاب الإلكتروني، والتلويح بالتالي بضرورة تفاقم مسار التجويع التكنولوجي والمعرفي لدول الجنوب الفقيرة وإعلانها مناطق منزوعة القوّة الإلكترونية.

ب ـ مواقف شركات صناعة الكمبيوتر

تنخرط كبرى شركات صناعة المعلوماتية في الحرب العالمية ضد الجريمة الإلكترونية، متخذة جملة من الأساليب والوسائل المتراوحة بين استخدام أوراق السياسة وتطوير التكنولوجيا الحمائية، وصولاً إلى المداواة بمن كانوا هم الداء.

ويعتقد بعض المحللين أن حملات الولايات المتحدة الأمريكية والدول الكبرى على الجريمة الإلكترونية، والتصدّي لها على نطاق عالمي، موجهان بقدر كبير من قبل الثقل المعنوي والنفوذ المادي لشركات صناعة أجهزة الكمبيوتر والبرمجيات التي تبقى أكبر متضرر، وفقاً لمختلف أرقام الخسائر الناجمة عن عمليات التزوير المصرح بها بين الحين والآخر. ويظل مروّجو البرمجيات المجانية، ضمن ما أصبح يسمّى باقتصاد المصادر المفتوحة[١٠]، أكبر مزعج تحاول الشركات العملاقة مقاومته.

والى جانب اعتماد جماعة عمالقة صناعة الكمبيوتر سياسة توجيه أصحاب القرار الدولي نحو تطوير الوسائل القانونية للتصدّي لظاهرة انتشار القرصنة، فهي تسعى كذلك بشكل مواز لاستحثاث جهود خبرائها وباحثيها لاستنباط أفضل الوسائل لتوفير المناعة الإلكترونية لبرامجها وشبكاتها ومنتجاتها الإلكترونية وتحصينها ضد كل محاولات الاختراق. وقد أصبحت هذه الجهود تحتكر جانباً مهماً من جوانب صناعة أجهزة الكمبيوتر والبرمجيات في إطار ما أصبح يسمّى بـ «الأمان الرقمي» الذي يتم ضمنه تطوير جملة من التكنولوجيات البالغة التعقيد، مثل تكنولوجية «التعمية» المحظور تصديرها الى خارج الولايات المتحدة الأمريكية.

وعلى واجهة ثالثة من واجهات الحرب على الجريمة الإلكترونية، تسعى كبريات

---

(١٠) المصادر المفتوحة هو تعريب لكلمة «Open Sources» الانكليزية، يراد بها الإشارة إلى البرمجيات التي تحمل معها شفرتها الأصليّة ونصها البرمجي الأصلي، وتكون خاضعة لاتفاقية ترخيص معتمدة من قبل «مبادرة المصدر المفتوح» (Open Source Initiative) وتحمل شهادة OSI Certified. تحدد مبادرة المصدر المفتوح مجموعة من الشروط لكي يعتبر البرنامج مفتوح المصدر، من أهمها أن يعطي البرنامج المستخدم حرية كبيرة في استخدامه كما يريد من دون أن يترتب على ذلك أي التزامات إضافية. وتعمل شركات تطوير البرمجيات المفتوحة المصدر وفق الشروط التالية: تقوم الشركة بتطوير برنامج لصالح حريف معين أو من دون حريف ــ توزع الشركة برنامجها وفق ترخيص مزدوج، فتسمح لمن يريد استخدام البرنامج وفق أحد التراخيص المعتمدة من مبادرة المصادر المفتوحة، كما تقدم إمكانية شراء نسخة مع دعم تقني وخدمات إضافية. وتختار الشركة اتفاقية المصدر المفتوح بحيث تمنع من يستخدم البرنامج من توزيعه بشكل تجاري، ولكنها في الوقت نفسه الذي تقدم له خيار استخدام الترخيص التجاري عند رغبته في توزيع البرنامج تقدم الشركة منتجها من دون خدمة أو ضمان أو كفالة، وعند رغبة الزبون في الحصول على أية خدمة إضافية تقدم الشركة له إمكانية شراء عقد خدمة وفق اتفاقية الترخيص التجاري. انظر: <http://www.alaham.com>.

شركات صناعة الكمبيوتر للتصدّي للداء بجنسه نفسه، إذ يتمّ تمويل حملات كبرى للبحث عن «الهاكرز» وسائر العقول والخبرات المبرهنة على قدرات غير عادية في مجال فكّ الشفرات وصناعة الفيروسات، ويُعمل على استقطابهم واستمالة ودّهم بعقود العمل المغرية، وهو أسلوب أصبحت تتخذه بعض الجهات الأمنية في الدول الكبرى. وتشتهر في هذا النطاق حملات الولايات المتحدة الأمريكيّة في استقطاب الأدمغة الفائقة الذكاء في مجال المعلوماتية من دول عديدة من الوطن العربي وشرقي آسيا وأوروبا الشرقية، نذكر منها مصر، والأردن، والهند، وفييتنام. إنّه «اندفاع جديد لاستخراج ذهب جديد، وهو ذهب الأدمغة هذه المرة، وليس ذهب الأتربة» (علي، ٢٠٠١: ٢٩).

وتبعاً لذلك أضحت عمليات العرض والطلب في معادلات استقطاب الأدمغة في هذا المجال تتم علناً في ساحة إجرام الفضاء الإلكتروني، إذ يلجأ بعض القراصنة إلى ما أصبح يسمّى بـ «الهجوم الإلكتروني الانتحاري»، وهي ممارسة عملية الاختراق بكشف المخترق لهويته، أملا في جلب قدراته الفائقة انتباه شركات صناعة المعلوماتية.

٢ ـ الجريمة الإلكترونية: ثقافة مضادة وتمرّد صامت أم صناعة ثقافية؟

يعود الاهتمام بتفسير الجريمة في مفهومها العام إلى بدايات التأسيس الفعلي لعلم الاجتماع الحديث. وكانت الجريمة كظاهرة اجتماعية حاضرة في الأطروحات السوسيولوجية الأولى لواضع قواعد المنهج في علم الاجتماع المفكر إميل دوركايم (Emile Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) الذي رأى في الجريمة ـ على خلاف بعض معاصريه، كبريال تارد (Gabriel Tard) (١٨٣٤ ـ ١٩٠٤) ـ ظاهرة اجتماعية عادية، داعيا إلى ضرورة دراستها على أنها ظاهرة ذات وظائف وأدوار اجتماعية وجدت من أجل تأديتها. وبذلك ارتسمت، مع دوركايم، البدايات الأولى لما سيسمى بـ «سوسيولوجيا الجريمة» التي ستتأسس كاختصاص معرفي منبثق عن علم الاجتماع العام.

ولئن تطورت المقاربة السوسيولوجية للجريمة منذ الستينيات إلى اليوم بدرجة مهمة، إلا أن تطور ظاهرة الجريمة في حدّ ذاتها وبروز الجرائم الإلكترونية، كمعطى جديد ضمن عالم ومحيط الجرائم، بقي مجالا لم يحظ باهتمام الباحثين والدارسين، ولا يزال يحتاج الى الكثير من جهود القراءة ومحاولات الدرس والتحليل. وعلى الرغم من الاجتهادات العلمية البارزة التي ظهرت في السنوات الأخيرة لمحاولة تفسير بعض الظواهر المجتمعية المرتبطة بثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصال ومستجدات الفضاء الرقمي، كمحاولات مانيال كاستيل (M. Castells)، وجون بودريارد (J. Baudrillard)، وبيار بورديو (P. Bourdieu) وغيرهم، إلا أن الجريمة الإلكترونية ما زالت ـ على حد علمنا ـ لم تحظ بحيز كاف من التحليل والدراسة.

إن هذا الأمر يطرح في رأينا على المختصين في علم الاجتماع، وفي مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية بشكل عام، جملة من الأسئلة حول كيفيّة المقاربة العلمية لهذه الظواهر المستجدة، والى أي مدى يمكن للمقاربات السابقة ومختلف التراكمات النظرية

لبعض المدارس مدّنا بالآليات الفكرية والأساليب المنهجيّة الكافية لمعالجة تلك الظواهر المنبثقة عن الثورة الرقمية؟

إنها أسئلة حرجة تلامس إلى حدّ كبير حرج واقعنا السوسيو ـ تاريخي، وممّا لا شك فيه أن سياقاتنا المجتمعية الراهنة بمختلف ملابساتها وظواهرها وتجلياتها أضحت تتطلب تضافر جهود المختصين لمحاولة ابتكار المقاربات والوسائل المنهجية الكفيلة بدراسة مختلف الظواهر الاجتماعية المفرزة ضمن عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وعلى أعتابه، وهو ما يستوجب تكثيف الدراسات للإحاطة وفك غموض ما أصبحت تطرحه ثورة المعلومات من ظواهر. ومن الأكيد أن جملة المقاربات السوسيولوجية السابقة، وإن شكلت للدارسين روافد معرفية مهمة لتفهّم الظواهر الاجتماعية المستجدة، فإنها تبقى قاصرة، الى حد ما، عن مدهم بما يلزم من أساليب منهجية وأطروحات نظرية لمقاربة ظواهر من نوع الجريمة الإلكترونية مثلاً، بما أنها في عمومها تعتبر جرائم ككل الجرائم، إلا أنها تختلف شكلاً ومضموناً وحجماً وممارسة عن الجرائم المعهودة سابقاً، والحال نفسه بالنسبة الى ما يستجد من يوم الى آخر من ظواهر في هذا النطاق، مثل ظواهر الملكيّة الافتراضية، والهوية الافتراضية (براون، ٢٠٠٦: ٢٣٦)[١١]، والدردشة الإلكترونية، وقضايا التنفيس الإلكتروني، وعوالم الحياة الثانية (The Second Life) أو الحياة الافتراضية[١٢]، التي يحلو لبعض الأشخاص ممارستها بأسلوب يماثل إلى حدّ كبير حياتنا الاعتيادية، وعلى الرغم من أنها حياة من نوع آخر وبأسلوب آخر، فإنه لم يعد بالإمكان تجاهلها من قبل الباحثين والمفكرين، كما لم يعد بالإمكان النظر الى تلك الظواهر على أنها مجرد عبث أو لهو.

تأسيسا على ما تقدّم، سنحاول في ما يتعلّق بجرائم الفضاء الرقمي طرح سؤالين يبدوان في نظرنا على قدر كبير من الأهمية، لن ندّعي الإجابة عنهما بقدر ما سنحاول طرح بعض جوانبهما للنقاش والنظر:

أ ـ الاستفسار الأول: إلى أي حدّ يمكن اعتبار الجرائم الإلكترونية شكلاً من أشكال

(١١) أصبح المفهوم يطلق على الشخصيات الافتراضية التي يقع تصميمها على الإنترنت وضمن ألعاب الكمبيوتر لتتحول بعد ذلك إلى شخصيات افتراضية ذات هوية مصطنعة من قبل مصمميها يتابع الناس جديدها وأخبارها، ويبقى مثال الدمية لارا كروفت (Lara Croft) بطلة اللعبة الشهيرة المعروفة باسم توم ريدر (Tom Raider) أهم الأمثلة على ذلك، وهي شخصية مبتكرة من قبل شركة بريطانية قدرت الأرباح التي حققتها من الدمية لارا منذ فترة ٣٠٠ مليون دولار أمريكي. وقد وصف مجلس التصميم البريطاني لعبة توم ريدر بأنها أحد مشروعات الألفيّة، كما اقترح البعض أن تكون لارا سفيرة بريطانيا الجديدة. وقد أسالت هذه الدمية حبراً كثيراً في العديد من الصحف والمجلات البريطانية والأمريكية، فضلاً عن احتكارها حيزاً كبيراً من صفحات الواب قدر بحوالى ١٤٦٠٠ صفحة تتحدث عنها. وبحكم اعتبار لارا كروفت من أهم الصادرات الثقافية البريطانية نحو الولايات المتحدة الأمريكية، نشب حولها جدل ونزاع قانوني كبير حول ملكيتها وملكية هوية هذا الشخص الافتراضي ومن له الحق في تغيير شكلها أو مظهرها.

(١٢) الحياة على الإنترنت، أصبحت تستهوي عدداً من الأفراد، تخوّل للذين ينتمون إليها ممارسة المهن والسكن الافتراضي وشراء الأراضي وتصميم المنازل، وأخيراً أقامت قناة التلفزيون البريطاني (BBC) فيها حفلاً افتراضياً أثار استغراب الكثيرين.

«الثقافة المضادة»؟ والى أي مدى يمكن أن ترتقي بعض ممارسات الاختراق والقرصنة إلى مستوى الحركة الاجتماعية بالمفهوم السوسيولوجي للكلمة؟

نشير بداية إلى أن تناول مفهوم «الثقافة المضادة» يحيل بشكل مباشر إلى مفهوم الثقافة، وذلك نظراً لما يحمله المفهوم الأول من دلالات التلازم والارتباط بينه وبين المفهوم الثاني، بشكل يبدو فيه وكأن الحديث عن ثقافة مضادة، لا يستقيم من دون الحديث عن ثقافة أخرى مقابلة شذت أو انحازت عن تلك التي نعتت بأنها مضادة.

ومفهوم «الثقافة»، كما هو معلوم، على الرغم مما استهلكه من تعاريف وما استقطبه من محاولات لضبطه وتحديده، يبقى من أكثر المفاهيم السوسيولوجية والأنثروبولوجية غموضاً وتعقداً بحكم سعة وامتداد مشمولات ما يمكن أن يسمّى «ثقافة»، بحسب جلّ محاولات تعريف «الثقافة»، والتي جعلت منها مفهوماً يشمل مختلف أنشطة الإنسان المادية والروحية والفكرية.

وقد أدّى التطور الفكري لمفهوم «الثقافة» إلى تجاوزه مجرد عملية توصيف خصائص حياة الشعوب وواقع المجتمعات، ليصبح مبدأ للتفسير والتحليل ينظر الى ثقافة ما كوحدة متجانسة وككتلة متناغمة، وهو أمر لم يعد بالإمكان معه رصد حدود واضحة لتلك «الثقافة» أو تحديد ماهيتها على نحو دقيق، بقدر ما أصبحت تعتمد كآلية تمكن من تفسير وقائع الحياة الاجتماعية على نحو شمولي وغير متناقض (Duchastel, 1980).

وبهذا يتخذ مفهوم «الثقافة المضادة» معاني القطيعة والشرخ اللذين من الممكن أن يحدثا في جسم ذلك الكل المتناغم الذي يسمى «ثقافة»، إذ تعرض «الثقافة المضادة» نفسها في حالات عديدة كبديل من ذلك الكل السائد. وتصبح إشارة الى جملة من الممارسات الثقافية المختلفة التي تتبناها مجموعة اجتماعية بشكل متعارض مع الثقافة الكلية، وتسعى تلك المجموعة لتطوير مختلف السبل من أجل إحلال ونشر معاييرها وقيمها الجديدة.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الاستعمالات الشائعة لمفهوم «الثقافة المضادة» تعتبره مرادفاً لمفهوم «الحركة الاجتماعية»، وتسحب كلا من المفهومين على كل المحاولات التي تطرح نفسها كبدائل اجتماعية مختلفة عمّا هو سائد دونما تمييز بين الأهداف أو المشاريع المطروحة، وهو أمر لا يرتبط بالتحديد السوسيولوجي لمفهوم «الحركة الاجتماعية».

وعموماً، يمكن القول إن الضبط السوسيولوجي لمفهوم «الحركة الاجتماعية» ارتبط بتوجهين مختلفين، إذ يصفه بعض علماء الاجتماع بالفعل/الأداة الذي له غاياته وأبعاده السياسية الطامحة إلى بلوغ جوهر النظام السياسي والتمركز ضمنه، في حين ينظر إليه البعض الآخر نظرة أكثر اتساعاً تحمل في طياتها دلالات أشمل، ترتبط بكل فعل احتجاجي ودفاعي يرمي إلى مراقبة المسار العام للحياة الجماعية.

يرتبط المعنى الأول بمبادرات التفسير التي عرفها مفهوم «الحركة الاجتماعية» مع بداية ستينيات القرن العشرين، ويرتبط التفسير الثاني بمرحلة نهاية الستينيات، وتحديداً بعالم الاجتماعي الفرنسي آلان توران (Alain Touraine). ومن المهم القول إن كلا من تعريفي

«الحركة الاجتماعية» يستبعدان مفهوم «التناقض» الذي كانت بعض المقاربات الماركسية إلى حدود الستينيات تصرّ على ربطه بكل فعل له صبغة تحرّك اجتماعي، باعتباره، من وجهة نظرها، نتيجة تناقضات النظام الرأسمالي (Wieviorka, 2000). وتمّ بعد تلك المرحلة التاريخية اعتماد مفهوم محدّد لـ «الحركة الاجتماعية» يرتبط بضرورة معرفة الفاعلين بغايات فعلهم واحتكامهم الى وسائل ملموسة لبلوغ تلك الغايات، واعتبار أفعالهم ذات معنى ودلالة، وهو ما أفضى إلى بروز تيار فكري رفض اختزال الحركات الاجتماعية في كونها مجرّد نتائج لتناقضات منظومة معينة.

ومكنت اجتهادات آلان توران بخاصة من فتح آفاق أوسع لمفهوم «الحركة الاجتماعية» في ظرف تاريخي تهاوت فيه معاني الحركات العمالية كحركة اجتماعية، وتميز ببروز فاعلين اجتماعيين جدد، وأشكال جديدة من النضال اتخذ معاني مستترة وخفية ومتجددة، وقد مثّل كل ذلك إعلان ولادة حركات اجتماعية ترتدي أثواباً جديدة (Wieviorka, 2000: 2).

هل يجوز بهذه المعاني اعتبار القرصنة الإلكترونية «حركة اجتماعية» ؟؟؟

على الرغم من ندرة التحليلات السوسيولوجية لظاهرة القرصنة الإلكترونية على مستوى عالمي، إلا أن بعض المتاح منها يبرز للدارس وجود توجهين مختلفين في تحليل ظواهر الاختراق الإلكتروني:

(١) **توجه أوّل** يتبنى النظر الى الاختراق باعتباره عملاً بطولياً يقوم به متمرّد لا يحمل سلاحاً وإنما جهاز مودام، وذلك انطلاقاً من الحكم على مواقف «الهاكرز الأصليين» الذين يرون في ملكية المعلومات نوعاً من السرقة، وتأكيدهم مقابل ذلك على حق كل مستخدمي جهاز الكمبيوتر في الدخول الحرّ إلى جميع أنواع الشبكات. ويؤكد أصحاب هذا التوجه أن القرصنة الإلكترونية انطلقت كحركة مضادة تؤمن بمجموعة من القيم والمبادئ المرتبطة بنوع من المذاهب ذات النزعة الاشتراكية، إذ إن «ثقافة المعلوماتية المضادة في التسعينيات بنيت حول مبادئ شعبيّة التكنولوجيا وضرورة المقاومة في عالم أصبح يزدحم بالبيانات والبيئات الافتراضية وبما فوق الأجسام البشرية» (Ross, 2000: 256). ويرفض بشدّة أغلب أنصار هذا التوجه ما حدث في نشاط القرصنة الإلكترونية من منعرجات منذ نهاية القرن العشرين نحو النشاط غير المشروع المتناقض مع شرف مبادئ القراصنة «الأصليين».

(٢) **توجه ثان** يرى أن التقسيم الثنائي للقراصنة بين شرير وخطير وهدّام من جهة، ومثالي وصادق وبنّاء من جهة أخرى، مسألة مغلوطة ومفتعلة، ويعتقد أن اعتبار القرصنة الإلكترونية حركة مثالية ذات غايات نبيلة وسامية، نظرة أسطورية وخيالية إلى حدّ كبير، وذلك اعتباراً من أن أغلب أنشطة الاختراق الإلكتروني تمارس في غالب الأحيان بشكل فردي، ومن قبل مجموعات صغيرة تنافس ويتحدى بعضها بعضاً، لا مكان بينها لروابط الثقة والتنسيق المشترك، وهي عوامل تمنع، في نظرهم، من تطورها الى «ثقافة مضادة» فاعلة وحقيقيّة على الرغم من كل الشعارات التي ينادي بها بعض القراصنة «الشرفاء».

ولا يمكن، بحسب هؤلاء، للعالم الرقمي التحتي أن يكوّن تنظيماً اجتماعيّاً، بالمعنى

السوسيولوجي للكلمة، بما أن أغلب الممارسين لأعمال الاختراق يشتغلون لحسابهم الشخصي، ولا يشمل تعاملهم الجماعي غير تبادل بعض الشفرات أو المعلومات أو بعض الأساليب المستحدثة لاختراق الأنظمة، ويغيب بينهم التعاون المشترك والمشاريع ذات الأهداف والمصالح الجماعية العامة.

ويتهم أصحاب هذا التوجه علماء الاجتماع الأمريكيين بخاصة، وكل من يعتقد في نبل حركة القرصنة بالجهل بحقيقة ما يجري بين «سكان العالم الرقمي»، نظراً الى انعدام الدراسات الجدية المتناولة الموضوع (Seeker 1, [s. d.]: 3).

وفي تحليل ظواهر القرصنة ذات الأبعاد السياسية، يرى أصحاب هذا التوجه أن نسبة القراصنة ذوي النشاط السياسي تبقى محدودة للغاية، هذا فضلاً عن عدم احتكامهم الى مرجعيات سياسية فعلية غير تبني مبادئ التحررانية (Libertarisme)[١٣] التي يرون ضمنها عدم مشروعية تدخل السلطة السياسية في علاقة المواطن بجهاز الكمبيوتر لديه وحرية تصرفه في جسده ونقوده، وعدم أحقيتها في الولوج الى رسائل الأفراد الشخصية أو منع بعض المعطيات عنهم، ولذلك يحرص هؤلاء على استخدام وسائل الكتابة المشفرة لحماية رسائلهم واتصالاتهم، ويحثّون جميع مستعملي الإنترنت على الكتابة المشفرة للاحتماء من تدخل الحكومات، ولتعلم أساليب تحطيم الشفرات الحائلة دون الوصول الى المعلومات، والقضاء بالتالي على الاحتكار الأناني لها.

ويذهب المتبنّون لمثل هذا التوجه الذي يسبغ صفة «الثقافة المضادة» على نشاط القرصنة، الى أنها، لا تمثّل، في شكلها الحالي، خطراً يهدد الحكومات بقدر ما يهدد المجتمعات في رمتها، بما أنها يمكن أن تستهدف كل الأنظمة والشبكات المعلوماتية التي أصبحت تُدار من خلالها أغلب مؤسسات المجتمع.

ويرى هؤلاء أن الموقع الهامشي الحالي للقراصنة على أعتاب تكنولوجيا المعلومات والاتصال ودوائر احتكارها في العالم، بإمكانه أن يتحوّل إلى موقع فاعل ومؤثر، تصبح فيه القرصنة الإلكترونية أداة تغيير مجتمعي فعلي إذا ما تم حسن توظيفها. لا يمكن ذلك أن يحدث، بحسب هؤلاء، إلا إذا تشبّع قراصنة المعلومات بدروس وعبر الحركات الاجتماعية التي عرفها تاريخ الإنسانية، وغيّروا استهدافهم لشبكات تسيير شؤون المجتمعات والدول، بالتوجه نحو ضرب بعض الشبكات الإلكترونيّة المصممة قصداً لتدمير عقول وحياة البشر (Seeker 1, [s. d.]: 7).

بين هذين الموقفين، يتراءى لنا أن أي تناول لجرائم الفضاء الإلكتروني لا يمكن أن ينظر إلى القرصنة الإلكترونية بوصفها ظاهرة متجانسة، إذ تبدو عملية استبعاد النظرة الشمولية التي تنتفي ضمنها الفوارق الجوهرية المميزة بين صنف وآخر، ضرورة منهجية لا

(١٣) في إشارة الى تيار «التحررانية (Libertarisme/Libertarian)» المعتنق لإثيقا التحرر المطلق الذي ليست له مرجعيات سياسية أو برامج اجتماعية محددة وواضحة.

يمكن التغاضي عنها. وقد تبيّن لنا من خلال ما تقدم حول تصنيفات الجريمة الإلكترونيّة حجم الاختلاف النوعي بين مختلف أصنافها. وبدا جليّا عبر استعراض بعض نماذج القرصنة الإلكترونية وجود صنف من الاختراقات الإلكترونية لا يمارسه أصحابه بدافع سطو المال، ولا لغرض اللهو والتسلية، ولكن بدوافع مختلفة يحركها النضال السياسي والمقاومة ضد المحتل، وخدمة مبادئ أشمل وأعم، مثل مساندة فقراء العالم وضعفائه، وكسر حواجز احتكار تكنولوجيا المعلومات من قبل أغنيائه.

وعلى رغم عدم تجانس الفاعلين ضمن هذا التيار، وعلى رغم اختلاف الوسائل وتنوع السبل، وحتى الشعارات العامة المرفوعة أحياناً من قبل بعض المجموعات المنضوية تحت هذا الصنف، إلا أن نقاط التقاء عديدة أصبحت تجمع بينهم، وتوحد إلى حدّ كبير أهدافهم.

وقد يكون في ممارسة بعض أشكال الاختراق الإلكتروني من قبل بعض الجماعات المناهضة للعولمة، ومن طرف بعض المجموعات المصنّعة للبرامج المجانية، وبعض الانتهاكات العامة للشبكات الإلكترونية التابعة لكبرى شركات المعلوماتية، أو لأنظمة بعض المؤسسات الأمنية الأمريكية، تجسيد كبير لتطوّر اتجاهات هذه الأنشطة نحو تقارب وتوحد الأهداف والغايات العامة.

وتكشف قراءة عابرة لجغرافيا تصنيع وترويج الفيروسات الإلكترونية وخرائط ممارسة القرصنة للمتتبع سير اتجاهها العام الذي أضحى يستهدف عدداً من الدول الكبرى، وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية التي تمثل بالنسبة إلى ذلك التيار هدفاً ــ رمزاً لنظام عالمي جديد أباحت لهم معتقداتهم ضرورة انتهاك قلاعه وحصون شبكاته الإلكترونية.

إن هذه الممارسات لا يمكن في رأينا إلا أن تكون إشهاراً لرفض احتكار ثمرات ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصال، وسيراً في اتجاه معاكس لنظام الهيمنة المعلوماتية الذي تبغي كبرى الدول وشركات الكمبيوتر في العالم تأسيسه.

ولعلّ كل ذلك لا يمكن إلا أن يمثّل ملامح حركة اجتماعية بالمفهوم السوسيولوجي الموسّع للكلمة. صحيح أنها حركة تختلف عمّا ألفه العالم وسائر مجتمعاته من حركات اجتماعية عمالية وطلابية ونسويّة خلال عقود الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، ولكنها حركة اجتماعية تتخذ ثوباً جديداً من التمرّد، جاعلة من تكنولوجيا المعلومات والاتصال استراتيجيات للنضال والمقاومة وحمل السلاح. إنّه تمرد صامت وافتراضي تكرس في زمن تراجعت وخفتت فيه أصوات المتمرد المعلن، وحلت فيه هجمات القراصنة محلّ انتفاضات المجاهدين والثوّار وتحركات طلاب الجامعات والبروليتاريا.

ب ـ الاستفسار الثاني: الى أي مدى يمكن اعتبار الجرائم الإلكترونية صناعة ثقافية ومنتج من منتجات عصر العولمة؟؟؟

لا يعدّ الحديث عن علاقة الجريمة بسياقها السوسيو ــ تاريخي أمراً جديداً في علم الاجتماع، فمنذ محاولات التفسير الأولى حاول علماء الاجتماع ربط انتشار الجريمة وتفشيها في المجتمع بظاهرة تقليد الأفراد بعضهم بعضاً، وهو ما أسس مبكراً للحديث عن

اختلاف حجم وانتشار ونوع الجريمة من سياق اجتماعي إلى آخر. ولئن رفض دوركايم، كما هو معلوم، هذا التفسير لانتشار الجريمة، فقد أكد مقابل ذلك ارتباط الجريمة بوضعية اختلال معياري يشهدها المجتمع، تضعف فيها جذوة القيم وتفقد المعايير سلطتها على المجتمع الذي يفقد أفراده بدورهم مرجعياتهم القيميّة، فيختل السير وتنتشر الجريمة.

وقد حظيت منظومات القيمة باهتمام واسع من قبل المدارس الثقافوية، واعتبر عدد من هؤلاء أن للثقافة أهمية مركزية في إنتاج سلوك الأفراد، فيصبح من الطبيعي أن تفرز ثقافة ما ممارسات إجرامية معينة إذا ما كانت تلك الثقافة تحمل في طياتها عناصر ملائمة لإنتاج تلك الجريمة وتفشيها في المجتمع.

ولن نضيف جديداً عند القول إن الجرائم الإلكترونية بمختلف أشكالها هي جريمة مرتبطة بقدر كبير بعصر العولمة وبتطورات ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصال، ولئن كانت جريمة السطو على الأموال مثلاً، ظاهرة قديمة، فإن السطو الإلكتروني على المال برز مع عصر تكنولوجيا المعلومات.

ولكن مجرد الإقرار بأن الجريمة الإلكترونية هي بنت عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال، يبقى غير ذي معنى اذا ما لم نحاول معه إثارة بعض الجوانب الخفيّة من دلالات ومعاني تلك العلاقة القائمة بين الجريمة الإلكترونيّة وعصرها.

يبقى ارتباط الجريمة الإلكترونية بعصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال ارتباطاً حمّال أوجه مختلفة تقرأ من زوايا متعددة، فما يصل ظواهر القرصنة الإلكترونية، بمختلف أشكالها ومجمل متعلقاتها من الظواهر التابعة لها، بالعصر، لا يعتبر صلة اعتياديّة كتلك الصلة التي تجمع بين مختلف ما تفرزه المجتمعات من ظواهر اجتماعية في لحظات معينة من تطورها. وقد يعود ذلك الى جملة من الاعتبارات لعلّ أهمها كامن بطبعه في جوهر العصر في حدّ ذاته، والذي شهدت معه الإنسانية تحولات مجتمعية هيكلية بنسق غير مسبوق، وبتدخل مدروس في طبيعة واتجاه تلك التحولات من قبل فاعلين اجتماعيين جدد، بات من شبه الثابت، تسييرهم وإشرافهم العالمي على هندسة وسير طبيعة تلك التحولات ووجهتها.

ومن هذا المنطلق، أصبح تحليل عدد من ظواهر عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال محكوم بذلك التوجه الفكري الذي يقرّ بصناعة ظواهر العصر وافتعالها بشكل يخدم مصالح وتوجهات مهندسيه وكبار فاعليه، بما في ذلك الجريمة بمفهومها العام التي أصبحت، في عصرنا، مجالاً يروّج لنفسه بنفسه، وباتت الحرب ضدها بمثابة نوع من الدعاية والترويج، ومجالاً للإنتاج والاستهلاك بالجملة، فالجريمة أضحت منتجاً فنيّاً، وهي مشروع إعلامي يحتوي الكثير من الصور البصرية والتعبيرات المجازية، وينتج سلعاً مرغوباً فيها، ويجذب جماهير كثيرة تقبل على مشاهدة هذا النوع من البرامج الإعلامية دون سواه (براون، ٢٠٠٦: ١١٢). ويقدّم هذا المنتج في أشكال مختلفة ومتجددة باستمرار وبطرق وقوالب تستهوي الكثيرين.

وهكذا، فإن جميع حوادث السرقة والاختطاف وما شابهها من ظواهر الجريمة، هي

كما كانت في الماضي مجرد صور للاختطاف والسرقة، بمعنى أنها أحداث مدرجة مسبقاً في طرق إعداد وتقديم واستقبال وسائل الإعلام لها، وهي أيضاً متوقعة في طرق وأساليب تقديم المادة الإعلامية، وما يمكن أن يترتب عليها. وقد أصبحت هذه الجرائم أو الأحداث، بحسب جون بودريارد، تعمل كمجموعة من الرموز مخصصة فقط لكي تتكرر ويعاد تقديمها كرموز، ولم تعد تشير إلى هدفها الحقيقي على الإطلاق (Baudrillard, 1983: 40).

وبناء على ذلك، وبضياع خيوط الوصل مع الأهداف الحقيقية للظواهر والمسائل في عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال، يتعقّد من يوم الى آخر مسار البحث وتتضخّم مشاق الفهم والتفسير. وبتداخل الحدود بين الحقيقة والخيال، وبين الواقع «الواقعي» والواقع الافتراضي، تجد العلوم الإنسانية والاجتماعية نفسها في مأزق محاولة فهم مجالات بلا حدود وظواهر بلا ظل، هذا فضلاً عن احتمال افتعالها أسباباً قد يعجز الباحث عن إدراكها، فيطلق العنان لأكثر من تصور وأكثر من قراءة، وهو ما يتبيّن في بعض ميادين الجريمة الإلكترونية. ولنأخذ مثال صناعة وترويج الفيروسات الإلكترونية التي على الرغم من انتشارها الحاد وتطورها المهم في السنوات الأخيرة، إلا أنها تبقى من الظواهر التي تخضع لأكثر من قراءة، وتبقى بعض وجهات النظر حولها مجرّد انطباعات أكثر منها محاولات بحث ودراسة. وعلى الرغم من جواز اعتبارها ظاهرة اجتماعية أفرزها التطور الطبيعي لتقنيات المعلوماتية، إلا أن ظاهرة تصنيع وترويج الفيروسات تبقى بدورها ظاهرة تحتمل أكثر من استفسار، وتبدو مبهمة في العديد من جوانبها، وهو ما يدفع نحو مزيد طرح الأسئلة حولها والبحث عن ماهيتها: هل هي فعلاً ظاهرة أنتجتها التطورات الإلكترونية للعصر، أم أن حقل إنتاج الفيروسات والبرامج المخربة وترويجها يبقى حلبة صراع تستعرض فيه كبرى شركات صناعة البرمجيات في العالم قوتها الخارقة في إنتاج فيروسات مستعصية ومدمرة، لتؤكد من خلال ذلك قدرتها على التصدّي لما أنتجته هي بنفسها عبر ابتكار المزيد من برامج الحماية من الفيروسات، مدعمة بذلك مداخليها عبر صيرورة نشر الداء وبيع الدواء؟

وتزداد الحيرة أمام بعض الظواهر، ولا يتسنى للباحث في أحيان عديدة غير طرح الأسئلة. ولنا في قصّة «جرثومة الألفيّة» الشهيرة خير مثال، إذ توقعت الضجة التي أثيرت حولها سريانها كالنار في الهشيم في جميع نظم الكمبيوتر في العالم مع سطوع شمس أول كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠، وجاء ذلك اليوم الموعود، ومضى ولم يحدث شيء، هل هو خداع البسطاء لشراء الترام؟ أم أنه ــ وهو الأكثر احتمالاً ــ أننا لم نعد قادرين على التكهن بما يمكن أن تفعله بنا تلك التكنولوجيا صنيعة أيادينا وعقولنا؟ (علي، ٢٠٠١: ٣٠).

والحال نفسه في قضايا ومسائل الملكية الفكرية الرقمية التي تبدو كذلك من المسائل الاعتيادية إذا ما نظرنا إليها بمنظار ما اعتدنا عليه من ضرورة حماية حقوق المؤلفين والمفكرين والمبدعين، ولكن أن يصبح الأمر صخباً عالمياً وغرامات جزافيّة وقوانين تفرض على الأمم والشعوب بشكل اعتباطي وتحت اسم الملكية الفكرية، فهو أمر يتجاوز الحدود الاعتيادية للتعامل مع الظاهرة، ليبلغ حدّ الافتعال والتدخل وتغليب مصالح

أطراف على أطراف أخرى. ولعله يصبح في جوانب عديدة نوعاً من إعادة التشكيل والإنتاج والصناعة «وإثبات للواقع بالخيال، والحقيقة بالفضيحة، والقانون بالعدوان، ومخالفة القانون» (Baudrillard, 1983: 36).

خاتمــة

لقد شهدت ظواهر الجريمة الإلكترونية ــ على غرار مؤسسات المال والاتصال ــ تنظّماً عالميّاً وتمأسساً موازياً أخذ منذ فترة يتهيكل عبر شبكة من الفاعلين العاملين على نطاق عبر عالمي لاختراق شبكات المعلومات ونظم البيانات، وممارسة ضروب مختلفة وأصناف لا حصر لها من السلوك والفعل المتعدد الغايات والأبعاد. وقد كان من السهل قبل فترة حصر معنى الجريمة، وحصر نطاق الممارسات المنضوية تحتها، ولكن تغيرات الثورة الرقميّة، وما طرحته من مستجدات فرضها واقع اقتصاد اللامادة وقننها أهم الفاعلين فيه، جعلتا من مفهوم الجريمة الإلكترونية مفهوماً مطّاطاً قد تضبط الولايات المتحدة الأمريكية وحدها حدوده بفعل ما تسنّه من قوانين دولية في مجال حماية الملكية الرقمية، وما تفرضه من غرامات جزافية على الدول، ولا سيما دول الجنوب، بسبب جرائم قرصنة الموسيقى والبرمجيات.

وعليه، تتعقد بنظرنا أي محاولة للفهم وللتفسير السوسيولوجي لما يجري ضمن عوالم الجريمة الإلكترونية، وما يتصل بها من مظاهر متجددة من فترة إلى أخرى. وقد حاولت فقرات هذا البحث تفكيك بعض مستويات الظاهرة، بطرح بعض الأسئلة عن علاقة الجريمة الإلكترونية بالثقافة المضادة، واعتبارها شكلا من أشكال التمرد المجتمعي الصامت في عصر تراجعت فيها الاحتجاجات الصاخبة لجموع الغاضبين والرافضين والحالمين بغد أفضل، كما اجتهدت هذه الدراسة في التساؤل عن طبيعة العلاقة الجامعة بين الجريمة الإلكترونية وعصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال، معتبرة إيّاها في بعض جوانبها صنيعة ثقافية يسهر القائمون عليها على تجديدها وتطوير مختلف مبتكراتها.

ولكن حساسيّة ما تطرحه ظواهر الجريمة الإلكترونية على مجتمعاتنا العربية وحرج ما يفرزه تطور ممارسيها، فضلا عن مختلف ما يتعلق بها من ظواهر أخرى تابعة تتصل بواقع انخراطنا في مجتمع المعلومات والمعرفة ودرجة فاعليتنا فيها، تبقى مسائل على قدر كبير من الأهمية، وتحتاج منّا جميعا كمختصين في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية المزيد من الاهتمام، ومن تكثيف محاولة البحث والدراسة وتحقيق مسارات تراكم الفهم والتفسير. وربّما يتبدى ذلك اليوم من أبرز التحديات المطروحة على العلوم الإنسانية والاجتماعية العربية ــ المتهمة في جدواها ــ لإثبات الذات والبرهنة على القدرة على مواكبة تطورات العصر وفهم مستجداته □

المراجع

براون، شيلا (٢٠٠٦). **الجريمة والقانون في ثقافة الإعلام**. ترجمة هدى فؤاد. القاهرة: مجموعة النيل.

حسن، حسن عبد العزيز (٢٠٠٤). «عودة القرصنة رقمياً وملامح من قرن مضى.» في: **مستقبل الثورة الرقمية ـ العرب والتحدِّي القادم**. الكويت: مجلة العربي. (كتاب العربي؛ ٥٥)

شوابكة، محمد أمين (٢٠٠٤). **جرائم الحاسوب والإنترنت: الجريمة المعلوماتية**. عمان: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع.

علي، نبيل (٢٠٠١). **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ٥٧٥ ص. (عالم المعرفة؛ ٢٧٦)

علي، نبيل ونادية حجازي (٢٠٠٥). **الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٣١٨)

المالكي، محمد [وآخرون] (٢٠٠١). **المرجع الأساسي في الحاسب الآلي وتطبيقاته**. الرياض: مطابع الحميضي.

محمد، ناصر صلاح الدين (٢٠٠٦). «ثقافة المقاومة (ملف): التكنولوجيا كتحول نوعي في استراتيجية المقاومة.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٨، العدد ٣٢٤، شباط/فبراير.

موسى، نعيم (٢٠٠٦). **تجارة غير مشروعة: كيف يقوم المهربون والتجار غير الشرعيين بالسيطرة على الاقتصاد العالمي**. ترجمة لمياء صلاح الدين الأيوبي. القاهرة: مكتبة الإسكندرية.

Baudrillard, J. (1983). *Simulations*. New York: Semiotext (e).

Castells, Manuel (2001). *La Société en réseaux*. Nouv. éd. Paris: Fayard.

Duchastel, Jules (1980). «La Contre-culture: Une idéologie de l'apolitisme.» papier presenté à: *La Transformation du pouvoir au Québec : Actes du Colloque de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue francaise*. Laval, Québec: Editions coopératives A. Saint-Martin. (Collection Recherches et documents)

Mucchielli, Laurent (2002). «La Criminalité: Une construction sociale.» *Sciences Humaines*: no. 123, janvier.

Ross, Andrew (2000). *Hacking Away at the Counter-culture*. London: Routledge.

Seeker 1 ([s. d.]). «Le Cyberpunk, contre-culture des années 90?: Le Quartier chaud de la communauté virtuelle.» Traduction de l'américain et notes par Aris Papathéodorou. < http://severino.free.fr/archives/index3.html#48 > , p. 3.

Taylor, Paul (1999). *Hackers: Crime and the Digital Sublime*. London: Routledge. 198 p.

Wieviorka, Michel (2000). «Différence culturelle et mouvement social.» papier presenté à: ONG et gouvernance dans le monde arabe: Colloque international Le Caire, 29-31 mars 2000, organisé par l'UNESCO, l'IRD, le CEDEJ et le CEPS Al Ahram.

Xiberras, Martine. (1994). *Les Théories de l'exclusion*. Paris: Méridiens-Klincksieck. 204 p. (Sociologies au quotidian)

وفـاءً لهشام شرابي: جمـراً ورمـاداً(*)

الطاهر لبيب

الرئيس الفخري للجمعية العربية لعلم الاجتماع.

غاب **هشام شرابي**(**). لن يعود، هذه المرّة، هذا الذي قضّى العمر في الهجرة إلى عودته. كان، كالحائم على نبعٍ، يحوم به الحنين على ديار الحب الأول: فلسطين القريبة، البعيدة بلا مسافة. كل الأماكنِ كانت له محطات انتظار. آخرها بيروت: بيروت التي كانت للانتظار فيها ألوانُ الغروب، إذا سَجَا، بين البحر والسماء. شُرفة البيت، على الكورنيش، ومواقعُ الجلوس فيها كانت للتأمّل في ألوانِ هذا الانتظار، تحديداً.

كثيرون كتبوا عن أوطانهم البعيدة، ولكن قليلون من امتدّت نصوصهم في الجسد وفي الصمت والحركة. قليلون هم من لا تنأى بهم الأفعال عن أقوالهم. هشام شرابي من هؤلاء القلائل الذين لا ملمحَ فيهم يوحي إليك بالتّمثيل أو بلعب الأدوار، كما يقال. من قرأ نصوصه وصادف أن اقترب منه يدرك كم هو دقيقٌ وصفُه بالصّدق. مشهد الانتظار هو، أيضاً، صادق في تراجيديّته: أن يكون التفاؤل أملاً حقيقياً يواجه قدراً محتوماً يرسم قسوتَه شبحٌ قادم وطريقٌ مقطوعة.

غريبٌ كم كان هذا الانتظار يتسع، عنده، إلى هموم الآخرين وحب الأصدقاء: كلّما سُئل عن ألمه أجاب بأمله وغيَّر الموضوع. لم يكن يتحمّل أن يكون مركز دائرة. كان له، دائماً، حضور قوي إلى حد الكاريزما، ولكنه حضور حميميٌّ، منسوجٌ وخفي. لا يتمسّك بالكلام بقدر ما يتمسّك بالصمت. تعليقاته، دائماً، مركّزة، مقتضبة وموزونةُ الحركات. لا حشو في القول ولا في الحركة. هو في حميميّة الصداقات مثلما هو في علنيّة الحياة العامّة: لا يخرج على الناس، شاهراً كتاباً أو مقالاً أو شعاراً، كل سنة أو كل يوم. كان له هاجس إنتاج المعنى في كل شيء: في الظواهر وفي الأشياء وفي علاقته بالنّاس.

(*) نشرت هذه الدراسة كافتتاحية في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣١٢ (شباط/فبراير ٢٠٠٥)، ص ٦ ـ ٨. ولقد نشرت هنا كمقدمة للمقالة التالية التي كتبها المرحوم هشام شرابي.

(**) توفي في بيروت، بعد مرض طويل، يوم ٢٠٠٥/١/١٣.

للانتظار، عندما يتحوّل إلى لحظةٍ معلّقة، قوّةُ الشدّ إلى الحياة. عندما استقر هشام شرابي، «نهائياً»، في بيروت كانت له فرحةُ المرور من الحيّز العام الذي سخّر له أغلب عمره إلى الحيّز الخاص الذي أصبح يحتاج إليه ما تبقى منه. سكن إلى بيروت وسعى إلى أن يعطي اطمئنانَه فيها طعمَ هذه الفرحة.

وللتراجيديا جمالياتها: أستاذ التاريخ والفلسفة والفكر الغربي الحديث يعرف ذلك. الباحث في ما هو أساسي من مفاصل التجربة العربية وفي بناء الوعي العربي الممكن يعرف ذلك أكثر. يحبّ نيتشه ويحرّض على قراءة آخر ما صدر عنه. من لا يحبه لا يتحدث عنه ويصمت عند ذكره. للبيت لوحاته وموسيقاه وكتبٌ لا تَعرض عناوينَها. ليس المهم، عنده، جمال الأشياء وإنما الجمال في الأشياء. المرأة التي تعاني، في عقله، تسلّط «البطريركيّة» العربية هي نفسها التي تتجلى، في حسّه وفي نظرته، تلخيصاً لجمال الكون. المرأة التي دافع عنها، كائناً اجتماعياً، هي نفسها تلك التي رآها في عكا، وهو في السادسة عشرة من عمره، ترتدي ثوب بحر أحمر فرأى فيها «أغرب ما وقع في حياته»: اكتشاف جسد المرأة. هي نفسها تلك التي رآها، بعد ستين سنة خارجة من البحر، أصيلاً، قرب صيدا، ترتدي ثوب بحر قمحيّ اللون كجسدها. سألني: هل ترى صلةً للفكر العربي بالجمال فيها؟!

لم يكن هشام شرابي يعبّر عن هذا كلّه بكلام كثير. كان في كلامه القليل، وفي صمته، أيضاً، ما يدلّ على أن بناء السؤال، عنده، أصعبُ من عرض الجواب. كان يرتاح للأسئلة القلقة ولا يرتاح لما يُغيّب القلقَ في الأجوبة. كثيراً ما كان يقول إن مشكلة الفكر العربي هي في غياب القلق في أجوبته المتكررة، منذ عقود طويلة. كل سؤال، عنده، فخٌّ منصوبٌ للبديهيات.

عندما غاب هشام شرابي غطّت تلقائيةُ صداقاته صحفَ بيروت بألوانٍ كثيرةٍ منه: استقامته وصدقه ونزاهة فكره، تواضعه وبلاغة صمته، تفاؤل إرادته وحلم عودته، عقلانية نقده وقساوة دقته، نهضويّة فكره ومرارة حسرته. اختصاراً، هو، كما قيل عنه أيضاً، واحد من كبار المثقفين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين. من خصائص مؤلفاته أنها من تلك المؤلفات القليلة التي لم تنشرها شعاراتُها ولا الأيديولوجيا التي حملتها. **المثقفون العرب والغرب** و**مقدمات لدراسة المجتمع العربي** و**النظام الأبوي** و**النقد الحضاري** و**أزمة المثقفين العرب** كلها بحثٌ صبور عمّا هو أساسي، لا ارتجالَ فيه. قد نختلف مع بعض أطروحات هشام شرابي، بما في ذلك أهمها أو أشهرها عن «البطريركية» العربيّة، ولكن المثير للإعجاب، في كل الحالات، قدرته على بناء النماذج النظريّة وحرصه على أن يقوم التحليل عليها.

أقوى ما في كتابات هشام شرابي ليست نتائجها وإنما التمشّي الذي هو فيها. ليست الآراء والمواقف هي الأهم وإنما البناء النظري الذي تتحرك فيه. ولم يكن هذا ممكناً لولا الحظ الذي كان لهشام شرابي في التفتّح على المرجعيات والتجارب وفي الربط بينها في مناطق تداخل تُتيح المقارنة والمراوحة بين العام والخاص.

الجمرُ والرماد: كتابُ البدايات والنهايات، معاً. قلما رأيت مفكراً يلفُّ جمره برماده مثلما يفعل هشام شرابي. هاجر وعاد بهما، في قبضته. قضى، في مهجره، أكثر من أربعين سنة ينفخ في جمرٍ يطير رماده في عينيه. كان لا يزال تفاؤل الإرادة أقوى، عنده، من تشاؤم العقل، وكانت البدائل العربية لا تزال تتراءى له، وراء الهزائم والأنفاق. عاد إلى شرقه أو إلى تخوم شرقه، للانتظار في بيروت. رأيناه، عند كل سؤال، يفتح قبضته عن جمرها ورمادها. مع الأيام، ازداد صمته طولاً بيننا، قبل أن ينفرد به، وراء بابٍ كُتب عليه: «الزيارة ممنوعةٌ بأمر من الطبيب». أصبحت للصمت رائحة الرماد.

ترك هشام شرابي عملاً رصيناً، ومواقف مستنيرة، كما ترك للأجيال العربيّة خلاصةَ تجربة وفسحةَ أملٍ وأسئلة مفتوحة. يبقى الأمل في وفاء الزمن، جهداً وذكرى □

الحركـــة النقديـــة الجديـــدة(*)

هشام شرابي

مفكر عربي فلسطيني في علم الاجتماع.

ـ ١ ـ

رافقت الرفاهية المادية البالغة الحد في السبعينيات والثمانينيات بداية انحلال المجتمع البطركي الحديث على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. وتمثلت ظاهرة نقده جذرياً في مجموعة من الكتابات النقدية التي تشكل أول عملية نقد جدية للنظام البطركي الحديث ولثقافته. استوحت هذه الكتابات المرتكزة على طرائق «العلوم الإنسانية»، أنماطاً من التفكير والتحليل مشتقة من ثلاثة اتجاهات أساسية: الجانب النقدي من العلوم الاجتماعية الانكلو ـ أمريكية، والماركسية الغربية، والنظريات البنيوية وما بعد البنيوية في فرنسا[١].

(*) لقد تم اختيار هشام شرابي كواحد من الباحثين العرب الذين عاشوا في المهجر. وهذا المقال هو إعادة نشر للفصل الثامن من كتاب: هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧). (رئيس التحرير).

(١) هذه أمثلة عن بعض هذه الكتابات: في العلوم الاجتماعية كتاب حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر** (١٩٨٤)، وهو أول دراسة علمية اجتماعية شاملة للمجتمع العربي المعاصر، وعلي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية** (١٩٧٧) وهو كتاب في علم التحليل النفسي الاجتماعي، وكذلك معالجة أولى ومتميزة في هذا الحقل. وفي العلوم السياسية والحضارية، هناك كتاب عبدالله العروري الصادر بالفرنسية بعنوان: *(La Crises des intellectuelles arabe)* (1974).

وفي تاريخ الثقافة العربية الإسلامية هناك كتاب أدونيس الرائد، **الثابت والمتحول** (١٩٧٤ ـ ١٩٧٨)، وكتاب محمد عابد الجابري على طريقة التحليل التاريخي «الأركيولوجي» للفكر بعنوان: **تكوين العقل العربي** (١٩٨٤)، ومجموعة مقالات في التحليل النقدي للنص الإسلامي لمحمد أركون الصادرة بالفرنسية تحت عنوان: *Pour une critique de la raison islamique* (1984).

وفي الدراسات البنيوية هناك كتاب كمال أبو ديب، **جدلية الخفاء والتجلي** (١٩٧٩)، وفي نظرية التبعية، كتابا سمير أمين **الأمة العربية** (١٩٧٦) و**الطبقة والأمة** (١٩٧٩).

وفي النقد السيميولوجي: **الاسم العربي الجريح** (١٩٧٤) و**النقد المزدوج** (١٩٨٠) الصادران أولاً بالفرنسية ثم بالعربية لعبد الكبير الخطيبي. وهناك بالطبع كتابات أخرى رائدة في هذه الحقول صدرت منذ سنة ١٩٧٠، مثلاً كتابات سعد الدين ابراهيم (علم اجتماع) ونوال السعداوي وفاطمة المرنيسي (المرأة) وخالدة سعيد (نقد أدبي) وهشام جعيّط (تاريخ) وسيد ياسين (دراسات اجتماعية) ومصطفى جواد رضا (تعليم) وناصيف نصار (فلسفة) وغيرهم.

إن فحوى هذه الحركة النقدية الجديدة ونمط معالجتها القضايا المطروحة قد استشرفهما أدونيس في أول مقال افتتاحي لمجلة **مواقف**، التي بدأ يصدرها في بيروت سنة ١٩٦٨: «نلتقي في **مواقف** كوكبة أصدقاء. تحتضن أصواتنا وأصوات الخلاقين جميعاً. تقاسمنا، لكي تنمو وتستمر، خبزنا اليومي. إنها تعبير عنا، وجزء منا، وتكملة لنا. إنها لذلك، حقيقة ورمز: تفجر جيل عربي اختبر ما في الحياة العربية من تصدع وخلل، وقرّر أن يبحث من جديد، وأن يكتشف ويبني من جديد...

هكذا تنهض **مواقف**:

إنها نقيض القبول، سلفاً، بما نرثه أو يرد علينا، بما كتب أو يكتب لنا. إنها المبادرة والمخاطرة. إنها اقتبال المجهول والخوض في أحشائه...

الثقافة هنا كفاح. وحدة فكر وعمل. إنها الثقافة التي لا تعنى بتفسير العالم أو الحياة أو الإنسان إلا لغاية أساسية: تغيير العالم والحياة والإنسان، إنها الثقافة ــ الثورة».

وفي نهاية الستينيات، كما أشرنا سابقاً، كان الفكر البطركي الحديث، بشكله الإصلاحي والعلماني والقومي واليساري، قد بلغ طريقاً مسدوداً، فأصبح من الواضح أن عصراً قد انتهى. وكان هذا الفكر عاجزاً عن مواجهة الصراع الداخلي (الاجتماعي) أو ضغوط العالم الخارجي (السياسي) أو التوفيق بشكل من الأشكال بين «الحداثة» و«الأصالة»، فلم يبق أمامه إلا الأيديولوجيا الدينية. ولم تتمكن العقائد العلمانية (الإصلاحية، والليبرالية، والاشتراكية) من غرس جذور عميقة في تربة النظام البطركي الحديث، لا لأن هذه العقائد غير قابلة للتطبيق على البنى الاجتماعية العربية، بل لأنها، بالأحرى، شُوّهت عند «نقلها» إلى أشكال بطركية حديثة. وكان من الواضح أن النظام البطركي الحديث وفكره وثقافته قد بلغت حدودها القصوى.

وسنحلل الآن بايجاز خصائص الحركة النقدية التي برزت متحدية ذلك الفكر وذلك المقال، مع الإشارة إلى بعض مفكريها البارزين.

تهدد الحركة النقدية الجديدة، بوصفها قراءة مناهضة للنص البطركي الحديث، بتقويض مفهومات المقال السلطوي المسيطر وأساليبه وقيمه ومسلّماته، وذلك على عدة مستويات: على المستوى اللغوي، ومستوى التأويل، والمستوى الاجتماعي، ومستوى الفكر والعمل. وهكذا نجد أن الحركة النقدية الجديدة قد هدفت مباشرة، على الصعيد اللغوي، إلى أن تحوّل جذرياً لغة المقال البطركي الحديث. وعمدت، على صعيد التأويل، إلى تفكيك مقولات التأويل الرئيسة وفتح آفاق جديدة تحل محل آفاق الفهم المحدودة بالفكر البطركي الحديث. أما على الصعيد الأيديولوجي، فقد عملت على تفكيك الفكر الأيديولوجي بمختلف أشكاله الغامضة، وإبداله بمناخ حواري منفتح. وأما على صعيد العمل الاجتماعي، فقد سعت الحركة النقدية الجديدة (وإن كان ذلك بشكل تقريبي) إلى إبطال شرعية الأسس النظرية للسلطة الدينية والسياسية. والواقع أن اللغة وإعادة بنائها هدف أساسي من أهداف هذه الحركة، التي رأت أن مهمتها الأولى تنقية المصطلحات الفكرية وزيادة دقتها والتغلب

على ما في التأويل الساذج من طابع حرفي، بياني وأيديولوجي. وقد اكتسبت اللغة النقدية الجديدة، في سياق تكوّنها، استقلالاً في تحديد غاياتها ودقة مناهجها، بحيث إنها لم تعد تسمح للغة الفصحى «أن تعبّر عن ذاتها بذاتها» لفرض نمط أدبي أو بياني، بل طوّعتها وجعلت منها أداة فعالة لبلوغ وعي نقدي نفّاذ وقدير.

هكذا أنشأت الحركة النقدية الجديدة في العقدين الأخيرين نوعاً جديداً من المقال أصبح فيه امتلاك المناهج والمفهومات الغربية (خصوصاً في ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية، والماركسية، والنظرية البنيوية، والنظرية التفكيكية) أمراً ممكناً. ولأنه أصبح من الممكن إعادة فهم التاريخ والمجتمع بشكل مستقل، أمكن أيضاً طرح تساؤلات منهجية بشأن الفكر الأيديولوجي والديني والأصولي، فالماضي لم يعد يشاد به دوماً بوصفه تراثاً كاملاً ومجيداً أو رؤية طوباوية. وتصدّعت النظرة إلى المجتمع بوصفه تجسيداً لقيم سرمدية وعلاقات غير قابلة للتغيير. وأصبح كلاهما مرتسماً في بيئة تاريخية نوعية، وخاضعاً للتحليل والنقد.

وما قدمته الحركة النقدية من قراءات جديدة كان أول تحدّ يواجه المقال البطركي الحديث في وحدته وأسسه، الأمر الذي أدى، من عدة زوايا، إلى تأويلات متنوعة ترتكز على بحث منظم وتحليل جديد يسوّغان متابعة التساؤل والنقاش.

ولعل أعمق ما نفذت اليه الحركة النقدية الجديدة قد تمّ في ميادين يحرص المقال البطركي الحديث على صيانتها إلى أقصى حدّ ممكن: بشأن «ما لا يُفكر فيه» و«ما لا يقال الوحي والنبوة»، وبشأن الجسد والحياة الجنسية، وما هو ممنوع بصورة عامة. وبالنسبة إلى نمط المقال الجديد لم تعد العادات والتقاليد والشعائر حقائق أو قيماً نهائية، بل تحولت إلى مفاتيح وإشارات ورموز تكشف عن معان وغايات كان المقال البطركي الحديث يسعى إلى طمسها أو تبديل معناها. مثلاً، المسألة الجنسية، والكبت الجنسي، وقضية المرأة، والسلطة. وقد بلغ التعبير عن الحركة النقدية الجديدة أقصى درجة من الشدة والوضوح لدى الكتّاب المغربيين.

ـ ٢ ـ

إن أهم ممثلي الحركة النقدية الجديدة في الحقل الأكاديمي في المغرب العربي هم عبدالله العروي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري. وكان هؤلاء في فترة السبعينيات ومطلع الثمانينيات، أول من فتح آفاقاً تحليلية جديدة أمكن، على أساسها، فهم التاريخ فهماً جديداً كل الجدة.

يستقي الجابري مقولاته مباشرة من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، الذي يبني تفكيره على تمييز واضح بين النهج التقليدي، أي نهج «تاريخ الأفكار»، وما يتضمنه من مفهومات: التأثير، والتسلسل، والتراكم، الخ، ومن النهج الجديد، أي نهج «أسس المعرفة الأولى»، مع تركيزه على القطيعة، واللاتواصل، والتكرار، الخ. واذ ينظر الجابري إلى «العقل العربي» على أنه كيان فكري ونهج للتفكير، يرى في هذا الكيان «خصوصية عربية»، ويرى أن هذا النهج نتاج طرق وأساليب معينة من التفكير (الجابري، ١٩٨٤: ١١ ــ ١٣).

ومشروع الجابري هو، من جهة «استئناف النظر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية» التي بدأها عدة مؤلفين في الإطار البطركي الحديث، وهو، من جهة أخرى، الانطلاق في نوع جديد من البحث والاستقصاء لـ «بدء النظر في كيان العقل العربي وآلياته» (الجابري، ١٩٨٤: ص ٦). وهو يقسم مشروعه إلى قسمين: «الأول يهيمن فيه التحليل التكويني، والثاني يسود فيه التحليل البنيوي» (الجابري، ١٩٨٤).

أما اهتمامات محمد أركون، فمماثلة لاهتمامات الجابري، لكنها أضيق نطاقاً، وبالتالي أكثر تركيزاً. ويحاول أركون أن يبطل احتكار المقال التقليدي والبطركي الحديث لتفسير النصوص المقدسة والإسلام والثقافة الإسلامية[٢]. وهو يسعى إلى تحقيق ذلك، أولاً بإنشاء أساس جديد لقراءة القرآن بنهج جديد يضع جانباً أساليب التحليل المستقاة من فقه اللغة والدراسات الاستشراقية، معتمداً بالأحرى على العلوم الحديثة ومناهجها: الألسنية، وعلم الرموز، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والتاريخ (Arkoun, 1982: 1-26). ومثل هذه القراءة الجديدة لا تنتهي فقط بالحلول محل النظرة التقليدية وتقديم مفهوم جديد للإنسان والعالم، بل إنها أيضاً تحرر طاقات، كان المقال التقليدي (البطركي الحديث) المهيمن يكبتها في ما يتعلق بالنقد والفهم والتحليل.

أما الشرط الضروري لتحقيق هذه القراءة الجديدة، فقائم على إثبات صحة نهج علماني متعدد الزوايا لتفسير القرآن، وهذه في حدّ ذاتها «عملية صعبة». وفي مقابلة جرت سنة ١٩٨٤، إثر نشر كتابه الرئيسي: *Pour une critique de la raison Islamique* يحدد أركون المشكلة على الوجه التالي:

... إن العلمنة موقف للفكر أمام مشكلتين:

الأولى: مشكلة المعرفة. كيف يمكن أن نعرف الظواهر؟ كيف يمكن أن نفهم العالم بشكل دقيق ومطابق؟ لا يجوز حرمان الإنسان من حق الفهم بحجة أي شيء كان.

الثانية: كيف يمكن إيصال هذه المعرفة، بعد اكتشافها وبلورتها، إلى الآخرين؟ عندما نتوصل إلى نتائج جديدة ومحددة في مجال علمي ما، تبقى علينا مسؤولية لا تقل أهمية عن الاكتشاف هي مسؤولية التوصيل، أي توصيل هذه النتائج إلى الآخرين؛ إلى الجمهور. لقد عانيت شخصياً من هذه الناحية كثيراً ولا أزال في ما يخص بحوثي المتعلقة بالفكر الإسلامي والفكر العربي. إنها مشكلة شاقة[٣].

وليست لدى محمد أركون أوهام بشأن التغلب على تلك «المشكلة الصعبة»، لأنها ليست مشكلة منهجية فحسب، بل هي أيضاً مشكلة مرتبطة، في جذورها، بالسلطة القائمة والمصالح الراسخة. وإذ لا يرى إمكانية التغيير إلا كجزء من سياق أوسع، سياق التحول الفكري واللغوي، فإنه يلحّ على أن تحقيق ذلك يقتضي، أولاً، تغيير طرق التفكير وطرق التعبير

(٢) محاضرة ألقيت في جامعة جورجتاون في واشنطن بتاريخ ٣ نيسان/أبريل ١٩٨٥.

(٣) **الوحدة** (باريس) (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ١٣٠.

اللغوي: «ينبغي أن ينال التغيير المنشود طريقة التعبير عن هذا الواقع في اللغة ومن خلال اللغة. ينبغي تغيير اللغة أيضاً، أي علمنتها وعقلنتها»(٤).

وكان عبدالله العروي من أوائل المفكرين المغربيين الذين تحدّوا المقال المهيمن. فهو، في كتابه: **أزمة المثقفين العرب** (بالفرنسية) يهاجم بعنف المقال البطركي الحديث الذي يسعى أركون إلى تفكيكه بتسويغ قراءة «علمانية» و«عقلانية» للقرآن. ويدين العروي هذا المقال من زاوية أخرى، مهاجماً ما فيه من اتجاهات سلفية (تقليدية) وانتقائية خانعة، وما فيه أيضاً من غموض وازدواجية (الأمر الذي لا يؤدي الا إلى «حرية عبد رواقي») (Laroui, 1976: 154). يرى العروي أن هذا النوع من «التفكير التاريخي» لا يمكنه أن يؤدي «إلا إلى نتيجة واحدة، وهي الفشل في رؤية الواقع» (Laroui, 1976: 152-153). وهذا ما يجعل المثقفين من ذوي المقال البطركي الحديث عاجزين عن مواجهة الواقع الاجتماعي والسياسي، من جهة، وعن مجابهة الفكر الغربي وتراثهم الإسلامي، من جهة أخرى. ويرى العروي أن الطريق الوحيد للخروج من هذا المأزق هو، أساساً، الطريق الذي دلّ عليه الجابري وأركون. يقول:

«ان السبيل الوحيد لتجاوز هذين النمطين من التفكير هو في الالتزام الكلي بنظام الفكر التاريخي وقبول كافة افتراضاته: ... الحقيقة بوصفها «سياقاً» (Process)، ايجابية الحدث، حكم الوقائع، مسؤولية الفاعل. هناك آخرون يحدّون مجال التاريخية: وجود قوانين للتطور التاريخي، وحدة معنى التاريخ، إمكانية نقل المعرفة، فاعلية المثقف ودور رجل السياسة...».

ويشير العروي إلى أن «الإيمان بالعناية الإلهية»، كما يفعل السلفيون، أو «الغوص باستمرار في نفسية أبطال الماضي»، أو الوقوع تحت «رحمة أي فئة مؤقتة»، كما يفعل أصحاب المذهب الانتقائي، لا ينجم عنه سوى ترسيخ للاغتراب الذاتي الراهن وتعزيز لسلطة المقال المهيمن. وينادي العروي بالماركسية على أنها «أفضل مدرسة للتفكير التاريخي... يستطيع العرب العثور عليها»، لكن الماركسية التي «تفهم بطريقة معينة» (Laroui, 1976: 155). وهي، على الأرجح، الطريقة التي يراها ملائمة معظم الكتّاب النقديين في تلك الفترة، أي ألّا تكون بمثابة فكر لاهوتي أو عقيدة سياسية أو عقيدة «ماركسية ـ لينينية»، بل أن تكون بالأحرى نهجاً في البحث ونظرية نقدية، ومصدراً لمقولات نقدية على نمط الماركسية الغربية.

ـ ٣ ـ

وانطلاقاً من تحسس مماثل للمشكلة الأساسية التي ترتكز عليها، في ميدان المعرفة، مواجهة الحركة النقدية للفكر البطركي الحديث، يقوم مفكران سوريان من الماركسيين البارزين ـ هما صادق العظم والياس مرقص، بالتشديد، في نقدهما الماركسي، على

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

تعارضين أساسيين: تعارض تقليدي بين «الفكر الديني والفكر العلماني»، وتعارض آخر بين الفكر واللغة.

وفي كتابه: **نقد الفكر الديني** يجابه صادق العظم مجابهة مباشرة نظرة المجتمع البطركي الدينية إلى العالم، وذلك ليس فقط بوصفها نمطاً تقليدياً للاستقراء والفهم، بل أيضاً بوصفها أيديولوجية تحدث اغتراباً ذاتياً في خدمة وضع قائم، مبني على القمع الاجتماعي والفكري. وهو يستخدم، في مهاجمتها، أسلوب المفكرين الهيغليين الشبان من جيل ماركس، واصفاً الدين بأنه مجرد وسيلة لتجريد الإنسان من ماهيته. ويعرّف صادق العظم «الفكر الديني» على أنه:

«ليس إلا الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محددة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها أسماء عديدة منها «الذهنية الدينية» أو «الأيديولوجية الغيبية» أو «العقلية الروحية السلفية»، الخ. بهذا المعنى، تتصف «الذهنية الدينية» بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار «الأيديولوجيا الغيبية» الضمنية السائدة (العظم، ١٩٦٩: ٧).

وهو لا يوجه نقده إلى أصحاب الأيديولوجيا النقدية وحدهم، بل أيضاً إلى المفكرين العلمانيين الذي يرفضون أو يخشون مواجهة هذا الوعي الزائف:

«بعد الهزيمة العربية في حزيران/يونيو ١٩٦٧، تصدّى عدد من الكتاب التقدميين العرب إلى نقد بعض جوانب البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي لحياة المجتمع العربي وإرثه. غير أنه، في معظم الأحيان، بقي النقد الموجّه إلى البنى الفوقية والأصعدة العليا في حياة المجتمع العربي (فكر، ثقافة، تشريع، أيديولوجية غيبية ضمنية...) ضعيفاً هزيلاً... في الواقع انحصر معظم النقد في هذا المجال في ترديد بعض التعميمات الواسعة والكليشيهات المستهلكة حول التنديد «بالذهنية الغيبية الاتكالية» و«الإيمان بالغيبيات والأساطير والحلول العجائبية» مع مناشدة الشعب العربي وقادته الأخذ «بالأسلوب العلمي» و«المنهج العقلاني» في معالجة الأمور ومداراتها، وفي بناء الدولة العصرية التكنوقراطية!! ولكن أحداً من هؤلاء المندّدين والمناشدين لم يقم بنقد الذهنية الدينية الغيبية التي يرفضها، على أساس من المراجعة العقلانية العلمية المباشرة لنماذج حيّة وملموسة من إنتاجها ومزاعمها وتفسيراتها للاحداث» (العظم، ١٩٦٩: ٨).

وينبع استياء صادق العظم من الكتّاب التقدميين في النظام البطركي الحديث من رفضه للمقال البطركي الحديث بشكليه الديني والعلماني معاً. ويرى أن نقداً ماركسياً جذرياً يكشف الخداع الديني والسياسي هو القادر وحده على تقويض الوعي الزائف السائد حالياً، وتمهيد الطريق «لبناء مجتمع عربي عصري كلياً» (العظم، ١٩٦٩)[٥].

ولعل نقد صادق العظم أجرأ مواجهة للسلطة الدينية حدثت منذ بدء اليقظة العربية.

(٥) هذا شعار كتابه، وهو من صنع ياسين الحافظ.

فهو، بإرجاعه المقال الديني إلى بعض مقوماته الاجتماعية والسياسية مع ربط هذه الأخيرة بهزيمة سنة ١٩٦٧، قد تمكن من إضفاء طابع عملي حيّ على النظرة الماركسية ــ النقدية لم يكن معروفاً في نتاج اليسار القديم.

ومع أن الياس مرقص مهتم بالقضايا ذاتها، فهو يركز مباشرة على مسألة المعرفة وما تنطوي عليه على الصعيدين اللغوي والمنهجي. وفي مقال نشره سنة ١٩٨٤ في مجلة **الوحدة** بعنوان: «في إشكالية المنهج: تحديث أم تأسيس؟» يقبل بالمسلمات التي انطلق منها صادق العظم ويتجاوزها. فليس من الممكن، في نظره، الاكتفاء بإضفاء طابع علماني على نظرية العمل الحالية (البطركية الحديثة)، بل يجب القيام بانفصال جذري، من حيث نظرية المعرفة (من وجهة نظر ألتوسير)، وذلك ليس عن الفكر الديني فحسب، بل أيضاً عن جميع أشكال الفكر البطركي الحديث. وهو يرفض أن يعدّ «الفكر السائد» فكراً بالمعنى الحقيقي، ويلحّ على تعريفه بوصفه شكلاً من أشكال الفقه (الفكر التقليدي). فنموذج الفقه لا يسيطر على الفكر الديني (الأصولي)، بل على جميع أشكال الفكر في المجتمع البطركي الحديث، ومن ضمنها الفكر الماركسي والليبرالي والإصلاحي، فهناك فقط «فقه قومي، وفقه ماركسي... وفقه ثقافي...» (مرقص، ١٩٨٤: ٢٨)[٦].

ويرى الياس مرقص أن الثغرة التي يجب فتحها في ميدان المعرفة يمكنها أن تتخذ أشكالاً مختلفة، لكنها لن تترسخ إلا إذا سبقها تحول في الوعي يبدأ بالانتقال من «الرمزية والشيئية إلى المفهومية والواقعية» (مرقص، ١٩٨٤: ٣٣)، أي من المستوى التجريبي الساذج إلى وعي ذاتي فلسفي. ولا يمكن حدوث هذا التطور إلا بكشف أسطورة الحداثة البرجوازية وأسطورة الإحياء الديني ونقدهما والتخلي عنهما. فالفكر البرجوازي المجرد الذي يحلّ «علاقة الدال والمدلول محل علاقة الفكر والواقع» (مرقص، ١٩٨٤: ٣٨)، يرفضه الياس مرقص بالشدة نفسها التي يرفض بها فكر الذين ينادون بوحدة «الدين والعلم»، والفكر الماركسي وحده، وهو ليس «التقدم البرجوازي (ولا) محاكاة الغرب (وهو مشروع الثورة الاشتراكية العالمية)»، يمكنه أن يعارض اللاهوت والميتافيزياء والمثالية، مقدماً بديلاً حقيقياً، أي «النظرية العلمية» و«الفلسفة العلمية» (مرقص، ١٩٨٤: ٢٩).

ـ ٤ ـ

وثمة تيار آخر ترتكز عليه الحركة النقدية الجديدة لمعالجة مشكلة المعرفة من وجهة نظر مختلفة كلياً، هي وجهة النظر النقدية الخاصة بالعلوم الاجتماعية، كما نمت على وجه الخصوص منذ سنة ١٩٧٠ في بريطانيا والولايات المتحدة. ونجد هنا أيضاً أن النهج النقدي يبدأ برفض جميع التجريدات الأيديولوجية، ويلحّ على نمط تجريبي وتصنيفي كالنمط الموجود، مثلاً، في دراسة حليم بركات الرائدة: **المجتمع العربي المعاصر**. يقول:

(٦) وفيما يقول: «أدعو فقهاء الفكر الذي قوامه مبادئ وتطبيقات، أصول وفروع، مثلاً: المادية الجدلية في عرض ستالين ومقلديه».

«ـ أسعى إلى تحليل الظواهر في أطرها الاجتماعية وفي حالة تداخل وتفاعل، عكس التحليل المثالي المجرد المطلق.

ـ أشدد على التناقضات الاجتماعية والقومية على طبيعة الصراع في سبيل التغلب على هذه التناقضات» (بركات، ١٩٨٤: ١٠).

ويحدّد سعد الدين ابراهيم الميادين التي يمكن أن يركز عليها ذلك النهج التجريدي، وهي: «القاعدة البشرية»، «القاعدة الإيكولوجية»، «الهياكل الطبقية»، «الهياكل الإثنية»، «الهياكل المهنية»، «الهياكل المؤسسية»، «أنظمة القيم وأنماط السلوك»، «أصول وأنماط مؤسسة الدولة في الوطن العربي»، «عمليات بناء الدولة القطرية الحديثة ومصادر شرعيتها»، «الإشكاليات الدستورية والقانونية للدولة القطرية»، «النخبات الحاكمة في الوطن العربي»، «النخبات البديلة والمتطلعة للسلطة»، «أشكال وآليات المشاركة السياسية»، «مستويات الاستقرار السياسي والاجتماعي» (ابراهيم، ١٩٨٥: ٨ ـ ١٤).

ـ ٥ ـ

تقدم كذلك النظرة البنيوية نهجاً آخر يمكن بوساطته معالجة مشكلة المعرفة. وكما يقول كمال أبو ديب في كتابه الرائد: **جدلية الخفاء والتجلي**:

«ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود. ولأنها كذلك فهي تثوير جذري للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبآرائه. في اللغة، لا تغيّر البنيوية الشعر، لكنها، بصرامتها وإصرارها على الاكتناه المتعمق، والإدراك المتعدد الأبعاد، والغوص على المكونات الفعلية للشيء والعلاقات التي تنشأ بين هذه المكونات، تغيّر الفكر المعاين للغة والمجتمع والشعر وتحوله إلى فكر متسائل، قلق، متوثب، مكتنه، متقصٍ، فكر جدلي شمولي في رفاهة الفكر الخالق وعلى مستواه من اكتمال الشعور والإبداع» (أبو ديب، ١٩٧٩: ٨).

أما النهج ما بعد البنيوي أو النهج التفكيكي فيمثله، بنوع خاص، عبد الكبير الخطيبي وزملاؤه الفكريون. وكتابه **الاسم العربي الجريح** بالغ الأهمية لأنه يمثل نقداً للفكر البطركي الحديث هو أشد أنواع النقد التي برزت خلال السنوات العشرين الأخيرة، وربما أكثرها أصالة.

إن مشروع الخطيبي، كما يقول محمد بنيس، مترجمه وأهم شارحيه، هو إعادة «قراءة الجسم العربي من خلال موروث الثقافة الشعبية المغربية بوعي نقدي، يعتمد بعدين أساسيين هما نقد المفهوم اللاهوتي للجسم العربي من ناحية، ونقد المقاربات الأنثولوجية التي تتعامل مع الثقافة الشعبية تعاملاً خارجياً ومتعالياً من ناحية ثانية. إنه النقد المزدوج، كما يسميه الخطيبي. كل اطمئنان يجد نفسه هنا محاكماً، يستقبله سؤال ما نطق به اللسان من قبل.

هذه القراءة النقدية للجسم العربي تسعى لهدف مركزي، هو الفصل بين الجسم

المفهومي والجسم الحقيقي، المعيش والملموس. إن الثقافة العربية تعاملت مع الجسم انطلاقاً من المتعاليات التي تعدّت قراءتنا له وفق قوانين لاهوتية، تفرغ الجسم من حمولته التاريخية والذاتية» (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ٦٥).

ونظرة الخطيبي مبنية على علم «السيميولوجيا» عند رولان بارت والنظرة التفكيكية (Deconstruction) عند جاك دريدا، الذي يستخدمها لتهديم سيطرة المفهومات المطلقة، اللاهوتية والأيديولوجية، التي يتصف بها الفكر البطركي الحديث (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ٩). ويرى الخطيبي أن الخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي «تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم العربي ويغلب عليها الطابع الغربي وأيديولوجيته المتمركزة على الذات» (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ١٥٧). وهذا ما يجب تحقيقه بـ «الكتابة والمعرفة» في إطار علم الاجتماع العربي بوصفه نقداً ذاتياً يدرك مدى الاعتماد على النماذج الغربية ويكشف، في آن، ما في هذه النماذج من تأمل ذاتي واكتفاء ذاتي. وهكذا لا يتناول نقد الخطيبي المعرفة «التقليدية» فحسب، بل أيضاً الكتابة «العقلانية» و«الحديثة» للكتّاب والمفكرين العلمانيين في المجتمع العربي، بما في ذلك مؤلفات بعض زملائه من النقاد (الخطيبي، ١٩٨٠ (أ): ١٨)[٧]. وهو يعدّ هذا النمط من الكتابة «غريباً عن ذاته» وعاجزاً عن حل مشكلة المعرفة وتحديدها بشكل ملائم، علماً بأنه نتاج صراع بين نظامين للمعرفة متداخلين يسيطر أحدهما على الآخر.

«تؤدي هذه الوضعية الغامضة (التي يجب أن ندرسها بتفصيل يوماً ما) إلى نتيجة أولى: رجل العلم العربي يصبح أساساً المعبّر والمترجم عن مجموع نظري ومنهجي تكوّن في لغة وبلد آخرين يكاد لا يدرك، في غالب الأحيان، التجذر (يقصد التأصل) الفلسفي ونوعيته التاريخية لهذا المجموع. وهو يشعر بالانسحاق تجاه الإنتاج العلمي الآخر، وبعملية تراكم سريع، فيكتفي، نزوياً في ظل المعرفة الغربية، بإقامة معرفة ثانوية، مختنقة به وبالآخر، وفوق كل ذلك آثمة لأنها لا ترضي أحداً.

«إن كل شيء يهتز نظرياً، ما إن ننزع القناع عن مسألة هذا الصراع. وعندما يوقف العالم العربي نظرياً عملية التراكم هذه، ويتفرغ ليصوغ مقوّمات وقوانين نشاطه، فيعي أن عليه أن يبدأ كل شيء من البداية، أي أنه حينما يتمكن بعمق من المعرفة الغربية، يرى أن الأمر لا يدعو إلى تبني وترجمة هذه المعرفة فحسب، ولكن في الوقت ذاته أيضاً تحليل تكوينها، وتحولها، وانقطاعها في المجال التاريخي» (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ١٦١ ـ ١٦٢).

ويرى الخطيبي أن ما في الفكر البطركي الحديث من التباس وتناقض لا يعود إلى الجهل بل، بالأحرى، إلى كون العالم العربي أصبح «متبحراً في المعرفة الغربية لا يعرف من أي مكان يتكلم، ومن أين تأتي المشكلات التي تقلقه» (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ١٦١).

وثمة خطوة أخرى يجب اتخاذها لتفكيك بنية الفكر المهيمن، وهي تقضي برفض

(٧) انظر مثلاً، نقده النظرة «التاريخية» عند عبد الله العروي.

الاستغراق في التاريخ. وثمة حاجة إلى ممارسة نقدية جديدة «تحدد وجودنا هنا والآن» (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ١٦٤)، وتطبق بالنسبة إلى ما يسميه عالم اجتماعي مصري «عقلانية ذات متغيرات متعددة» (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ١٥٨)، ومثل هذه النظرة النقدية في العمل أو الفهم من شأنها أن تزعزع «دعائم النظام المسيطر للمعرفة الحالية»، ويقول:

«وإذا وضعنا هذه العملية في حيّز التطبيق، فذلك يعني أننا سنضع أسس كتابة جديدة من البديهي أنها لن تتم برمتها بين ليلة وضحاها، ولكن بفضل صبر لامتناه سنستطيع تفكيك الأغلال النظرية التي تنتشر حولنا وفينا. وهذه مهمة لا نهاية لها بدون شك، مع العلم بأن في ميدان المعرفة لا يوجد مكان للمعجزات وإنما انقطاعات نقدية» (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ١٦٤).

إن مشروع الخطيبي بكامله ينبع، كما أشار محمد بنيس في مقدمته لكتاب الخطيبي، من تمييز بين «الجسم المفهومي والجسم الحقيقي» للمجتمع والفرد (الخطيبي، ١٩٨٠أ: ٥). وهذا ينطوي على خطوة في نظرية المعرفة لم يوح بها أي من الناقدين الأكاديميين. وتقتضي هذه الخطوة تحقيق انتقال أساسي من فكر يرتكز على مفهومات عامة ونظرية كلية إلى فكر يركّز على ما هو خاص وتاريخي وعيني، أي على الإنسان بوصفه جسداً، وعلى «الرغبة» و«اللذة» بوصفهما مقولتين أساسيتين من مقولات التحليل (بنيس، ١٩٨٤: ٢٢٢). ونجد في فكر الخطيبي أن مفهومات «الاختلاف»، والهامش»، و«الآخر»، تحل محل مفهومات «الهوية»، و«المركز» و«الكلية»، وتقدم نظرة جديدة كل الجدة وأكثر تطوراً مما قدّمه سائر النقاد الجدد. وهذا يضفي على نقد الخطيبي طابعاً جذرياً لا نجده في معظم مؤلفات النقاد الجدد الراديكاليين، ومنهم النقاد اليساريون. يقول:

«ويعلن بعض الماركسيين العرب من ناحية أخرى:

«إن غيّرنا البنية التحتية في البلدان العربية، وغيّرنا طبيعة السلطة، فإن البنية الفوقية الأيديولوجية ستتغير هي أيضاً إن عاجلاً أو آجلاً. يعتقدون أن الماركسية هي السبيل إلى القطيعة، القطيعة مع التخلف، مع الاضطهاد الديني، وحين نتمعن في ذلك سرعان ما ندرك أن هذه الماركسية المبسطة، لن تؤدي بنا إلا إلى اللاهوت من جديد. لكن الماركسية ستتجاوز اللاهوتية، منذ أن ينشأ تفكير حقيقي حول قضية الاختلاف، في العالم. وفيما ننتظر ذلك، يجب أن ننشرها وأن نلقنها بحذر» (الخطيبي، ١٩٨٠ب: ٣١).

ـ ٦ ـ

قال ابن خلدون، في معرض تذمره من انخفاض مستوى التعلم في عصره (القرن الخامس عشر):

«من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته» (ابن خلدون، ١٩٧٠: ٤٥١).

ينطبق هذا الوصف تماماً على المفكرين النقاد من ذوي الثقافة الغربية الذين أسميهم النقاد الجدد الراديكاليين أو الحديثين في فترة السبعينيات والثمانينيات[٨]. ومن الممكن وصف معظم أولئك المفكرين بأنهم «غرباء» بالمعنى الذي قصده ابن خلدون، أي أنهم ليسوا غرباء بسبب الدين أو القومية، بل بسبب تعلمهم وثقافتهم وطريقتهم المختلفة في التفكير والكلام والكتابة.

إن لغة النقاد الجدد، من صادق العظم ومحمد أركون حتى عبد الكبير الخطيبي ومحمد بنيس، هي بالتالي، لغة غريبة بالمعنى الحرفي والمجازي على السواء: بالمعنى الحرفي لأن لغة التعبير الأساسية لدى معظم أفراد تلك المجموعة هي الإنكليزية أو الفرنسية. وحتى لو كانوا يتقنون اللغة العربية (وبعضهم لا يتقنها)، فالنمط الأساسي لمقالهم ينبع من إحدى هاتين اللغتين. ولهذه الثنائية اللغوية نتائج مهمة على صعيدي الثقافة والمعرفة بالنسبة إلى طابع النقد الجذري والمقال النقدي الجديد. ويتضح ذلك بصورة مباشرة عندما نواجه التمييز الدقيق بين الثقافة اللاتينية ــ الفرنسية والثقافة الإنكليزية ــ الأمريكية، من حيث المزاج والحساسية وأنماط التفكير والإدراك. والواقع أن هذه الثقافة أو تلك قد استغرقت النقاد الجدد في سياق تعلمهم وتدربهم وتكوين خبرتهم. ولذا فهم يشكلون فئتين فرعيتين إحداهما متجهة نحو الثقافة الإنكليزية ــ الأمريكية، والأخرى نحو الثقافة اللاتينية. والروابط القائمة بين أفراد هاتين الفئتين ليست فقط روابط بين عرب (أو مسلمين)، بل أيضاً بين مفكرين ذوي ثقافة فرنسية أو أمريكية، وهم يفهمون بعضهم بعضاً من زاوية الترجمات المتبادلة التي يقوم بها الفرنسيون والأنكلو ــ أمريكيون لنصوص كل من الثقافتين. وهم، إلى حدّ كبير، يفهمون الثقافات والتقاليد الأخرى، ومنها الثقافة التي ولدوا فيها، عن طريق المعرفة والطرائق والمفهومات التي تستخدمها كل من الثقافتين الفرنسية والأنكلو ــ أمريكية لتفهم ذاتها والعالم[٩].

ومن الممكن أيضاً القول بأن لغة هذه الفئة الجديدة من المفكرين العرب غريبة بالمعنى المجازي لأن نوع اللغة العربية التي يستخدمونها (في كتاباتهم أو في ترجماتهم) تكاد لا تكون مفهومة، لا بالنسبة إلى القارئ العادي فحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى المثقفين من ذوي العقلية البطركية الحديثة. وما يجعل لغة النقاد الجذريين (الخطيبي، مثلاً) صعبة الفهم، لا يعود إلى أسلوبهم ومصطلحاتهم الخاصة وحسب، بل يعود أيضاً وقبل كل شيء، إلى البنى المنطقية والشكلية المستخدمة في التعبير. لقد تغيّر الأساس في المقال الجديد: تغيرت معاني

(٨) مثّل النقاد الجذريون (وبينهم بخاصة النقاد المغربيون) دوراً مماثلاً لدور المفكرين العلمانيين في المرحلة الأولى من اليقظة العربية (وبينهم بخاصة المفكرون السوريون واللبنانيون). وأسوة بهؤلاء الأخيرين، يرسم النقاد الجذريون وعياً جديداً يناقض المقال السائد، متجهاً نحو الحداثة والتغيير، انما بفرق واحد وهو أن النقاد المغربيين يقومون بنقد جذري في حين أن أسلافهم قبلوا بتسويات توفيقية.

(٩) مثال ذلك أن احتكاك هؤلاء المفكرين بالفكر الألماني يتأثر بنوعية «الترجمة» المتوفرة في الفرنسية والإنكليزية، وبالتالي، مثلاً، فإن معرفتهم بمدرسة فرانكفورت وبما للنظرية النقدية من أثر في الفكر النقدي العربي أمر يحدده توفر هذه الترجمات وطبيعتها.

التعابير العربية الأليفة، وأصبحت الأشكال التقليدية غامضة، بالإضافة إلى الإهمال المقصود لتقاليد الصياغة. ومن الممكن القول إن عربية حديثة قد برزت هنا بمحتوى جديد، وإنها أنتجت نصوصاً نقدية بالمعنى الحقيقي. إنها لغة قادرة على تحقيق ما عجزت عنه اللغة التقليدية والبطركية الحديثة (الفصحى ولغة «الصحف»)، أي مواجهة مقال الثقافة الغربية، لا بشعور من النقص أو التبعية، بل بشروطها الخاصة، ومن ثم التفاعل وإياه بمواجهة نقدية وعلى قدم المساواة.

ولا بد بالتالي من التمييز بوضوح بين فئة المثقفين الذين سميّناهم «النقاد الجدد»، أو الجذريين، وجمهور المثقفين («المتعلمين»)، وبينهم خريجو الجامعات الأوروبية والأمريكية أو الجامعات العربية ذات الطابع الغربي (كالجامعات المصرية والمغربية)، فهناك عشرات الألوف من الطلاب العرب الذين درسوا في الخارج، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حائزين على شهادات عليا في العلوم والآداب. ولكن، من الممكن القول إن هؤلاء «المتعلمين» لم يغيّروا اتجاهاتهم الفكرية و«اللغوية» الأساسية، وإنهم، إلى جانب تحصيلهم خبرة فنية أو مهنية معينة، قد حافظوا من دون تغيير على النظرة إلى العالم ونمط التفكير اللذين يتسم بهما المجتمع البطركي وما يقدمه من تنشئة وخلفية ذهنية (إن كان ذلك بشكل محافظ أو إصلاحي أو علماني).

ونجد، في الطرف الآخر، أقلية صغيرة من المفكّرين المنتمين إلى فئة النقاد الجدد، وأكثرهم مغتربون، اندرجوا كلياً في بيئتهم الغربية من دون أن يخسروا هويتهم أو التزامهم في قرارة أنفسهم. وهؤلاء الأشخاص ولدوا أو ترعرعوا في الغرب واكتسبوا نوعاً من التفكير والتعبير يتسمان بطابع غربي واضح. فهم يرون من زاويتهم، التي تسدّ بالفعل الفجوة الثقافية والنفسية بين ما هو غربي وما هو غير غربي، أن المجتمع البطركي الحديث أشبه بكيان خارجي يستطيعون معالجته موضوعياً و«علمياً». وبالإضافة إلى غيرهم من المغتربين، ومعظمهم أساتذة يدرسون في جامعات أوروبية وأمريكية، تشكل هذه الأقلية المتغربة قوة نقدية ذات نفوذ متزايد. وتملك هذه الفئة حالياً، وعلى عسكر المثقفين الذين اغتربوا في مرحلة النهضة الأولى، وسائل تمكنها من التأثير، إلى حدّ كبير، في النقاش الدائر داخل العالم العربي وخارجه.

أما النقاد الجدد الذين يعيشون في العالم العربي، فيشكلون عددياً أكبر فئة بين أصحاب الحركة النقدية الجديدة، وأكثرهم من خريجي الجامعات الفرنسية والأمريكية والبريطانية، وهم يتقنون منهجية اختصاصاتهم ومشكلاتها الخاصة (في العلوم الاجتماعية والآداب). وتنبع فاعليتهم من مصدرين: اتقانهم «اللغة» الجديدة وأساسها الفكري، ومعرفتهم الوثيقة بالمصادر والتقاليد في الإسلام والتاريخ العربي، إلا أنهم محدودون بالظروف والأوضاع التي يعيشون فيها، أي الأوضاع السياسية والأيديولوجية والاقتصادية السائدة في الدول البطركية الجديدة المعاصرة، بما تضعه من حدود على حرية التفكير والنقد.

وقد ازدادت الاتصالات بين ممثلي الحركة النقدية الجديدة في العالم العربي وزملائهم العائشين في الغرب، إلى حدّ كبير في أواخر السبعينيات والثمانينيات، كما إن

التعاون بين الفئتين قد تطور بأشكال عملية (مثلاً، بالتعاون على تأسيس جمعيات مهنية مستقلة، وروابطات نسائية، وروابطات معنية بحقوق الإنسان، بالإضافة إلى الدعوة إلى مؤتمرات اختصاصية تخصص لمناقشة موضوعات اجتماعية وثقافية). وبما أن هذه الروابط وأنماط التعامل والتنظيم تزداد قوة، تبدو الحركة النقدية الجديدة بشكل متزايد خطراً جدياً يهدد المقال السائد (البطركي الحديث) بأشكاله السياسية والدينية والأدبية والفلسفية. وسنحاول الآن تقدير هذا الخطر ونتائجه الممكنة.

ـ ٧ ـ

يجب النظر إلى النقاد الجذريين على أنهم، قبل كل شيء، نقاد «منهجيون» أكثر مما هم «أصحاب نظريات» أصيلة، بمعنى أنهم يعنون خصوصاً باتباع نهج نقدي أكثر مما يعنون بوضع نظرية جديدة. وليس فاعلية الحركة النقدية الجذرية، في حدّ ذاتها، ناجمة عن «الاكتشاف» بقدر ما هي نتيجة أنماط «مكتسبة» من التحليل والتأويل. ومن الممكن، بهذا المعنى، تسمية النقاد الجدد، أي الكتّاب والمفكرين العرب القائمين بالنقد الحضاري، نقاداً «من الدرجة الثانية»، إذ لا يمكن أن نعدّ أيّاً منهم مؤرخاً أو فيلسوفاً أو عالماً اجتماعياً أو ناقداً أدبياً من ذوي «الإبداع» أو «الأصالة» الحقيقية. وحتى أكثر إنتاجهم تطوراً لا يزال إلى حدّ كبير، سلبياً، من حيث إنه يعنى بتصور «المشكلات» وطرحها، أكثر مما يعنى بتحول موضوع البحث إلى «نظرية» أصيلة. وأعني بذلك أن الحركة النقدية الجذرية، على الرغم من التباين النوعي بينها وبين سائر أنواع «النقد» البطركي الحديث منذ بدء اليقظة العربية، لا تمثل سوى مرحلة أولى على طريق الوعي الذاتي المستقل، وذلك لأنه من الممكن أن نعدّ المعالجة النقدية مجرد مرحلة أولى في عملية يشكل فيها «التركيب» (النظرة المستقلة والتناسق والوحدة) و«الإبداع» (النظرة المستقلة والنظرية الجديدة و«التجاوز») مرحلتين على مستوى أعلى ينبغي على الحركة النقدية بلوغه لتحقق وعي ذاتي أصيل ومستقل.

الحداثة	الإبداع التركيب (synthesis) النقد	ناشط (active)
البطركية الحديثة	التبعية التقليد	هامد (passive)

هكذا تتكوّن الحركة النقدية، على المستوى الأول، من «نقد مزدوج»: نقد الذات ونقد الآخرين. وهي محاولة تستهدف، كما رأينا، زعزعة المقال البطركي الحديث، وذلك بتفكيك إطاريه «الغربي» و«البطركي». أما الخطوة التالية، فهي الاتجاه نحو تركيب توحيدي ونظرية خلاقة على مستوى يندرج فيه النقد الذاتي ونقد الآخرين في إطار الحداثة.

لكن النقاد الجدد يواجهون، حتى على المستوى الأول (النقدي)، صعوبات يبدو أنهم

عاجزون عن حلّها. مثال ذلك استمرار المقولات الغربية (الخفيّة) المنبثّة في طرق تفكيرهم وتعبيرهم بشكل يقدم لهم نموذجاً نهائياً للتقويم الذاتي: لا مفرّ من الغرب! والغرب هو الآخر المناقض، والذي يطرح ذاته، في مواجهته، بوصفه حقاً كونياً (Weber, 1958: 13-31)(١٠). وهكذا يقدم هيغل وماركس ودوركهايم وفيبر ونيتشه وفرويد، الخ، النماذج الفكرية التي لا توجّه الفكر الأوروبي فحسب، وإنما أيضاً تخضع الإنتاج الفكري في سائر أنحاء العالم وتستوعبه، بحيث يبدو التفكير أينما كان تفكيراً بأشكال غربية. ولذا فالتساؤل هو: ما نوع النقد اللازم لإبطال مزاعم هذا الفكر الذي يدّعي بعداً كونياً؟ وما النهج الذي يتيح تعايشاً معه وتفاعلاً من دون تخاصم أو تبعيّة؟

وثمة صعوبة أخرى تبدو الحركة النقدية الحديثة عاجزة عن حلها تماماً، وهي مشكلة «النقل»، أي مشكلة الانتقال من نموذج إلى آخر، وجعل نظام معين من المعرفة مفهوماً من زاوية نظام آخر (Derrida, 1982: 189). وتتضح هذه الإشكالية بالسؤال التالي: كيف يمكن وضع نظرية مستقلة عن المجتمع والتاريخ والتطور والوعي؟ وهل هذا ممكن بوساطة مقولات «منقولة»؟ وثمة سؤال يفرض نفسه: ما نوع الفهم المحقّق بحدس مقتبس؟ وكيف يمكن، مثلاً، فهم ماركس أو دريدا بمثل هذا الحدس؟

ينطوي، بالتالي، نقل المقال الأوروبي على اغتراب ذاتي مزدوج، من حيث اللغة والنماذج الفكرية معاً. أما الاغتراب الذاتي اللغوي، فيمكن إدراكه بصورة مباشرة، بوصفه تناقضاً بين لغة «تقليدية» تعبّر عن نص «حديث». وأما مشكلة النماذج الفكرية فقائمة، في النهاية، على تعذر وجود تقابل تام بين نظامين معروفين مختلفين. وهذا، بدوره، يطرح تساؤلاً أساسياً: ماذا يعني (أو ما مضمون) أن يقرأ المفكر الغريب عن اللغة والثقافة النصوص الغربية من الخارج؟ (الخطيبي، ١٩٨٠ب: ١٦٤)(١١).

ـ ٨ ـ

لقد جوبه هذا المشكل الرئيسي، في الماضي، بنظرتين مختلفتين كل الاختلاف: علمانية وتقليدية. ومع أن النظرة الأولى استمرت تؤكد مقولات مستمدة من المقال الغربي مثل «العقل»، و«العلم»، و«الإنساني»، و«الديمقراطية» من دون أن تجد حلاً مناسباً وجذرياً للمشكل، فقد وجدت النظرة الأخرى حلاً لها برفض تام للمقال الغريب وإبداله بالنص التراثي. ولم يكن في وسع أيّة من النظرتين التغلب على ما في المقال الغربي من تغرّب أساسي.

ويبدو أن الانقطاع الجذري وحده، أي ما يماثل موقف التقليديين، إنما في الاتجاه المعاكس، يتيح إدراك ذلك المقال المتغرّب من الداخل، وبالتالي معالجة الواقع البطركي الحديث بوصفه كياناً آخر غريباً أو كياناً ذاتياً دفاعياً (أي لا من موقف التبعية الخارجية،

(١٠) لا يزال تحليل ماكس فيبر للغرب أفضل ما قدم حتى الآن من هذه الزاوية .

(١١) أو كما عبّر الخطيبي عن هذه المشكلة بقوله: «إن المعرفة العربية الحالية تعمل على هامش المعرفة الغربية لا في داخلها... بما أنها تابعة لها ومحدودة بها».

ولا من موقف الخضوع الداخلي، بل بوصفه واقعاً موجوداً في ذاته ولأجل ذاته). وهذا، إلى حدّ كبير، نوع القطيعة الذي يستهدفه النقاد الجدد، الذين قاموا بعملية تفكيك وتجاوز للمقال البطركي الحديث بشكليه التقليدي والعلماني. ومع ذلك، فإن كتاباتهم ما زالت مبعثرة وغير ملتحمة، بحيث لا تشكل نقداً شاملاً. إن مقالهم ليس متأثراً بمجتمعهم وثقافتهم الخاصين فحسب، بل أيضاً بمسائل أخرى تتصل بجوانب شخصية ومهنية ومعيشية. وفي حين أن القضايا المطروحة تعالج «سياسياً» من وجهة نظر المفكرين النقديين العائشين في البلدان العربية، فالنقاد المتغربون العائشون في الغرب يعالجون القضايا نفسها بطريقة «موضوعية» أو «نظرية»، وذلك في إطار غربي من الفكر «العالمي» في إطار الاهتمامات المباشرة للمثقفين الملتزمين.

وثمة صعوبة أخرى ناشئة عن النمط الوعظي أو التعليمي في مقال النقاد الجدد (العائشين داخل العالم العربي وخارجه)، وهو نمط يحدّ بالضرورة من المدى النظري ويفترض أموراً خارج الاهتمامات النظرية. ولا يكتفي هذا الاتجاه، بدوره، بتكييف النظرية (لتتلاءم مع اهتمامات عملية كالتي يدعوها جايمس «الأفق السياسي الضيّق»)، بل هو معرّض لخطر التعامي عن الصياغة النظرية الملائمة إذا كانت هذه الأخيرة تشير إلى ميادين تتجاوز الاهتمامات العملية أو السياسية. والتمييز بين النهج «التعليمي» والنهج «الموضوعي» يبدو غائباً تماماً أو فاقد الأهمية لدى مفكري المجتمع البطركي الحديث وأفراد طبقاته «المتعلمة»، الذين افترضوا، على ما يبدو، أن المفهومات والنظريات والطرائق الغربية ذات الطابع الكوني أمور يمكن نقلها بالبساطة التي تنقل بها منتجات الغرب بشكل انتقائي وإرادي. ولم يتمكن هؤلاء المثقفون والمتعلمون من إدراك ضرورة التمييز الأساسي بين البنية النفسية وشروط الحياة لدى من يتلقون ذلك التراث، من جهة، وشروط تكوين نظم المعرفة المستوردة، من جهة أخرى. ومع أن النقاد الجذريين الجدد يدركون هذا التمييز كل الإدراك، فعالجتهم لما ينطوي عليه من نتائج ليست تامة حتى الآن. وهذا يبدو جلياً في لهجتهم (كثيراً ما تكون لهجة خطابية)، وفي اهتمامهم بإدراج مفهومات وطرق مقتبسة في صلب مقالهم أكثر من اهتمامهم بتفسير هذا المقال وتأسيسه بتعابير مفهومة أو أليفة. مثال ذلك أن النظرية «الأركيولوجية» في المعرفة عند الجابري، المستوحاة من ميشيل فوكو، ونظرية السيميولوجيا لدى الخطيبي، المستوحاة من رولان بارت، ونظرية التفكيك عند محمد بنيس، المستوحاة من جاك دريدا، تميل كلها إلى الاندراج مباشرة في اللغة «الجديدة»، من دون أن يتم «نقلها» بالشكل الصحيح. وهذا أمر أدّى إلى تضييق دائرة النقد بالترحيب، من دون تمييز، بأشكال غريبة شائعة من الفكر والنقد، وبالتالي إلى تعزيز الوعي المقتبس.

ـ ٩ ـ

لا بدّ، ختاماً، من إلقاء نظرة على دور النقد المستوحى من النظرية البنيوية ومن نظريات ما بعد البنيوية، ولعله التيار الفكري في الحركة النقدية الجذرية الراهنة. ومغزى هذا النقد أنه ذو فعالية قصوى في تقويض المراتب والامتيازات من ضمن المقال البطركي الحديث وفي إزاحة سلطته اللاحوارية بالدعوة إلى تعددية فكرية حقيقية، والاعتراف

بموضوعية وجود الفئات المستبعدة والمحتقرة (الأقليات، النساء). ولكن لهذا النهج جانباً يفرض عليه حدوداً جدية في ما يتعلق بالمناخ السياسي والأيديولوجي في المجتمع العربي.

إن الاتجاه الشكلي للنهج البنيوي والنهج التفكيكي يميل بهما إلى استبعاد العناصر المتصلة بالواقع السياسي والاهتمامات العملية بغية التركيز على اللغة والنصوص، الأمر الذي يهددهما بخطر التعامي عن الواقع السياسي. فماذا تعني تسمية المضطهدين والمنبوذين والمذلولين اذا كانت المحاولة تتوقف على إشارة مجرّدة ومقتبسة؟ ولا بد من التنويه بأنه إذا كانت الحاجة، في إطار مجتمع ذي مؤسسات مركزية كفرنسا، تدعو في نظر دريدا إلى عملية تفكيك، فإن هذا الاتجاه يفقد معناه في سياق المجتمع البطركي الحديث، الذي يقتضي حركة تركيز كلية (توحيداً للمعارضة المبعثرة) (Jameson, 1981: 54, note 31)[(١٢)]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مشكلة «الفوضوية». فإذا كانت فوضوية النظرة ما بعد البنيوية، في إطار المجتمع الصناعي المتقدم، توهم بوجود حرية وتعددية، فالحاجة الأساسية في المجتمع البطركي الحديث (الاستبدادي) تتجاوز اللذة الفوضوية في القراءات التفكيكية التي يقوم بها الخطيبي وبنيس في ما يتعلق بالنصوص العربية المهيمنة. ذلك أن النقد التفكيكي غير المرتكز على نظرية شاملة قد يؤدي إلى نهج مبعثر عاجز عن التوجيه السياسي الواضح. فموقفه اللاسياسي، وإن كان يتيح له تجنب الرقابة المباشرة ومضايقات السلطة البطركية الحديثة، يؤدي بالنقد التفكيكي أكثر فأكثر إلى الاتجاه نحو أيديولوجيا فردية مبنية على «الرغبة» مع الابتعاد عن أيديولوجيا جماعية في ما يتعلق بالتغيير الاجتماعي والسياسي. فكيف يمكن، مثلاً، لنقد أصيل يتم في سياق اجتماعي من القمع والقلق والاضطراب أن يستغني (كما يفعل النقد التفكيكي) عن المقولات الكلية، أي مقولات «التاريخ» و«المجتمع» و«الشعب» و«الطبقة» و«الأمة»؟ وبنوع خاص، كيف تمكن معالجة ظاهرة النظام البطركي الحديث الشاملة من دون نهج متناسق في فهم المجتمع والتاريخ؟ لذلك ليس من المستغرب أن يتغاضى أحياناً أكثر النقاد الجدد نفاذاً عن هذه الحقيقة: الثورة «السياسية» ضرورة لا مفر منها □

المراجع

ابراهيم، سعد الدين (١٩٨٥). «تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود.» ورقة قدمت إلى: ندوة علم الاجتماع في الوطن العربي، تونس ٢٥ ــ ٢٨/١/١٩٨٥.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (١٩٧٠). **المقدمة**. بيروت: [د. ن.].

أبو ديب، كمال (١٩٧٩). **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر**. بيروت: دار العلم للملايين، ٣١٢ ص.

---

(١٢) انظر نقد فريدريك جايمس لنهج دريدا ودولوز التفكيكي من حيث عدم ملاءمته مع الاطار الاجتماعي الأمريكي، المتسم بالتعددية.

أحمد، سعيد علي [أدونيس] (١٩٧٤ ـ ١٩٧٨). **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**. بيروت: دار العودة. ٣ج.

بركات، حليم (١٩٨٤). **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ٥١٦ ص.

بنيس، محمد (١٩٨٤). «تعددية الواحد.» **الكرمل**: العدد ١١.

الجابري، محمد عابد (١٩٨٤). **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة. ٣٥٢ ص (نقد العقل العربي؛ ١)

الخطيبي، عبد الكبير (١٩٨٠أ). **الاسم العربي الجريح**. بيروت: دار العودة. ١٩١ ص.

الخطيبي، عبد الكبير (١٩٨٠ب). **النقد المزدوج**. بيروت: دار العودة.

زيعور، علي (١٩٧٧). **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية**. بيروت: دار الطليعة.

العظم، صادق جلال (١٩٦٩). **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة. ٢٣١ ص.

مرقص، الياس (١٩٨٤). «في إشكالية المنهج: تحديث أم تأسيس؟» **الوحدة**: السنة ١، العدد ١، تشرين الأول/أكتوبر.

الوحدة (باريس): تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٤؛ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤.

Amin, Samir (1976). *La Nation arabe: Nationalisme et luttes de classes*. Paris: Editions de minuit. (Grands documents)

Amin, Samir (1979). *Classe et nation: Dans l'histoire et la crise contemparaine*. Paris: Edition de minuit. (Arguments; 73)

Arkoun, Mohammed (1982). *Lectures du Coran*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose. xxxiii, 175 p. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 17)

Arkoun, Mohammed (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et larose.

Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*. Translated, with additional notes, by Alan Bass. Chicago, IL: University of Chicago Press. xxix, 330 p.

Jameson, Fredric (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press. 305 p.

Laroui, Abdallah (1974). *La Crise des intellectuels arabes; traditionalism ou historicisme*?. Paris: F. Maspero. (Textes à l'appui, sèrie philosophie)

Laroui, Abdallah (1976). *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*. Translated from the French by Diarmid Cammell. Berkeley, CA: University of California Press, 1976. (Campus; 184)

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. With a foreword by R. H. Tawney. New York: Scribner, [1958]. xvii, 292 p.

مراجعــات كتـــــب



Michael W. Suleiman

The Arab-American Experience in the United States and Canada: A Classified, Annotated Bibliography

(Ann Arbor, MI: Pierian Press, Inc., 2006). xix, 604 p.

تجربة العرب الأمريكيين في الولايات المتحدة وكندا: ببليوغرافيا مصنّفة ومفسّرة

صباح ياسين

باحث سياسي وإعلامي.

مقدمة

لا يزال علينا أن نسأل عن الطريقة التي تم من خلالها جمع ذلك الكم من المعلومات والتفاصيل الدقيقة، وضمن مساهمة واسعة لا يمكن حصر أبعادها في أي زوايا هندسية، فالنشاط العقلي وحده لا يقدم لنا الحقائق والمعلومات إلا في حدود معينة من الوعي والتعامل المباشر مع الواقع؛ ولذلك فإننا حين نواجه إغراء محاولة اكتشاف طريقة العمل الببليوغرافي سوف تواجهنا مشاكل التعامل المتوازن مع الكم الهائل من المعلومات، وتفاصيلها التي يجب أن توثق أولاً ثم تنظم لغرض إعادة تدوير الفائدة منها. وفي الواقع فإن ذلك العمل التوثيقي الذي قدمه الباحث الدكتور ميخائيل سليمان تحت عنوان: **تجربة العرب الأمريكيين في الولايات المتحدة وكندا: ببليوغرافيا مصنّفة ومفسّرة**، (*The Arab-American Experience in the United States and Canada: A Classified, Annotated Bibliography*) والذي يشكل أكثر من ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير، هو نتيجة جهود مضنية استغرق العمل فيها ـ كما يورد المؤلف ـ ٢٥ عاماً، بالإضافة إلى جهود عدد من الباحثين والمساعدين، ليشمل العمل قارة أمريكا الشمالية بأسرها (الولايات المتحدة الأمريكية وكندا) وليوثق بشكل منهجي وعلمي مختلف أوجه وجود العرب في تلك القارة وأنشطتهم ومؤسساتهم وجمعياتهم ومساهمتهم في الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وليوثق في أرجاء القارة أي نشاط عربي فردي أو جماعي يسهم في إثراء الحياة وتطورها ويشكل بصمة واضحة للوجود العربي.

وكأي عمل توثيقي، فإن هذه الببليوغرافيا استهدفت تقديم الأدلة على الوجود العربي في مختلف الميادين، وطبيعة أداء ذلك الوجود وأهميته وتأثيره، ولذلك جاء العمل شمولياً وليس

انتقائياً، وضمن معايير موضوعية، اقترن بعضها بوصف تحليلي أو ملخص يقود إلى كشف الواقع وبيان تفاصيله وأهميته، ويظهر ذلك جلياً من خلال إشارات الباحث إلى حجم العمل في مواقع المعلومات من أجل الإحاطة وتوثيق كل الأنشطة العربية على اختلاف دوافعها وأهدافها وطبيعة النتائج التي حققها.

عنوان محبة

وكما يقول الباحث الدكتور ميخائيل سليمان، فإن هذه الببليوغرافيا هي عنوان محبة. إنها في الواقع تقدم مدى المساهمة الإيجابية للعرب في الولايات المتحدة وكندا، عبر دورهم في الحياة، ومن خلال مختلف أنشطتهم، وهم بذلك أعضاء فاعلون في مختلف أوجه الحياة، إذ في الوقت الذي اندمجوا فيه ضمن المجتمعات المدنية التي وجدوا ونشطوا خلالها، فإنهم في الوقت ذاته، سعوا إلى المحافظة على هويتهم وثقافتهم، وقدموا نماذج متميزة للبعد الإنساني لتراثهم الفكري وتجاربهم الإبداعية، وحرصوا على أن لا تكون مقومات هويتهم القومية نقطة تقاطع مع الأنظمة والتقاليد السارية في مجتمعاتهم الجديدة. ولذلك فإن الببليوغرافيا قد تعاملت ليس مع العرب باعتبارهم وحدة ثقافية واحدة، بل أيضاً اتسعت لتكشف عن خصوصية الثقافات المحلية (الوطنية) لمختلف الأمصار العربية، وتكشف ذلك من خلال تعامل الببليوغرافيا مع الكم الكبير من الصحف والمجلات والدوريات التي كانت تصدرها الجاليات العربية في مختلف الولايات الأمريكية وكندا، تلك الجاليات التي كانت في صورة من صورها تمثل نموذجاً للأخطاء التي قدمت بها.

وفي هذا الإطار يشير الباحث إلى أن هذه الببليوغرافيا قد تعاملت مع جهود أخرى مماثلة لصياغة كشوفات في واقع العرب في المهجر، وتابعت عبر مختلف الوسائل حصر ما قدم في هذا الإطار من توثيق ومعلومات، وما كتب عن العرب في أمريكا وكندا، سواء من قبل باحثين عرب أو غيرهم، وبعض تلك الجهود تعود إلى بدايات القرن الماضي (١٩٢٠)، كما شمل الإحصاء الروابط والجمعيات والأنشطة الإعلامية ومن ضمنها إصدار الدوريات والصحف والمجلات، كذلك الأنشطة الفنية المختلفة، مع الإشارة إلى المواقع الإلكترونية لها. ويكشف ذلك الجرد الحجم الكبير للمطبوعات التي تصدر في الولايات المتحدة وكندا، تلك التي تعنى بشؤون العرب والمسلمين بشكل عام، ومدى مساهمتهم في الحياة الفكرية والعلمية في مجتمعاتهم الجديدة.

العرب والبيئة الأمريكية

إن الجهد الشمولي في إعداد الببليوغرافيا قد تركز على طبيعة فهم وتعامل الوجود العربي داخل البيئة الأمريكية، إذ إن العرب الذين توافدوا، عبر السنوات، على أمريكا وكندا للحياة والعمل فيهما، كانوا قد وفدوا من بيئات عربية مختلفة ومتباينة في مستواها الاقتصادي والاجتماعي، وتطورها الفكري والثقافي. ولذا فقد قدمت الببليوغرافيا جرداً شاملاً للبحوث والدراسات والمساهمات الفردية والجماعية في هذا الميدان وبلغات مختلفة. وقد كشف الفصل

المخصص لهذه الغاية عن تباين تجارب العرب ومساهماتهم في الحياة الاجتماعية والفكرية، بالإضافة إلى تصورات العرب تجاه الثقافة الأمريكية. وفي هذا الإطار يمكن تماماً ملاحظة الحد الفاصل بين مرحلتين، الأولى حتى ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، والثانية تفاعلات ردود الفعل من العرب والمسلمين، وآثارهما على مدى قبول المجتمع الأمريكي للآخر، وهذا ما سنلاحظه أيضاً بوضوح في الفصول الأخرى من الببليوغرافيا التي ضمت في تفاصيلها صورة عن تداعيات أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، وما أفرزته في الواقع على التعامل وحدود التفاعل مع القادمين للعيش والعمل في أمريكا وكندا، وعن صورة العرب عموماً داخل تلك المجتمعات.

من جانب آخر يلقي الصراع العربي ـ الصهيوني ظلاله على الموضوعات التي نالت اهتمام الباحثين العرب الموجودين في الولايات المتحدة وكندا، سواء من خلال الدوريات التي تصدر من المنظمات والجمعيات العربية، أو مراكز البحوث المختلفة، فالقضية الفلسطينية كانت تمثل نقطة تلاقي المواقف العربية، وفي الوقت ذاته نقطة التقاطع مع النفوذ الصهيوني داخل أمريكا، وذلك ما تعبر عنه بوضوح المقالات والبحوث التي تنشرها وسائل الإعلام الأمريكية من قبل باحثين عرب أو غيرهم من الأمريكيين والكنديين، والتي وثقها الباحث في مراحل متعددة.

وقد خصص المؤلف الدكتور ميخائيل سليمان فصلاً كاملاً ليقدم فيه جرداً بالدراسات العامة عن أوضاع العرب في الولايات المتحدة وكندا، وأغلب تلك الدراسات تتناول موضوع الهجرة والتعايش داخل المجتمعات الأمريكية، وتأثير وجود العرب كأفراد أو من خلال منظماتهم ووسائل إعلامهم وأنشطتهم في الحياة الأمريكية. ويكشف هذا الفصل الحجم الكبير والمتنوع للدراسات التي تناولت كل أنشطة الجمعيات والمنظمات العربية، وشكلت في الواقع عرضاً بانورامياً للخريطة الاجتماعية الفكرية للوجود العربي في قارة أمريكا الشمالية، ومدى تفاعل العرب مع تلك المجتمعات.

واستكمالاً لهذا الفصل يقدم المؤلف في الفصل **السادس** مجموعة من المصادر تعرض لمراحل وأبعاد الهجرة العربية إلى أمريكا، ومن عينات مختلفة لمحتوى هذا الفصل يمكن أن نقرأ طبيعة موجات الهجرة وأهدافها، والمواقع الجغرافية للقادمين للعيش والعمل في أمريكا وكندا، وكذلك المرور على طبيعة المشاكل والمعوقات التي تواجه الهجرات، وطبيعة تعامل المؤسسات الرسمية (الحكومية) والاجتماعية (المنظمات والأحزاب والجمعيات) مع حالات الهجرة، وخصوصية الهجرات العربية من حيث مصدر الهجرة (الوطن الأساس للمهاجر)، ثم المجتمعات العربية المصغرة التي نشأت في أمريكا وكندا، تلك التي تضم مواطني بلدان عربية بذاتها، وطبيعة تكوين تلك المجتمعات العربية ومدى انسجامها وتفاعلها مع المجتمع الأمريكي بشكل عام.

وهنا كان لا بد للباحث من أن يغطي، من خلال المصادر التي جمعها، طبيعة المنظمات والجمعيات العربية التي

أجمع العرب على تنظيمها وفق القوانين الأمـريـكـيـة والـكـنـديـة، وقـد شـمـلـت الببليوغرافيا ليس جرداً بتلك المنظمات والجمعيات فحسب، بل إطلالة على أنواع أنشطتها وفعالياتها. كل ذلك كشفت عنه آلية المسح على امتداد الساحة الواسعة لقارة أمريكا الشمالية، وتصنيف ذلك المسح وتوثيق مصادره، وهو تصنيف اعتمد على أسس علمية توفر لأي باحث العودة إلى الأصل ومعرفة تفاصيل أوسع وأشمل عن الموضوع.

إعادة إنتاج الحياة العربية

إننا حيث نواصل حثّ الخطى عبر فصول ذلك العمل الوثائقي، والوقوف على تفاصيل كل مرحلة منها، سوف ندرك لماذا استغرق العمل فيها كل ذلك الوقت.. وسوف نلمس أيضاً أن ذلك العمل التوثيقي لم يكن مجرد تجميع مصادر لمتابعة الواقع العربي في أمريكا وكندا، بل قدم جذور الوجود العربي الفكرية والاجتماعية، إلى جانب حجم المساهمة في الحياة السياسية والثقافية، والمدى الذي أسهم فيه العرب في نقل ثقافتهم وتفاعلها الإيجابي في إنتاج بيئة وثقافة أخرى من دون أن تفقد الهوية العربية معالمها وأبعادها المعبرة عن تراثها وعمقها الحضاري.

بالاطلاع على مصادر الفصل **الثاني عشر** من هذه الببليوغرافيا، والمعنون: «الزواج، العائلة، والأطفال/ الشباب»، ندرك قصد الباحث من رصد وتوثيق مدى الانصهار في المجتمعات الجديدة في القارة الجديدة، عبر متابعة جذور المصاهرة بين الأسر العربية والأمريكية، والجيل الجديد لأسر أمريكية يضم في ثناياه قبائل وشعوباً عربية مختلفة.

تبقى الإشارة إلى أن هذه الببليوغرافيا المتخصصة، قد توزعت موضوعاتها على ثلاثة وعشرين فصلاً، إضافة إلى فهارس رُتّبت ترتيباً هجائياً تسهيلاً لاسترجاع المعلومات، وهي: فهرس المؤلفين، فهرس الدوريات، وفهرس بأسماء البلدان العربية □

سليم تماري

الجبـل ضـد البحـر: دراسـات في إشكاليـات الحداثـة الفلسطينيـة

(رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٥).
٢٥٢ ص. (سلسلة دراسات وأبحاث)

ساري حنفي

أستاذ مشارك في علم الاجتماع ـ الجامعة الأميركية في بيروت.

ـ ١ ـ

يأتي كتاب سليم تماري الجديد **الجبل ضد البحر: دراسات في إشكاليات الحداثة الفلسطينية** لمؤسسة مواطن في رام الله ليقدم واحدة من أهم دراسات علم الاجتماع الحضري في منطقتنا، على ندرتها. يغوص الكتاب بطريقة رائعة في الجانب النظري، وفي الدراسات العيانية للحالة المنبثقة من مذكرات بعض الشخصيات التاريخية الفلسطينية التي عاشت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وخلافاً للطريقة التي عالج بها بعض الباحثين والمفكرين العرب موضوع الحداثة بشكل مجرد ومنمط، الأمر الذي أوقعهم في شرك التعميمات التي تأخذ المجتمع العربي أو الفلسطيني كوحدة دراسية، فإن سليم تماري قام بتحليل الصورة المعقدة والملونة وغير الخطية لدخول الحداثة إلى مجتمعاتنا، موضحاً تفاوت الصورة بين العواصم المتروبولية والمدينة المريّفة والريف الممدّن، والجبل والبحر.

يتميز مفهوم الحداثة لدى سليم تماري، كما هو الحال مع المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، باعتبار الحداثة منبثقة من التراث وليست ضده. فشخصيات مثل عمر الصالح هي شخصية إقطاعية مقدسية، لكنها في الآن نفسه حديثة في معتقداتها الفكرية والدينية، وهي ذات انتماءات مركبة وقوية، ذات أبعاد عثمانية وعربية. وعلى عكس الكثير من المؤرخين الذين يربطون دخول الحداثة إلى العالم العربي بالوجود الاستعماري الأوروبي، يبيّن تماري أن **عمر الصالح البرغوثي** (١٨٨٦-١٩٥٦) مثلاً، كان قومياً وإلى حد ما معولماً. لقد أدى وجود التكنولوجيا ووسائل الاتصالات منذ بداية القرن العشرين في

فلسطين، إلى ترسيخ بيئة اجتماعية ذات قاعدة ثقافية علمانية وطبيعة تجارية بمعزل عن ضغوط البيئات الاجتماعية المحافظة.

قبل أن يتناول سليم تماري مدينة القدس بتحليل معمّق، يقارب المؤلف إشكالية الحضر في فلسطين وتميزها بخصوصية غياب الحاضرة المدينية. فمدن الضفة الغربية وقطاع غزة هي بمجملها صغيرة وتختلف كثيراً عن طبيعة المدن الكبرى. إن تشرذم التشكيلات الاجتماعية التي كانت تتبوأ مواقعها في المدن، وما رافقها من هجرة وغياب البرجوازية الصناعية وضعف القطاع الإنتاجي، أدت مجتمعة إلى تشكّل المدن بصفتها امتداداً للريف، مما خلق ديناميات ضبط وتسلط اجتماعي تشبه ما نجده في كل من الشرق والغرب. لكن، ما يميز فلسطين هو طبيعة الرابطة بين الريف والمدينة، فخصوصية هذه الرابطة أنشأت نظاماً معيارياً في المدن يتسم بثقافة فلاحيّة توجد في سياق حضري، مع استمرار دور العائلة الممتدة في تأمين فرص العمل وتلبية الاحتياجات الاستثمارية لأفراد الأسرة. وهذا ما يؤكد الخلاصة التي وصلت إليها في دراستي للريادية في الأراضي الفلسطينية كتاب: **هنا وهناك: نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز**[١]. يعتقد تماري أن هذه الخصوصية شكلت التربة الخصبة لانتشار التزمت الديني في المدينة ونجاح حركة حماس في تعبئة أبناء الريف والمدينة والمخيمات على السواء: «في فلسطين فإنَّ ضياع المراكز المتروبوليتانية خلال الحرب شكل ضياعاً للمدينة والبوتقة المدينية بصفتها إنتاجا ثقافياً وارداً من المدن الكبيرة، وبدلاً من ذلك فإن المدن الصغيرة باتت مسرحاً لتشكيل النظام الأخلاقي للمقاومة السياسية، بالإضافة إلى إعادة صياغة المعايير السلوكية. وبهذا المعنى، فإنَّ النظام القيمي في المدن الصغيرة تحول ليصبح المعيار القيمي للمجتمع بشكل عام» (ص ٥٩).

ـ ٢ ـ

يرصد سليم تماري التحول في الوجدان الحضري في **مدينة القدس** وذلك من خلال مقارنتها بمدن متروبوليتية أخرى كدمشق وبيروت، فيقوم بدراسة إشكالية التمايز (وفي بعض الأحيان الصراع) التاريخي بين ثقافة الساحل وثقافة الجبل. فبينما تميزت ثقافة الجبل عامة بانغلاقها فإن ثقافة الساحل في المشرق العربي ليست تماماً نقيض ذلك. فإذا كان البحر تاريخياً رمزاً للانفتاح على العالم الخارجي، فإن ثقافة البحر ـ إذا كان في الإمكان تمييزها عن ثقافة مدن الساحل ـ (فليس كل مدينة ساحلية لها تلك الثقافة) ما

(١) ساري حنفي، **هنا وهناك: نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز**، سلسلة دراسات وأبحاث (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية؛ القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠١).

زالت تستحوذ على مشاعر متعارضة من الافتتان والمعاداة، ومن المتعة والخوف من غدارته في آن واحد، لدى شرائح واسعة من المجتمع العربي. في الحالة الفلسطينية، وفقاً لتماري، تبدّد هذا العداء نتيجة تدمير المجتمع الساحلي وطرد السكان من مدنهم وقراهم وسلخهم عن جذورهم الطبيعية. نتج من ذلك بروز نزعة حنين رومنطيقي إلى الساحل في أدبيات المهاجرين، وإعادة تشخيص الطقوس الشعبية (كما هو الحال بالنسبة إلى المواسم كموسم أربعاء أيوب وموسم روبين). أما في بقية المجتمعات الشرق أوسطية، فقد تداخلت الحداثة والهجرة الداخلية في إحداث تغيير جذري في موقف المجتمع يتلخص في تبني مواقف برجوازية تحررية باتجاه البحر بوصفه مصدراً للمتعة وانعتاق الجسد من القيود الاجتماعية وتغيير في اللباس، الخ. كلها أدت إلى تخل تدريجي عن الممارسات الطقسية التراثية.

إذاً، يمكن القول، إنَّ ثقافة البحر هي ثقافة وافتتان حيناً ومعاداة أحيان أخرى. من هنا، لا يمكن أن نضع حدوداً قاطعة بين ثقافة الجبل وثقافة البحر، وهذه النتيجة المنطلقة من التحليل الثقافي تتطابق مع تحليل بشارة دوماني للاقتصاد السياسي لجبل نابلس، حيث وجد أن هناك تحالفات وعلاقات وطيدة تشكّلت بين فلاحي الجبل والمدينة الساحلية. هذه التحالفات أقيمت ضد سيطرة إقطاعي مدن الجبل (نابلس وجنين) على هؤلاء الفلاحين.

إضافة إلى ذلك، فإن مدينة القدس حالة استثنائية، مقارنة بالمدن الجبلية الأخرى من حيث تحولها منذ بداية القرن العشرين إلى مركز مهم لإقامة شريحة مؤلفة من موظفي الدولة والجيش والمجموعات المهنية وتلك المنخرطة في أنظمة التعليم المدنية (عثمانية وإرساليات). ويرصد الكاتب التحول في الوجدان الحضري المقدسي من خلال أدب السير الذاتية، الذي يميز فيه ثلاثة أنواع من الخطاب: المذكرات (التي تدون في كهولة الكاتب)، والسيرة الذاتية (ذات الهيكل السردي الأكثر تماسكاً)، واليوميات (وهي أكثر هذه الأنماط حميمة ومباشرة لأنها في الغالب لا تدون للنشر). هذه الكتابات تسمح لنا بأن نعاين نمو أنماط سلوكية وقيمية جديدة، واضمحلال تقاليد وعصبيات تقليدية، من خلال معايشتها لأفراد مقدسيين مبدعين في حقبتين أساسيتين من تاريخ المدينة المعاصرة، هما: حقبة تجاوز مرحلة اللامركزية العثمانية، ومن ثم حقبة بروز الكيانية الفلسطينية الإقليمية ـ أي المنفصلة عن بوتقتها المتجسدة في القومية العربية أو القومية السورية.

في **الفصل السادس** من هذا الكتاب يتناول الكاتب السيرة الذاتية لـ **واصف جوهرية** (١٨٨٧- ١٩٦٧)، وهو موسيقار شعبي نشأ في حارة السعدية من البلدة القديمة. وأشد ما يثير القارئ هو أجواء التسامح الديني والتعدد الثقافي في مدينة القدس بداية القرن العشرين، التي من الصعب استشفافها في الأجواء السائدة اليوم لجهة الانعزالية الإثنية والأصولية الدينية. فمثلاً كان هناك

يومها، جمعية الهلال الأحمر العثمانية التي ضمت المسلمين والمسيحيين واليهود بدون تفريق. وتبين لنا قصص يوميات واصف جوهرية صورة الانخراط الإيجابي في شؤون الجيرة، حيث لم يشكل الانتماء الديني للناس إلا اعتباراً ثانوياً بالنسبة إلى تراثهم المديني الأوسع. لقد تحدى جوهرية المفهوم المبسط لتركيب الأحياء، القائم على تنظيم العلاقة بين المقدسيين على أساس بيئتهم الدينية والإثنية، فلم يكن هناك تطابق واضح بين الأحياء والديانة. لقد ساد الاختلاط في السكن وفي المشاركة النشيطة في الأعياد الدينية، وأدى كل ذلك إلى خلق تضامن وحركية يضعفان ثبات النظام الطائفي الموروث. كما إنَّ الحدود الطائفية آنذاك، تزعزعت من جراء نهوض الحركة الوطنية في فلسطين، في سياق الحركة الدستورية العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر، وبخاصة بعد انقلاب سنة ١٩٠٨، الذي تلقى الكثير من الدعم لدى دوائر المثقفين في القدس.

هذا الجو المنعش من التسامح، لا يمكن أن يخفي التناقضات التي كانت موجودة آنذاك بين المشروع الصهيوني الذي تبناه معظم اليهود والمشروع العربي، كذلك كان هناك بعض التناقضات بين المسيحيين والمسلمين. ففكرة التسامح تحمل في طياتها دائماً الألم، ألم التناقضات والتنازلات. فأنت تسامح وتتسامح، لكن ليس دائماً بشكل طوعي.

ينقلنا سليم تماري في أجواء بداية القرن العشرين إلى سيرة ذاتية تخص اليهود في فلسطين وتبدو غريبة عن التطورات الحالية. فـ **إسحق الشامي**، الذي اعتبره الناقد أرنولد براند واحداً من ألمع كتّاب فلسطين آنذاك، يعكس، بشخصه وكتاباته، ظاهرة في طريقها إلى الزوال وهي هوية العربي اليهودي. ينوّه تماري بحق إلى أنَّ تعبير «العربي اليهودي» أصبح اليوم مفهوماً مشبعاً بالتناقض، وكأنَّ صاحبه يعاني انفصاماً في الشخصية. لقد منعت الأيديولوجية الصهيونية العرب اليهود من النطق بالعربية أو التماهي القومي مع أبناء جلدتهم، وهذا ما يظهره مثلاً ببراعة فيلم **أنسى بغداد** للمخرج العراقي سمير، والذي يتناول فيه معضلة اليهود العراقيين في إسرائيل: شمعون بلاص وسامي ميخائيل وسمير نقاش وإيلا شوحات. يبقى أن الجانب الآخر من المشكلة، كان، مع الآسف، في الكيفية التي تعامل بها العرب مع هؤلاء، وكيف تم منع أي إمكانية للاتصال بهم، وكأنَّ الإنسان لا يمكن أن ينتمي قومياً إلَّا إلى جهة واحدة.

تشكّل معضلة **إسحق الشامي** (١٨٨٨-١٩٤٩) مثالاً جلياً لهذه الإشكالية. فقد وضع وعد بلفور اليهود العرب والسفارديم الذين كانوا يموضعون أنفسهم داخل الثقافة العربية في فلسطين في موقف لا يحسدون عليه. وكانت مقاومتهم لفرض الهوية الصهيونية عليهم، مقاومة ثقافة، في الغالب، وليست أيديولوجيا. من جهة أخرى، شكلت الحركة الصهيونية لبعضهم إغواء الحداثة، الذي فهموه على أنه إغواء الثقافة الأوروبية والفكر الاشتراكي.

* * *

في النهاية يمكن القول إن سليم تماري أمتعنا في كشفه لشخصيات فريدة وممتعة في التاريخ الفلسطيني، من الطبيب العالم (توفيق كنعان) إلى المعلم (خليل السكاكيني) إلى الموسيقار الشعبي (واصف جوهرية) مروراً بالشيوعي (نجاتي صدقي) والإقطاعي اللاجئ إلى المدينة (عمر الصالح البرغوثي) واليهودي العربي (إسحق الشامي)، كل ذلك أمثلة لغناء حاضر/ماض أريد منه في الكتابات النضالية القومية ومنها الإسلامية أن يكون تبسيطياً.

أخيراً، نأسف لكون سليم تماري لم يقم كفاية بربط فصول الكتاب بالإشكالية الرائدة المبلورة في الفصلين الأول والثاني من حول الجبل والساحل وحول إشكالية الحداثة. لكن رغم ذلك فإنَّ هذا الكتاب يشكل واحداً من أهم الدراسات القليلة المعمقة لحضرية المشرق العربي، الذي تجاوز من خلاله المفاهيم التطورية التبسيطية لنشوء المدينة العربية، وفسّر حالتنا بين تسامح الماضي وتزمّت الحاضر □

مصطفى الفيلالي

مجتمــــع العمــــل

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦). ٦٠٨ ص.

محسن بوعزيزي

في اللحظة التي يعلو فيها الآن لغط حول نهاية الشغل، كونياً، يطالعنا **مصطفى الفيلالي**، الكاتب والباحث التونسي، بكتابه **مجتمع العمل**، يدعو فيه إلى بناء ما يسمّيه «اجتماعية عربية للعمل» تختلف عن «الاجتماعية الغربية»، فلا ترتهن إلى علم الاجتماع الغربي، بل تتأصل فكرياً من واقع مشاكلنا الاجتماعية، باختلافاتها العميقة وفروقاتها الدقيقة عمّا يفرزه السياق الغربي من تغيّرات لها منطقها الخاص. وتنبع الفكرة من قناعة مفادها أن العمل هو السند الأول لنهضة المجتمعات العربية المعاصرة.

ورغم ذلك، فالعمل لا يزال بمثابة «الفريضة الغائبة» تعلّقاً بما بلغته اليابان من نهضة قائمة على العمل، على الرّغم من شحّ الطبيعة لدى اليابانيين، مقابل ثرائها في البيئة العربية. فالمشروع يهدف إلى تزخيم العمل بشحنته الإيمانية، وبروحيته العربية وتخليصه من شوائب الزيف، ومن دواعي الهدر والاستنقاص، خاصة بعد أن أهدرت أو تكاد، بقيّة الطاقات والإمكانات الأخرى، كالنفط مثلاً. فالعمل لم ينته بعد، خلافاً لمقولة «النهايات البهيمية المفزعة» بل ثمة ما يبشّر «بنجاته من مآلات الانتكاس أو الانقراض» و«بانتعاش عوامل المنعة والوعي لمجتمع العاملين».

تشعر حين قراءة هذا الكتاب أن فيه معاندة، في بعض المواضع، **لمقدّمة** ابن خلدون، من جهة الصياغة والأسلوب، على غرار ما ورد في هذه الفقرة التي تعرّف العمل، فتراه: «مغالبة الجهد البشري لما بالطبيعة من مصاعب، وفوز إرادته على بيئة عصيّة، جعلت مسخّرة للتأنيس والتمدين. يحصل للإنسان العامل، من خلال تلك المغالبة وبفضل هذا النّصر قدر من التوازن الذاتي، يؤسس للانسجام والرّضى، ويعين على استساغة عوامل الإلزام والإكراه، ويحفّز إلى العناية والإتقان، كما يبعث على التوازن الاجتماعي، المولّد للاندماج وحسن المعاشرة» (ص ٦٥). ومن لطف

الصياغة ومحاسن الأسلوب أيضاً ما تخلّل هذا الكتاب أحياناً من نفحة أدبية غير مسبوقة في النصوص العلمية التي عالجت مسألة الشغل. فقد عهدناها نصوصاً كميّة إمبريقية، أو جافة، بحثاً عن الصرامة العلمية. والجديد فيه أيضاً التفكير في «علم اجتماع العمل العربي» ضمن مرجعيات كلاسيكية عربية رآها الفيلالي الأنسب في تأصيل المفهوم واحتضان خصوصياته وفروقاته في المجتمعات العربية، كالعودة مثلاً إلى ابن حزم وابن خلدون وابن رشد وإخوان الصفا وأبي حيان التوحيدي والماوردي ومسكويه، وقبل ذلك كلّه القرآن، إذ إن **الكتاب قسمان: العمل في مجتمع السوق ومنزلة العمل في الفكر الإسلامي**.

ولعلّ هذا الأخير هو غاية ومحصّلة هذا المجهود، وهنا بالذات يبدو الفيلالي أقرب إلى الفيبرية منه إلى الماركسية، فالعمل قدر من الله، وشكل من أشكال العبادة، ولقد قامت نشأة الرأسمالية وتطورها على أساس ديني عند ماكس فيبر في الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي. كذلك كان العمل في الإسلام عبادة ومصلحة وإيمان، ولئن بيّنت أطروحة فيبر، كميّاً وكيفياً، دور المذهب البروتستانتي المسيحي في تأسيس مبادئ الرأسمالية المعاصرة، فإن الفيلالي توقّف في الغالب عند بيان الصلة بين العمل والإيمان، بين النشاط الظاهر والسعي الباطن، من دون أن يبيّن أثر المفاهيم الدينية الإسلامية في بناء منظومة اقتصادية خاصة في المجتمعات الإسلامية، على غرار الرأسمالية أو الاشتراكية. كل الأطروحة تكون في تلازم النوازع المادية مع القيم الدينية في الإسلام، ودون ذلك ينتهي مفهوم العمل، بفقدان الحوافز على أدائه وتفريغ سعي الإنسان من كل دلالة معيارية.

ولئن تنكّرت الرأسمالية الغربية اليوم لعمقها الديني، فإن الرأسمالية اليابانية ما زالت متعلقة بمرجعيتها الدينية. ولقد أدى التخلي عن الدين في الأولى إلى ولادة رأسمالية متوحّشة، جشعة، بينما حافظت الرأسمالية الآسيوية على قيم التضامن الجمعي، ما دامت كل الموارد ليست سوى هبة مقدسة يفترض حسن التصرّف فيها.

هكذا يذكّر الفيلالي «بإصرار» بقداسة «العمل الصالح» الذي يفضي إلى «عمارة الكون» وتحقيق «استحقاق الاستخلاف بالأرض»، ويؤكد على عوامله الإسلامية الإيمانية التي ارتخت الآن في السياقات العربية، مع أن الدين لا يزال يمثل أساس نهضة الرأسمالية الآسيوية في تقديسها لقيمة العمل وتثمينها للادخار بمغزاه الديني ونبذها للتبذير. فالعمل عبادة وقرب من الله وعمارة في الأرض وأمانة في الاستخلاف.

ومن عناصر الإثارة في هذا الكتاب محاولته ردّ الاعتبار لأفكار ومبادئ يسعى اقتصاد السوق وآلياته، من قبيل صندوق النقد الدولي، إلى تقويضها، ومنها دور الدولة الأساسي في الحكمة التنموية وفي السياسة التشغيلية، وهو دور بات ملحّاً في ظرفية اقتصادية تتّسم بفوضى الأسواق، وجموح نحو تقليص مهمّة الدولة إلى أدناها.

وفي سياق فكّ الارتباط بالاقتصاد الكولونيالي، يدعو الفيلالي إلى بناء معقولية اقتصادية ذاتية تيسّر قيام نظام متماسك يضمن تنمية مستقلّة ترتّب الشغل ضمن أولوياتها، وتصحّح الاختلالات الهيكلية وتتجاوز العقلية النموذجية للعولمة التي تسعى إلى تنميط مسارات التنمية، وكل محاولة وطنية لبناء ذاتية مخصوصة للاقتصاد.

في هذا العصر بالذات، عصر عولمة الاقتصاد الكوني، الذي تميّعت فيه معاني السيادة والحدود والجغرافيا والسيرورة، نحتاج إلى ذاتية اقتصادية وطنية تربط بين التنمية والعمل وتوفّر الشغل والتشغيل وتقاوم الفقر والبطالة: إذ لا تنمية مع بطالة، ولا تقدم اقتصادياً مع إقصاء الإنسان عن الإسهام في تحقيقه وعن الانتفاع بثماره، ولا معقولية ولا دلالة أخلاقية لمشروع مجتمعي، تعشّش فيه الخصاصة والفقر، وتتعتّم آفاقه بالجهل والأميّة، ويكبّل سيره هدر الزاد المتاح من القوى البشرية، وتذبح القيم الإنسانية قرباناً للعولمة ولعجلها الذهبي.

تتحمل الدولة، مع الفيلالي، إذاً، كل هذه المسؤوليات، إذ إنها وحدها هي المخولّة لضبط هذه المقاصد، ورعاية تحقيقها. ولكن أي دولة؟ الدولة المثلى للاضطلاع بمقاصد التنمية هي تلك التي ترعى المصلحة العامة وتضعها فوق المصلحة الخاصة، والتي تبني سياستها التنموية على الاندماج والائتلاف والتكامل بين الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. إنها ليست الدولة الليبرالية، دولة السوق التي تطلق عنان الخاص من دون كوابح تكبح نزعاته اللامعيارية، وليست دولة الرعاية التي يهيمن فيها الحزب الواحد على مصير المجتمع.

وبصرف النظر عن قربنا أو بعدنا من أفكار الفيلالي في هذا الكتاب وأطروحاته، فإنه بدا مترسّخاً في علمه، واسع الاطلاع، متعدّد المرجعيات وغزير الفائدة □

صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية

«موسوعة عُمان: الوثائق السرية»

إعداد وترجمة: محمد بن عبد الله بن حمد الحارثي

صدرت حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية «موسوعة عُمان: الوثائق السرية» في ستة مجلدات من إعداد وترجمة الدكتور محمد بن عبدالله بن حمد الحارثي.

«... إن الحقيقة بحلوها ومرها لا بد من أن تظهر للعيان مهما طال الزمن، وإن التاريخ الذي لا يرحم يمكنه اختيار أو ترويج أو إخفاء ما نشاء، ولكن لا يمكن أبداً تغييره، كما أنه لا بد، ومهما طال الزمن، من إنصاف تاريخ رجال عُمان العظام وتسليط الأضواء على الصفحات المضيئة والمخفية من تاريخهم...».

.. تمكّن العرب العُمانيون من بناء إمبراطورية كبيرة شملت السواحل الإيراني والهندي والأفريقي، وكان الأسطول العُماني أكبر قوة في البحار الجنوبية والخليج العربي حتّى أواخر القرن التاسع عشر، وكانت عُمان أساساً نقطة التقاء تجاري بين أوروبا وشبه القارة الهندية. وبتحسن تكنولوجيا السفن الأوروبية وتطوير البريطانيين مرافق ملاحية بديلة في عدن وقناة السويس تضاءلت أهمية عُمان الاقتصادية والاستراتيجية.

لم تكن عُمان يوماً مستعمرة بريطانية بشكل رسمي، لكن من المؤكد أن اعتمادها على البريطانيين جعلها تبدو وكأنها مستعمرة. وكانت علاقة بريطانيا بحكام مسقط قوية وتتميز بالكثير من الخصوصية، وقد وفرت هذه العلاقة الخاصة الأمن لهم من خلال البحرية الملكية البريطانية، حيث قام الجيش البريطاني بمساعدتهم ومنع القبائل المتمركزة في الداخل من الإطاحة بهم. ولقد عزز البريطانيون علاقتهم بحكام مسقط بمزيد من معاهدات السلام والصداقة والملاحة التي وقعت في الأعوام ١٨٩١م و١٩٣٩م و١٩٥١م.

... مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قامت في عُمان إمامتان: الأولى، إمامة عزان بن قيس و الثانية، إمامة سالم بن راشد الخروصي بعد وفاة السلطان فيصل بن تركي في عام ١٩١٣م. وفي هذه المناسبة حاولت الإمامة المتمركزة في المنطقة الداخلية إسقاط نظام مسقط، وكانت هذه أول مناسبة تطلب فيها تدخل البريطانيين بشكل مباشر للحفاظ على النظام، إذ حال وجود الضباط البريطانيين دون الإطاحة بالنظام. لقد مثّلت أزمات الخمسينيات من القرن الماضي سلسلة معقدة من الولاءات السياسية والضروريات الاستراتيجية التي حفزت نظام مسقط والبريطانيين على استجماع قواهم. وأوضحت كيف استطاع البريطانيون، وحتّى في فترة متأخرة من القرن الماضي، القيام بإجراء سياسي وعسكري في المنطقة مقابل امتيازات النفط...

في هذا الكتاب، تمّ تجميع العديد من الوثائق التاريخية والمراسلات والمذكرات المتبادلة عن تلك الحقبة، والتي يعود الكثير منها إلى الأرشيف البريطاني. وقد تمت ترجمتها للتعرف، من خلالها، إلى الكيفية التي كانت تنظر بها السلطات البريطانية إلى أوضاع عُمان الداخلية، وللتعرف أيضاً إلى الدور الذي لعبته تلك السلطات للتأثير على أحداثها، وخلخلة هيكلية التوازنات السياسية في عُمان. وتضمنت هذه الوثائق خلفيات تاريخية ودينية واجتماعية كانت لها آثار كبيرة في صياغة تاريخ عُمان الحديث.

توزعت وثائق هذا الكتاب «الموسوعة» إلى ستة مجلدات:

المجلد الأول : خلفيات تاريخية ووثائق التآمر البريطاني على الإمبراطورية العُمانية وانحسار دورها (١٨٥٦م ـ ١٨٩٥م).

المجلد الثاني : وثائق فترة توازن القوى الداخلية (١٩٠١م ـ ١٩٤٥م).

المجلد الثالث : وثائق فترة تنامي مطامع شركات النفط البريطانية (١٩٤٦م ـ ١٩٥٥م).

المجلد الرابع : وثائق فترة غزو عُمان واقتلاع جذور الإمامة (١٩٥٥م ـ ١٩٦٠م).

المجلد الخامس: وثائق فترة تدويل القضية العُمانية في المحافل الدولية (١٩٦١م ـ ١٩٦٥م).

المجلد السادس: وثائق فترة بداية إنتاج النفط وإعادة صياغة النظام السياسي (١٩٦٦م ـ ١٩٧١م).

«إن المرد الأساس لهذا العمل هو الرغبة في معرفة الحقائق التاريخية التي أصبحت غامضة ويشوبها التشويه، ولا يكاد يُعرف عنها شيء حتّى من أكثر الناس اطلاعاً في عُمان، بمن فيهم أولئك الذين عاصروا المرحلة السابقة، والرغبة في إعادة اكتشاف الجذور وتقويم الأداء السياسي لآبائنا والدور النبيل الذي قاموا به لترسيخ الوحدة الوطنية للبلاد، ومحاولة إعادة صياغة الهوية الوطنية والوقائع التاريخية...»

ثمن المجموعة ١٦٠ دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها



افتتاحية

ـ ١ ـ

تحتفل **إضافات** في عددها الثاني عشر هذا، بإتمام سنتها الثالثة وبصدور أعدادها بانتظام، مما أكسبها ثقة القراء، وهو ما يظهر في حجم المبيعات والمتابعة الإلكترونية لها. وقد استطاعت **إضافات** إغناء النقاشات والجدل في الوطن العربي حول قضايا تهم المجتمع، من ذلك: نشوء الحركات الاجتماعية، ودور الدولة والجنس والهجرة بشكل عام وهجرة الكفاءات العرب بشكل خاص.

ولا يسع **إضافات** في هذا المضمار إلا أن تعبّر عن امتنانها لـ «المنظمة العربية للثقافة» التي قدّمت خلال هذه السنوات الثلاث معونات سخية غطّت تكلفة التحرير والطباعة، وعلى استمرارها بدعم المجلة. وتشكر المجلة، أيضاً، مؤسسة «هنريش بول» لتغطيتها تكاليف الترجمات في المجلة، وبعض المصاريف الإدارية.

ـ ٢ ـ

لقد قامت **إضافات** بالانفتاح على بعض الأدبيات السوسيولوجية الحديثة، التي قامت بترجمتها، وذلك اعتقاداً منها بأهمية عالمية المعرفة، ولكن بتعدد المعارف وضرورة وجود إنتاج معرفي عربي متصل بهموم مجتمعنا. ولعل ترجمة مقالتَي مايكل بوراووي وسيد فريد عطاس قد ساهمتا بتعميق النقاش في معضلة العالمية والتناسب مع الواقع وحول سوسيولوجيا العموم. وفي هذا الإطار بودي أن أنقل للقارئ العربي وقائع مؤتمر قد حضرته في بيونس أيرس (الأرجنتين) في ٢٨ ـ ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠ حول «العناصر الثقافية في العلوم الاجتماعية وفي العمل المعرفي والتحديات التعليمية البانية لتعددية كونية علمية (Scientific Multi-versalism)»، الذي نظّمته الشبكة المؤسسة حديثاً **شبكة العلوم الاجتماعية والإنسانيات العالمية** (World SSH Net)، بالتعاون مع **المعهد الدولي للتعليم الأعلى في أمريكا اللاتينية والكاريبي** التابع لليونسكو (IESALC). لقد جمعت هذه الورشة سوسيولوجيين، وأنثروبولوجيين، مؤرّخين وعلماء بيولوجيا من عدة

مناطق في العالم. من أمريكا اللاتينية (فنزويلا، الأرجنتين، البرازيل، كولومبيا، المكسيك)، ومن أوروبا (المملكة المتحدة وألمانيا)، ومن جنوب آسيا (اليابان، أندونيسيا، الفليبين، كوريا الجنوبية)، ومن الشرق الأوسط (لبنان وتركيا) بالإضافة إلى أستراليا.

وكنوع من تدشين بداية عمل شبكة (World SSH Net)، بحثت هذه الورشة التعاون الدولي العلمي الحالي في عصر العولمة. وقد أظهرت أشكال التعاون هذه، وفقاً لما ورد في وثيقة عمل الشبكة المذكورة، التناقض النابع بين «الحاجة المتنامية إلى معرفة مشتركة عالمياً ولكن في الوقت نفسه حصرية المفاهيم المعرفية وبنى الخطاب التي تجعل الكثير من أشكال البناء المفهومي والبناء النظري، بالإضافة إلى ممارسات المعرفة الاجتماعية المنتجة في العالم الثالث غير مرئية».

وقد أشار «مايكل كون» (Michel Kuhn)، رئيس شبكة World SSH Net، في مقاله الافتتاحي إلى ضرورة أن تفهم المجتمعات المعولمة خصوصية المتطلبات الثقافية والاجتماعية للتفكير السوسيولوجي في كل المجتمعات كي تسمح بالتنوع في تفسيرات العالم. وقد انتقد النزعة المهيمنة في العلوم الاجتماعية الغربية التي تفترض مسبقاً أن التفكير السوسيولوجي، بصفته كونياً، غير متأثر بالسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن العديد من المفاهيم (مثل «المجتمع المعتمد على المعرفة» أو «شيخوخة السكان») قد تم تطويرها في أوروبا بواسطة جامعات ومنظمات دولية، لا تعكس الوقائع على مستوى العالم، ولكن هذه الهيئات فرضتها بواسطة آليات التمويل البحثي. وبالتالي فإن تصوّر العالم قد أصبح إمّا انحرافاً عن، أو مشابهاً لـ، ذاك الموجود في التفكير الغربي، مشكلاً ما أطلق عليه «كون» «العنصرية العلمية».

«هيبي فيسوري» (Hebe Vessuri) (المعهد الفنزويلي للبحوث العلمية) طالبت المشاركين بتأطير النقاش، بالاستناد إلى التحول من ثقافة «العلم» إلى ثقافة «البحث»، مستوحيةً من «برونو لاتور» (Bruno Latour)، لأنه في الوقت الذي يفترض فيه «أن يكون العلم بارداً، مباشراً ومنفصلاً، يكون البحث دافئاً، متورطاً ومخاطراً. فالعلم يضع حداً لهوى النزاعات البشرية، أما البحث فيخلق جدلاً وخلافات؛ والعلم يخلق حالة موضوعية بواسطة الهروب قدر الإمكان من قيود الأيديولوجيا، والعاطفة، والمشاعر». وبالنسبة إلى فيسوري، فإن البحث والمجتمع، اليوم، مترابطان ومتداخلان إلى درجة لا يمكنهما فيها الانفصال أكثر من هذا. وقد بيّنت أن البحث في العلوم السوسيولوجية يخضع أيضاً لبعض التغيّرات المثيرة؛ فالحوار، والمقارنة، والترجمة هي الوسائط الأكثر أهمية في هذه الأوقات.

أصر المشاركون على أهمية الاعتراف بالتنوع في التجربة الانسانية. «كريس كازويل» (Chris Caswill) (جامعة أوكسفورد) نظّر بشكل خاص إلى ما أطلق عليه «ممارسة العلوم السوسيولوجية والمعرفة اليومية»، وذلك بواسطة استحضار ثلاثة أصوات من ثلاث قارات مختلفة: «تشارلز لندبلوم» (Charles Lindblom) من الولايات المتحدة الأمريكية، «بنت فلوبياو» (Bent Flyvbjerg) من الدانمارك في أوروبا، و«كاثرين أودورا» (Catherine Odora) من جنوب أفريقيا. كل واحد منهم معني بالعلاقات المتداخلة بين الممارسات البحثية في العلوم السوسيولوجية، المعرفة التي ينتجها البحث والاستخدام الممكن لها. بالنسبة إلى فلوبياو، فإن الفرونسس (المعرفة العملية) (Phronesis) هي ما يجب على العلوم الاجتماعية أن تقدمه وهو ما تعجز عن تقديمه العلوم الطبيعية، وذلك من خلال تأكيد العلوم الطبيعية على الابستمي (Episteme) والتقنية (Techne). هذا التمايز الأرسطوطاليسي الثلاثي هام جداً بالنسبة إلى فلوبياو في إضاءة الميّزات النسبية للعلوم الاجتماعية. أما العلوم الفرونتية (العملية) (Phronetic Science) فتركز بنسبة أقل على التجريد، والنظريات، وعلى السببية، وتهتم أكثر بالسياق، والتطبيق، والتجربة، وعلى الحكمة العملية.

- ٣ -

قدّم المشاركون الآخرون دراسة حالات معتمدة على عملهم الميداني. «هان سانغ ـ جن» (Han Sang-Jin) (جامعة سيؤول الوطنية) قدّم مثالاً ممتازاً حول كيفية دراسة المجتمع المخاطرة في كوريا الجنوبية، وقدّم تفسيراً من القاعدة إلى القمة للتقليد الثقافي. وقد ركّز بشكل خاص على التحول الثقافي الجاري حالياً في كوريا، الذي هو أكثر تعقيداً من مجرد كونه معادلاً وظيفياً للتطور الرأسمالي. وقد بيّن بأنه (آخذين بعين الاعتبار المخاطر التي يواجهها الكوريون الجنوبيون، المتصلة بانهيار النسيج الأخلاقي للمجتمعات المحدثة بسرعة) لم يعد من الممكن فهم مايحدث بالاعتماد على مفهوم «الرأسمالية الكونفوشيوسية»، بالمعنى المتفق عليه تاريخياً. وقد أثار العديد من الأسئلة المتعلقة بما تعنيه لهم الكونفوشيوسية الآن. وجادل بأنه ليس على الباحث أن يطرح جانباً الكونفوشيوسية ككل، بل عليه أن يلتفت إلى الطبقات المعيارية في الكونفوشيوسية، التي ما تزال سارية المفعول، والتي ما زال من الممكن أن يعاد بناؤها للتغلب على الميراث السلبي من الماضي، بينما تفتح الطريق لتطور جديد.

«نستور كاسترو» (Nestor Castro) (جامعة الفلبين) أشار إلى أن النظام التعليمي الفلبيني يرجّح المفاهيم الغربية التي ليست بالضرورة تطابق

الواقع. وقد أثار بعض الأمثلة المتعلقة بالموضوع؛ ففي الإحصائيات السوسيولوجية، مفهوم الكثافة السكانية (المقصود تعداد السكان فوق مساحة محددة) لا يعني شيئاً عندما يراد تطبيقه على سكان البادجوز (Badjaos) الذين لا يعيشون على أرض محددة بل في بيوت عائمة تتنقل دائماً في بحر سولو. في علم النفس الاجتماعي، الطلاب يتعلمون مفهوم «الذات» مقارنةً بمفهوم «الآخر»، وهذا يعكس التعارض الثنائي في التفسيرات البنيوية في الأنثروبولوجيا. ولكن كيف يمكن للطالب أن يتعامل مع الكلمة التاغالوغية (نسبة إلى اللغة الفليبينية الأصلية) التي هي «كابوا»، التي تعني تقريباً «الذات في الآخر» والتي تشير إلى الأزواج التي تكمل بعضها البعض، فالمقصود قيمة التضامن مع شخص قريب. وهو لذلك يجادل بشأن مقاربة تعددية كونية (Multi-versalist) في تعليم العلوم الاجتماعية، التي تعني أن مفاهيم العلوم الاجتماعية لا تحتاج إلى أن تأتي من مصدر ثقافي واحد، أكان غربياً أو شرقياً، ولكن يمكن أن تتولد من مصادر ثقافية متعددة. هيمنة العلوم الغربية نوقشت من قبل «كازومي أوكاموتو» (Kazumi Okamoto) (Know Why Global Research) التي «أُجبرت» من قبل المشرف عليها أن تستشهد بمصادر إنكليزية، وذلك من أجل بحثها حول استكشاف الصعوبات التي يواجهها الباحثون اليابانيون في التواصل مع الباحثين الأجانب، وخصوصاً في حالات عدم الاتفاق في النقاشات الأكاديمية. وبالاستناد إلى مقابلاتها مع الأكاديميين اليابانيين، وجدت أن استراتيجيات التواصل عندهم تناقض بعض الدراسات البراديغماتية التي قام بها باحثون غربيون حول أساليب التواصل والثقافة اليابانيين.

ـ ٤ ـ

وبالاستناد إلى دراسة حالات على الأرض، ناقش المشاركون أيضاً، كيف يمكن للمعرفة العلمية أن تتضمن معرفة أهلية (Indigenous)، بدون الوقوع في فخ البعد الدفاعي الأيديولوجي الذي اتسم هذا النقاش به تاريخاً. «مايكل كريستي» (Michael Christie) (جامعة تشارلز داروين، أستراليا) أبلغ بشكل إيجابي عن التفحص الجماعي للممارسات المعرفية للمجتمع الأسترالي الأصلي، وللجامعة الأسترالية. فلسنوات عدة، قامت مجموعة من الباحثين (بمن فيهم باحثون مشاركون من الأستراليين الأصليين) مع جامعته بالعمل على برنامج بحثي يجد رابطاً بين التكنولوجيا الرقمية واستقرار المجتمعات النائية، وانتقال المعرفة التقليدية عبر الأجيال، والارتباط الأصيل لسلطة المعرفة التقليدية النائية بالتعليم والبحث الجامعيين. وفي الاتجاه نفسه، فإن «سيزار كاريللو تروبا» (César Carrillo Trueba) (الجامعة الوطنية المكسيكية)

قدّم مثالاً ملفتاً حول أهمية المعرفة الزراعية والطبية الأهليتين في المسكيك، وطالب بتعاون عادل لتحقيق منجزات عملية للانتقال من «الكون» المغلق إلى «كون متعدد» لا نهائي.

– ٥ –

وكان عند المشاركين تطوير لنقد قيمة الحياد التي تناولها «ميشيل فوكو» (Foucault) عندما تحدث عن علاقة السلطة بالمعرفة. وقد أظهرتُ من خلال ورقة قدمتها في المؤتمر كيف أن النظام الجامعي ونظام إنتاج المعرفة الاجتماعية يؤثران بشكل كبير في تشكيل النخبة في المشرق العربي. ثمة عناصر عديدة تلعب دوراً بهذا الشأن، أي نظام القبول في الجامعات، والصيرورات الجديدة مثل اعْتِماد accreditation، وتحديث المناهج، ومجالات الخدمة الاجتماعية، ومهارات جمع التبرعات. وهناك بالإضافة إلى ذلك الأعمال المنشورة التي تسمح للباحثين بالتنافس لنيل الترقيات الأكاديمية والمؤسساتية. فالجامعات غالباً ما تنتج نخباً معزولة داخل الدولة الوطنية، وهم لا يتحدثون مع بعضهم البعض؛ فإما نخبة تنشر عالمياً وتندثر محلياً، أو نخبة تنشر محلياً وتندثر عالمياً. وكنت بالإضافة إلى «هيبي فيسوري» قد توصلنا الى استنتاج من أجل الحوار والترجمة العابرة للثقافات للتجسير بين المستويين المحلي والعالمي: وبالتالي يصبح المنتج البحثي الاجتماعي كونياً بواسطة حواره مع نظرائه الدوليين، ووثيق الصلة بموضوعه من خلال حواره مع المجتمع المحلي.

«بابلو كريمر» (Pablo Kreimer) (جامعة كويلمس الوطنية، الأرجنتين) فصل أكثر في هذه المعضلة، بالاستناد إلى دراسته للعلوم والتكنولوجيا وللمجتمع في أمريكا اللاتينية؛ فلقد أظهر في مجتمعات «طرفية ولكنها معولمة»، العديد من التوترات، بيّن، أولاً، قضايا عالمية تعتبر هامة، مقابل قضايا محلية تؤثر في الفاعلين بدون المقدرة على صياغة تلك القضايا في الميدان العام؛ وثانياً، بين ثقافات علمية مغروسة في نخب معولمة تعطي الشرعية لأجنداتها داخل حقول معرفة عابرة للقومية، مقابل سياسات محلية مستندة إلى الفكرة السحرية عن «إنتاج ــ استخدام» المعرفة (ذات صلة بالموضوع، قوية، أي كان)، ولكن مع فقدان الظروف الصناعية المتماسكة؛ وأخيراً بيّن ممارسات مخبرية (من ناحية التجهيزات، التفاوض، التمثيل) التي تعمل بطريقة «كما لو» أنها مستقلة عن سياقاتها، في مقابل ممثلين عن المجتمع المدني، الذين يسألون فقط عن تأثيرات التطور العلمي، بدون السؤال عن الأساسات الإدراكية التي تدعم هذا التطور.

ـ ٦ ـ

من خلال عمله على الروابط بين السلطة والمعرفة في حالة البرازيل، فإن «كلاوديو كوستا بينيرو» (Cláudio Costa Pinheiro) (مدرسة العلوم الاجتماعية والتاريخ، ريو دي جانيرو) قدّم مثالين مقنعين بقوة: أولاً، فكرة الديموغرافي الفرنسي «الفريد سافي» (Alfred Sauvy) حول «العالم الثالث»، التي كانت قد طوّرت في البرازيل، ونشرت أولاً في العام ١٩٥١ في مجلة برازيلية أكاديمية محترمة، لم تلبث أن أصبحت مفهوماً «كونياً»، ولكن فقط عندما نشرت في السنة التي تلت في المجلة الفرنسية **أوبسرفاتور** (*Observateur*). نظرية «العالم الثالث» تمّ محوها من النقاشات في البرازيل. وبالنسبة إلى كوستا بينيرو، فإن تطور النظريات الاجتماعية يعيد إنتاج انقسام بين الشمال (مطور النظرية) والجنوب (مستهلك النظرية)، وسياق هذا النقاش تمّ محوه من الرواية العامة لمفهوم ــ «العالم الثالث» ــ ونتائجه. في كل الأحوال، وبالنظر إلى كيف تنتشر نظرية «العالم الثالث»، فإن بينيرو أعطى مثالاً حول نظرية التبعية التي كانت قابلة للانتقال من البرازيل إلى العالم شمالاً وجنوباً. ومع ذلك، وبالنسبة إلى الشمال، فإن هذه النظرية قد ربطت صورتها مع «الأيديولوجيا»، بينما شكّلت فعلياً حركة فكرية ذات ارتباط بإشكاليات مجتمعية عامة.

ـ ٧ ـ

أخيراً، فإن هذه الورشة لم تكن نوعاً من النقاش النظري النخبوي، بقدر ما كانت منغرسة بشكل جيد في دراسات مؤسسة على قضايا فعلية ناشئة من سياقات مختلفة. وقد استكشفت مفهوم التعددية الكونية، ليس بصفته مفهوماً جامداً، بل بصفته مفهوماً نشطاً يعارض الطريقة التي من خلالها كبحت الشمولية الباحثين الجنوبيين الغير المسموعة أصواتهم. فالتعددية الكونية هي طريقة بالتفكير في محدودية الشمولية. إنها ليست «استغراباً» في مواجهة «الاستشراق»، ولكنها طريقه في التفكير في الحوار، وفي الترجمة العابرة للثقافات بين الباحثين في الشمال والجنوب. والتعددية الكونية طريقة لكشف التبعية البنيوية، وكذلك طريقة لإضاءة التبعية الاختيارية.

لقد كان المشاركون في الورشة مدركين لتدويل العلوم الاجتماعية، وكانوا فعلاً مهتمين بالكيفية التي من خلالها يمكن لهذا التدويل أن يصبح حساساً ثقافياً، معترفاً بتعددية مصادر المعرفة، بما فيها المعرفة الأهلية □

ساري حنفي

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت.

sh41@aub.edu.lb

مساءلة الحدود المهنية، نموذج المحاسبين والمراجعين في الشرق الأوسط: مقارنة بين لبنان والأردن

إليزابيث لونغونيس(*)

ترجمة: عبد الله هرهار
ومحسن عين الحياة

تمهيد

سيراً على نهج سوسيولوجيي مدرسة شيكاغو، كثيرة هي الأعمال التي أُنجزت حول الكثير من المجموعات المهنية المتنوعة، والتي بيّنت كيف تنشأ هذه المجموعات وتتشكل في خضم صراعات ومفاوضات لا نهاية لها، سواء على حدودها أو في داخلها. إن مهنة المحاسبة من المهن التي تجسد هذه الظاهرة، ويظهر ذلك جلياً في صعوبة اقتراح تعريف أو تعاريف واضحة وموحدة. كما إن تغيير التسميات هو بمثابة دلائل على ذلك. وقد كشف كارلوس راميريز في مقارنته لأنماط مأسسة «مهنة المحاسب» في فرنسا وبريطانيا عن ثقل الظروف التاريخية الخاصة لكل من البلدين في هيكلة حقل مهني مؤثث بمنظمة مهنية واحدة أو منظمات مهنية كثيرة (Ramirez, 2005). وقبل كارلوس راميرز، تكرس العديد من الأبحاث البريطانية التقلبات التاريخية التي شهدها التنافس بين الكثير من الجمعيات والمعاهد المهنية لفرض حصار شامل أو نسبي على الخدمات المحاسباتية (Mac Donald, 1995 and Walker et Shackleton, 1995).

إن التدويل المبكر للقطاع العلوي لهذه المهنة أعطى هذه المنافسة طابعاً خاصاً؛ فتوسع المؤسسات المحاسباتية البريطانية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ نهاية القرن التاسع عشر، أفضى إلى عولمة مهنة المحاسب. وقد ساهم في ذلك إحداث مؤسسات مهنية محترفة، وهي خصوصية بريطانية، كما أكد ذلك راميريز ، خلافاً لفرنسا التي يسود فيها النموذج المهني المستقل الذي يزاول بشكل حر. وقد وصفه راميرز بنموذج «الوجهاء» (Notable). وشهد النصف الثاني من القرن العشرين تحولاً في سوق الخدمات المحاسباتية على المستوى العالمي، إثر نمو شركات ضخمة تقلص عددها تدريجياً من خلال ما شهدته من اندماجات متكررة. أما في الوقت الراهن، فتوجد أربع شركات عملاقة (الأربعة الكبار)[1] وسعت فروعها

(*) البريد الإلكتروني: elonguenesse@yahoo.fr.

(١) جرت العادة أن يُنعت بالأربعة الكبار (Big Four)، أو الكبار (Big)، الشركات الأربع المتعددة الجنسيات التي تسيطر اليوم على السوق العالمية للتدقيق (Price waterhouse cooper; KPMG; Deloitte and Touche; Ernst and young).

وشبكات شركائها على مجموع بلدان العالم. وتطورت معارف وكفاءات جديدة مرتبطة بالمحاسبة وبالمالية داخل المؤسسة وخارجها. هذه التطورات أجبرت المهن الوطنية على إعادة ترتيب مجالها الداخلي. وتصحب هذه التطوراتِ أشكالٌ من الصدامات والمفاوضات تتأثر برهانات تختلف من بلد إلى آخر. إن هذه التحولات تحدث في بلدان العالم كافة في سياقات وطنية مختلفة، وتحت الضغط المتنامي لشركات العالمية الكبرى والتمويل الاقتصادي.

ولكن إذا نظرنا إلى دول مهيمَن عليها في التقسيم الدولي للعمل، نجد أن دراسة انتشار النماذج المهيمنة، وخاصة ظهور ونمو مهن شديدة الارتباط بعالم المقاولة واقتصاد السوق، تستوجب أن تؤخذ في عين الاعتبار العلاقات غير المتكافئة بين الاقتصاديات الوطنية والتأثيرات الخارجية وموازين القوى المختلفة. وحيث إن الرأسمالية ليست نتاجاً لتطور داخلي، بل تم إقحامها لخدمة المصالح الأجنبية، فإن الوسائل التقنية والقانونية لضبط وتكييف الأسواق، وكذا المعايير والمناهج المحاسباتية، مستوردة من الخارج. وتخضع بعدها لتقييمات تحت تأثير الظرفية وموازين القوى الداخلية؛ فمأسسة مهنة المحاسبة تتم تحت الضغط المزدوج لهذه العوامل الداخلية والخارجية.

إن هدف هذا المقال هو تحليل رهانات المعارك الناجمة عن الإصلاحات الجارية في لبنان والأردن، هذين البلدين اللذين يحتلان، رغم صغر حجمهما، موقعاً مركزياً في المنطقة، إن على المستوى الجيوسياسي أو على المستوى الاجتماعي والاقتصادي. وتكشف المعارك الصاخبة أو الهادئة الدائرة حول تعريف المهنة وتحديد مجالاتها، عن الثقل التاريخي والإكراهات المؤسساتية والسياسية من جهة، وعن ديناميات التقارب المرتبطة بانفتاح وشمولية الأسواق، وكذا تطور المعارف المهنية في عالم المحاسبة، من جهة أخرى. ونعتقد أن هذا التحليل كفيل بالمساهمة في إثراء التفكير في شروط بناء وهيكلة حقل مهني في دول يقال عنها إنها سائرة على طريق النمو.

أولاً: مقارنة بين خبراء المحاسبة في لبنان ومدققي الحسابات في الأردن

مع تقدم البحث، فرضت المقارنة نفسها، وارتسمت عبر الفاعلين المهنيين ذات الاهتمامات والتساؤلات التي طرحتها المهن في كل من لبنان والأردن، إلا أنه كان من الضروري بناؤها والتفكير في التبعات المنهجية لهذا المقارنة (Barbier et Letablier, 2005 et Lallement et Spurk, 2003). وببساطة، وبالطريقة ذاتها التي قارن بها راميريز مهنة المحاسب في فرنسا وبريطانيا، يجِد الملاحظ نفسه في مواجهة مشاكل مرتبطة بالتصنيف وصعوبات في التقريب بين وقائع أُحدثت داخل سياقات مختلفة. وتتضاعف هذه الصعوبة باللجوء إلى نماذج مستوردة، وبتعدد اللغات المتداولة، وبالتنقل بين اللغة الوطنية ولغة أو لغات أوروبية. ومن ثم، وجب الاحتراز من اعتبار أحد المجتمعات الغربية مثالاً مرجعياً (Leca, 1991: 41-43) والتمكن من التوظيف الأحسن للتساؤلات التي تثيرها عند الباحث، لتمكنه من عقد المقارنة بمجتمعه الأصلي.

وهي مقارنة يمكن أن تساعد في بيان أوجه التشابه والاختلاف الوجيهة، وفي تحديد طبيعة موضوع البحث في الوقت نفسه. إن مسألة اللغة والاشتغال على الكلمات من حيث تاريخها ودلالتها هما جزءان لا يتجزآن من هذا البحث. ونحن إذ نتكلم بمهنة المحاسبة، نستعمل في اللغة العربية ذاتها مفردات تختلف من بلد عربي إلى آخر، بالنسبة إلى مهنة تتسم بتباينات في تعريفها. ونصطدم هنا بإشكالية تقليدية في علم الاجتماع هي إشكالية تعريف مفاهيم ومفردات علمية قد تختلف معانيها من بلد إلى آخر، ومن بيئة اجتماعية ثقافية إلى أخرى، وتتعلق، بشكل خاص، بدراسة المجموعات المهنية.

يتعلق الأمر إذن، في البداية وقبل كل شيء، بمساءلة الظروف التاريخية التي شهدت بناء هذه المهنة أو المهن، والمتجلية في مقاربة أولى في امتلاك معارف مخصصة، وتوظيفها في نشاطات من الخدمات المبنية على هذه المعرفة، مع مراعاة التباينات المرتبطة بتغير السياقات المختلفة، دون الاقتصار على الدول المهيمنة اقتصادياً، ولكن أيضاً بإقحام العوامل المرتبطة بتغير السياق في مستواها الأدنى. وبصيغة أخرى، إذا كان لبنان والأردن يختلفان عن أوروبا الغربية وعن أمريكا الشمالية في ما يخص درجة نموهما وتاريخهما وثقافتهما، فإن القرب الجغرافي والثقافي والتاريخي الذي يطبعهما يمكّن من تحييد الخصوصيات التاريخية والثقافية، ويبرز الأثر الواضح للتباينات المسجلة في أنماط النماذج البنيوية والمؤسساتية المعززة بتشابهات ثقافية ملحوظة جداً.

إن رهانات «المعارك» التي تهز المهنتين في خضم سنوات ٢٠٠٠ بشأن تعريف المهنة ووضعيتها القانونية ومهام الجمعية التي تؤطرها وتنظمها، وعلاقة هذه الأخيرة بالجمعيات المماثلة، يتم تحليلها في ضوء التاريخ القريب والتشريعات المتوالية. وتعكس هذه النزاعات صعوبة في تحديد أُطر مهنة ما وحدودها في قلب التحول، وتبرز كذلك الغموض والتحفظ اللذين يكتنفان رهانات التغيرات الجارية. فتزامن هذه النزاعات مع بعض التقارب في أوجه النقاش يشجع على قراءة متقاطعة ومتوازية كفيلة، نظرياً، بتوضيح رهانات هذه التغيرات.

١ ـ في البداية: تشريع مهني وإنشاء مهنة

في عام ١٩٩٤ صدر في لبنان قانون يصبو إلى تنظيم مهنة «خبير المحاسبة» (بالفرنسية Expert comptable، وبالإنكليزية Certified Public Accountant وهي تسمية من أصل أنغلو ـ أمريكي). هذا القانون مكّن من تأسيس نقابة (بالفرنسية Ordre وبالإنكليزية Association) فُوضت إليها مهمة مراقبة دخول المهنة، وشروط المزاولة والتكوين والاختبار. إن إقامة النقابة في ظروف تتسم بالخروج من الحرب الأهلية وإطلاق ورش الإصلاحات الاقتصادية أشعلت معارك عنيفة ذات رهانات متعددة حول التمييز بين خبراء المحاسبة المعروفين بـ «الممارسين» والخبراء المعروفين بـ «غير الممارسين» (مستخدمين في القطاع الخاص أو العام)، وقبول (أو عدم قبول) بعض أنواع المحاسبين المستخدمين (الحاصلين على الشهادات التي يتطلبها القبول في النقابة).

وإذا كانت خلافات كثيرة قد خمدت اليوم، فإن بعض القضايا تظل بدون توضيح تام.

ففي عام ٢٠٠٠ تم تشكيل «جمعية المدققين الداخليين» (Association of Internal Auditors)، وهي فرع لبناني لإحدى الجمعيات الدولية، وهو ما أثار تحفظ النقابة بحجة أن التدقيق الداخلي هو على غرار التدقيق الخارجي[٢]، أي من مهام خبير المحاسبة[٣].

أما في الأردن، فقد أسس «نظام ملكي» صدر عام ١٩٨٥ مهنة «المدقق» أو «مراجع الحسابات»[٤]، وحدد شروط الدخول إلى المهنة، وأنشأ جمعية مهنية باسم «جمعية المدققين الأردنيين» كُلفت ببعض المهام التقنية (التكوين، الاختبار، تحديد المعايير...) ولكن بصلاحيات محدودة. وفي عام ٢٠٠٣، صدر قانون أعاد تعريف المهنة وتنظيمها، حيث أصبحت تشمل قطاعاً من محاسبين الشركات لم يكونوا يعدون منها قبل ذلك. لقد أثار هذا القانون جدالاً مازال مفتوحاً كونه نظم مهنة «المحاسبين القانونيين» والذين لا يمثل المدققون من بينهم سوى تخصص من تخصصين اثنين معروفين من قبل هذا القانون. وفي موازاة ذلك، هناك بعض الجمعيات القطاعية، فضلاً على جمعية المحاسبين التي تشمل أساساً محاسبين مستخدمين يشتغلون في غالبيتهم في مديرية الضرائب.

هل يتعلق الأمر بالمهنة ذاتها في البلدين؟ فالمنظمتان عضوان في الاتحاد الدولي للمحاسبة (International Federation of Accountants IFAC) وفي اتحاد المحاسبين والمراجعين العرب، وتمثل كلٌّ منهما مهنة المحاسبة على الصعيد الوطني في بلدها، والرابط المشترك بينهما يتمثّل في المراجعة واعتماد الحسابات. إلا أن مهمة «خبير المحاسبة» ليست بالضبط مهمة مراجع أو مدقق الحسابات، ويبقى موقع المحاسبين المأجورين محط تساؤل في البلدين، وإن بصيغ متباينة، وهذا بالضبط ما ينبغي تحليله.

كانت النقابة اللبنانية تضم في عام ٢٠٠٥ حوالى ١٢٣٠ عضواً «ممارساً» (أي مستقلين) و٣٩٠ عضواً «غير ممارس» (أي مستخدَمين)، في حين أن الجمعية الأردنية لم تسجل سوى ٥٠٠ عضو. وتفسر ظروف إنشاء المنظمة المهنية وتعريف المهنة والتفاوت الزمني في مراحل مأسستها جزءاً كبيراً من هذا التباين بين البلدين.

سوف توجه التحليلات التالية بفرضيتين: إن المزج بين الإرث الفرنسي والأنغلوسكسوني من جهة، ودور الدولة في تفعيل السياسات النيوليبرالية من جهة أخرى، يظهر جلياً في الإصلاحات التي شهدتها المهنة. يقرأ طبعاً في إطار إصلاحات المهنة، ولكن هيكلتها هي، بالتأكيد، متأثرة بعوامل خارجية. ويقترح أندرو أبوت مصطلح «البيئات المرتبطة» (Linked

(٢) التدقيق (Audit) هنا مصطلح من أصل إنكليزي لنعت تدقيق ومراجعة أو مراقبة الحسابات. في فرنسا مفوض الحسابات، المعيّن من طرف الجمعية العمومية للمساهمين هو من يكلف بمراجعة الحسابات والتصديق على صحتها. التدقيق الداخلي (Internal Audit) هو نشاط تقييمي للمراقبة والنصح، يرمي إلى تدبير المخاطر وإدارة (حوكمة الشركات). يمكن للشركة أن توظف مدققاً داخلياً أجيراً أو اللجوء إلى خدمات مكتب للتدقيق لإنجاز مهام في التدقيق الداخلي.

(٣) انظر الهامش الرقم (٧) لتعريف مهام خبير المحاسبة.

(٤) يستعمل الأردنيون المصطلح الإنكليزي Auditor ويستعيرون كذلك الصفة الأمريكية Cerified Public Accountant عندما يترجمون اسم جمعيتهم المهنية.

(Ecologies لإبراز هذا التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية. وهذا الترابط بين مستويات المجتمع هو الذي يجعل التحولات في النظام الاقتصادي وفي موازين القوى السياسية والعلاقات الاجتماعية تنعكس على إعادة التشكل داخل المهنة (Abbott, 1988 et 2003). فمن خلال الاقتصاد السياسي تظهر لنا على مدى أوسع إمكانية ملامسة رهانات هذه التشكيلات (Longuenesse, 2006). وهذه الأخيرة توضح لنا في نهاية المطاف ترابط صراعات الداخلية في الحقل المهني بقضايا المجتمع وآثار العولمة.

٢ ـ مهنة المحاسبة والإصلاحات: اختلافات وتقاربات

يحتل الوجود المتزامن لثلاثة مفاهيم، فرنسية وإنكليزية وأمريكية، صميم النقاشات والمواجهة التي تعرفها هذه المهنة في المنطقة؛ فالتأثير المتنامي لتمثلات المهنة التي تؤطرها الجمعيات المهنية الأمريكية والدولية من جهة، والشركات المتعددة الجنسيات المتخصصة في التدقيق المحاسباتي من جهة أخرى، اصطدم في البلدين (الأردن ولبنان) بتاريخ وتقاليد محلية. والنماذج الخاصة لهذه المواجهات تكمن، من جهة، في التأثير الفرنسي في لبنان، وهو تأثير لا نجده في الأردن وإن كان بدوره متأثراً بالإرث البريطاني، وتنجم، من جهة أخرى، عن صراعات حول المصالح الناتجة من مختلف التوازنات السوسيو ـ اقتصادية والسياسية.

إذا كانت الإصلاحات من مهام الدولة، أي على المستوى الوطني، فإنها ناتجة غالباً من ضغط المؤسسات العالمية. وتواجه المهنة ثلاثة مستويات من المرجعيات:

المستوى الأول هو مرجعية دولية، حيث إن المؤسسات المهنية المتمثلة في الاتحاد الدولي للمحاسبين (IFAC) وهيئات الضبط المحاسباتي (International Accounting Standards Board (IASB) تحاول فرض مهمة ذات أولوية ومعايير ومناهج تعزز تطور الأسواق المالية ودخول الشركات إلى الأسواق المالية، بما في ذلك الشركات الصغرى والمتوسطة؛

المستوى الثاني هو مرجعية وطنية تحيلنا إلى ظروف تكيف البلد مع القواعد الجديدة للتجارة العالمية؛

المستوى الثالث هو مرجعية مهنية ترى المنظمات المهنية تكترث لحالة ووضعية المجموعة التي تمثلها.

في ما يتعلق بالمستوى الأخير، هناك رهانات كثيرة حول إعادة تشكيل التركيبات والتوازنات الداخلية للمجموعة المهنية، إلا أنه لا يمكن استيعابها إلا بربطها بالمستويين الآخرين. ويمنح وجود المنظمات المهنية في كلا البلدين الباحث منفذاً مناسباً للتحقيق من أجل البحث في مهنة تساهم هذه الجمعيات نفسها في تعريفها. وتسمح لنا العلاقة التي تربطهما، وكذلك كونهما عضوين في الاتحاد الدولي للمحاسبين وفي الاتحاد العربي للمحاسبين والمراجعين، بأن نعتبر هاتين المنظمتين ممثلتين مهنتين تقاسمهما المرجعيات الجوهرية نفسها المبنية على أساس معرفي وعملي مشترك. إن الحديث مع الناطقين باسم المهنة في الحالتين، وهم مسؤولو المنظمات المهنية التي تمثل المهنة عند الدولة، وكذا

الحديث مع بعض الأعضاء العاديين، وتفحص الصحافة المهنية، كل هذا كشف عن نزاع حول تعريف المهنة: من يسمح له أن يكون عضواً فيها؟ لمن يجب أن تفتح أبوابها؟ إن أهمية العدد تظهر كرهان أو كمؤشر يمكّن من مساءلة حالة السوق المهنية، وتسليط الضوء على النقاشات التي تهز المهنة.

في هذا السياق، سنعرض الجزأين الثاني والثالث من هذا المقال للقوانين المعتمدة في البلدين والتغييرات الناتجة من القوانين والتنظيمات الحديثة، وكذا حصيلة موجزة عن وضعية المهنة، وطروحات النقاشات حول المهنة كما وردت في البحث الميداني(٥).

ثانياً: لبنان: خبراء محاسبة أم مدققون؟

عرف لبنان في النصف الثاني من التسعينيات تسارعاً في الاصطلاحات؛ ففي السياق الذي تلا الحرب الأهلية وتميز بالانفتاح على الاستثمارات الخارجية، جاءت المصادقة على قانون ١٩٩٤، الذي تم بموجبه إنشاء نقابة خبراء المحاسبة. ونشب صراع قوي حول تعريف خبراء المحاسبة «الممارسين» وخبراء المحاسبة غير «الممارسين» أفضى إلى تقسيم داخل الوسط المهني، وهو تقسيم يحيلنا إلى رهان ذي بعدين سياسيين ويتعلق بإرادة وزارة المالية الوصية على المهنة، وكذلك القيام بالإصلاحات التي تقودها بخطى سريعة. هذه الرهانات المهنية وموازين القوى داخل المهنة وبين مختلف المجموعات وأنماط الممارسة، ترتدي أهمية قصوى.

وقد بيّن تأسيس جمعية المدققين الداخليين عام ٢٠٠٠ طبيعة الرهان على قيامها، وتلقي التحفظات على قيامها في ضوء هذه الرهانات.

١ ـ قانون ١٩٩٤ وإقامة النقابة

أعلن القانون الرقم (٣٦٤) بتاريخ ١ آب/أغسطس ١٩٩٤ ولادة نقابة خبراء المحاسبة اللبنانيين (OECL)، وتم تأليف لجنة تأسيسية كُلفت بالنظر في طلبات الانتساب. وأُعطي المرشحون مهلة زمنية مدتها سنة واحدة لتقديم طلبات الانتساب، وانعقدت أول جمعية عامة انتخابية في خريف ١٩٩٥.

حتى هذا التاريخ، لم تكن مزاولة مهنة المحاسب مقننة بالقدر الكافي؛ فقانون ١٩٥٣ أنشأ سجلاً لخبراء المحاسبة، ولجأ آخرون في الوقت نفسه إلى التسجيل لدى المحاكم. كما تنافست منظمتان مهنيتان أُقيمتا في أوائل الستينيات على تمثيلية المهنة؛ هذه المهنة التي افتقرت إلى تعريف موحد لدى المنظمتين معاً (Longuenesse, 2006)(٦).

(٥) استند البحث في تفحص للصحافة المهنية، أساساً، إلى نصوص قانونية وما يفوق ٦٠ مقابلة معمّقة مع أكثر من ٣٠ مهنياً لبنانياً في عام ٢٠٠١ و١٥ آخرين في عام ٢٠٠٧. وتمّ اللقاء ببعضهم مرتين أو ثلاث مرات، في فترات متباعدة نسبياً، وهو ما سمح بمتابعة التطور ليس فقط بالنسبة إلى وضعهم، بل أيضاً بالنسبة إلى تقييمهم للتغيرات المشهودة.

(٦) في عام ١٩٨٥، في أثناء الحرب الأهلية، تمّت المصادقة أول مرّة على قائمة الحسابات (Plan Comptable) المنسوخة عن النموذج الفرنسي.

أصبح التسجيل في النقابة إلزامياً للسماح بمزاولة المهنة، وتم تعريف خبير المحاسبة بكونه «خبير المحاسبة المجاز، هو كل شخص طبيعي يزاول باسمه أو لحساب شخص معنوي، وعلى مسؤوليته، مهنة تدقيق وتقييم الحسابات على اختلاف أنواعها، وأبداء الرأي حول صحة البيانات المالية (بند ٢ من قانون ٣٦٤)».

هكذا، تمّ الجمع بين وظائف خبير المحاسبة والمدقق حسب النهج البريطاني بدل نظيره الفرنسي(٧). والقانون يحدد الشهادات اللازمة وشروط إجراء التدريب. إن حاملي شهادة «محاسب معتمد» (Chartered Accountant) البريطانية أو الكندية، وكذا الحاصلين على شهادة المحاسبة القانونية (Certified Public Accountant) المعطاة من قبل الجمعيات المهنية المختصة، أو الحاصلين على شهادة الدراسات العليا في المحاسبة والمالية (Diplome d'études supreme countable et finance) (DESCF) المعطاة من قبل الدولة الفرنسية، والمخول لهم المزاولة داخل البلد حيث ظفروا بإحدى هذه الشهادات، يستفيدون من تقليص في مدة التدريب، ولا يخضعون لاختبار إلا في القانون اللبناني. وقد شُكلت بموجب القانون منظمة أُطلق عليها اسم «نقابة خبراء المحاسبة المجازين»، وقد أخذت على عاتقها المهمات التالية: حماية المهنة والعمل على تقدمها وازدهارها والمحافظة على كرامتها؛ تنمية روح التعاون والتعاضد بين أعضائها، ورعاية مصالحهم والدفاع عن حقوقهم المشروعة؛ القيام بالأبحاث العلمية والمساهمة فيها، وتحسين المبادىء والقواعد المحاسبية والفنية؛ إعداد واقتراح المبادىء المحاسبية وقواعد التدقيق والسلوك المهني حسب المستويات العالمية، بما فيها مقررات الاتحادات العربية والدولية التي تنتمي إليها النقابة؛ تأديب الأعضاء الخارجين على قانونها وعلى واجبات المهنة الأدبية؛ السعي إلى حل المنازعات التي تقع بين أعضائها (البند ٤).

تُعَدّ النقابة بعد هذا القانون السلطة المخوّلة تسليم الشهادة المهنية التي أصبحت شرط المزاولة وامتحان التدرج. ويحدد القانون الحقوق والواجبات، ويُلزم خبير المحاسبة بممارسة المهنة وتوقيع الوثائق باسمه الخاص، وبأن لا يزاول عملاً آخر، سواء في القطاع الخاص أو في القطاع العام. ويحق له إنجاز الدراسات وإعطاء الاستشارات، عدا الشركات التي يدقق حساباتها.

وجاء النظام الداخلي المعدل عام ١٩٩٨ للتعريف بالوضعية القانونية لـ «خبير المحاسبة غير الممارس» (الوارد في القانون دون تدقيق). ويرجح أن يكون موجهاً إلى أعضاء

(٧) خبير المحاسبة هنا هو مهني عام ذو نشاط يتوزع بين المساعدة لأجل تسوية حسابات شركة ما، والاستشارة الجبائية، والتصديق على الحسابات في إطار قانون الشركات والقانون الجبائي، إضافة، بالنسبة إلى البعض، إلى مراجعة الحسابات، أو التدقيق القانوني، في إطار القانون حول شركات الأموال (التي تلجأ إلى التوفير العام). تعهد هذه المهمة الأخيرة في فرنسا إلى مفوضي الحسابات المنتظمين داخل اللجان الإقليمية والوطنية لمدقّقي الحسابات. لا يوجد في العرف الأنغلوساكسوني تمييز بين خبير المحاسبة ومدقق الحسابات. في لبنان وفي غياب منظمات مهنية، ينظّم القانون شروط تعيين الخبراء لدى المحاكم أو مفوضي الرقابة، إلا أن إقامة النقابة عام ١٩٩٥ لم تجمع هؤلاء المهنيين في تنظيم واحد.

النقابة الذين تخلوا مؤقتاً عن نشاطهم المهني في القطاع الخاص (البند الثالث)، إلا أن الصيغة سمحت بانفتاحها واتساعها بتأويل يخدم حاملي الشهادات المهنية في المحاسبة، الذين يشتغلون داخل مؤسسات عمومية أو خاصة (بما في ذلك بعض الوظائف بوزارة المالية). فـ «خبراء المحاسبة غير الممارسين» الذين تمتعوا بحق التصويت وبممثل على مستوى المجلس الإداري في السنوات الأولى، فقدوا هذه الامتيازات في عام ١٩٩٨.

٢ ـ من هو خبير المحاسبة؟

لقد أفضى احتكار أعضاء النقابة حق الممارسة إلى إحداث ارتجاج في المجال داخل المشهد المهني؛ ففي عام ١٩٩٣، أشار آخر الإحصاءات المتوفرة لدى الجمعية السابقة للنقابة إلى وجود ٢٢٥ عضواً من الفئة «أ» (وهم مهنيون متفرغون في الأنشطة الحرة)، و١٣٥ عضواً من الفئة «ب» (أعضاء أجراء). وفي غياب معلومات عن عدد المسجلين في السجلات لدى وزارة التجارة أو لدى المحاكم، يستحيل تحديد عدد المهنيين المؤهلين لحمل صفة خبير المحاسبة والمهنيين الذين يزاولون عملهم في السوق فعلاً (تُسند مهام تدقيق الحسابات، كما عرفها قانون التجارة، إلى خبراء المحاسبة)[(٨)]. ومن المحتمل أن يكون العدد الفعلي قد ازداد بضع مئات إضافية. ولما كان في إمكان المهنيين المحترفين الاستناد إلى التجربة مدة من الزمن من أجل الالتحاق بالنقابة دون اجتياز الاختبار، استوجب على كل المحاسبين تفعيل هذا الحق دون تأخر، وإلا وجدوا أنفسهم مجبرين على الخضوع لامتحان عسير، فضلاً على تمضية فترة تدريب تستغرق أعواماً عدة لدى أحد الزملاء المسجلين في النقابة. وقد ساهمت هذه الدينامية الجديدة في ارتقاء عدد من صغار المحاسبين المزاولين على حسابهم لأعمال بسيطة نسبياً. وفي نهاية المطاف تم قبول ألف من المرشحين.

إن الكثير من خبراء المحاسبة القائمين، وأصحاب مكاتب المحاسبة الذين يحتلون مكانة مرموقة بين أوساط المهنة، يشجبون تساهل اللجنة المؤسسة للنقابة، ويعتبرون أن عدد «المهنيين الحقيقيين» لا يتعدى في الواقع، وفي الحالات كلها، ٥٠٠ فرد. يضاف إلى هذه المؤاخذة الأولى جدال حول مسألة قبول مهنيين أجراء؛ إذ يزعم البعض أن الأمر لا يعدو مجرد ضم موظفين من وزارة المالية إلى النقابة، وذلك بهدف زبائني. وقد تميزت المعركة حول رئاسة النقابة بحدتها، حيث اتهمت كل جهة نظيرتها بإدماج مناصريها بكثافة من أجل غرض انتخابي محض. لكن علاوة على جميع هذه الرهانات السياسية المحتملة، طرح الجدال حول شروط الانتساب وحول وضعية المحاسبين الأجراء فرضية وجود رهان مهني حقيقي.

لقد اندرج إقامة النقابة، بالفعل، في سياق إعادة البناء عقب الحرب الأهلية، وفي

(٨) يميّز القانون التجاري بين مفوضين للرقابة، أحدهما رئيسي والآخر ثانوي. وفي عام ١٩٨٣، كان لزاماً على الثاني أن يكون خبيراً بالمحاسبة ومسجَّلاً لدى المحاكم. ولم يذكر أي شيء في ما يخص الأول. في الواقع، لم أصادف أية حالة انعدم فيها التسجيل. ونشير هنا إلى أن مفوض الرقابة يصبح مراقباً للحسابات في التعديلات التي أضيفت إلى القانون عقب عام ١٩٨٣. (**القانون التجاري** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٣)، ص ١٢٤، ١٥٧ و١٦٣، النسخة الفرنسية).

إطار الإصلاحات الخاضعة لتعاليم المؤسسات المالية الدولية السائرة في اتجاه تحرير الأسواق والانفتاح على الاستثمارات الأجنبية. هذا كله يعطي أهمية كبرى لمراقبة حسابات الشركات، وانتظام مناهج المراقبة وفق المقاييس الدولية (IAS et IFRS)[٩]. وإذا أجاز التساؤل عن مدى إمكانية تطبيق المعايير الدولية داخل السياق اللبناني المتسم بهيمنة الشركات الصغرى، نلاحظ أن هذا الاختيار قد اعتبره المحاسبون اللبنانيون والأردنيون أمراً مسلّماً به، إلا في قضايا هامشية وتقنية صغيرة[١٠]. وتزامناً مع ذلك، يعرف قطاع البنوك والتأمينات دينامية مصحوبة بتطور في كفاءات مهنية جديدة في مجال إدارة الأعمال والتدقيق الداخلي، كما يشهد على ذلك تضاعف المقالات المنشورة في مجلة النقابة حول هذه المواضيع. وإذا اعتمدنا **الدليل السنوي لعام ٢٠٠٥**، سنجد أن أغلبية «خبراء المحاسبة غير الممارسين» هم مستخدمون في بنوك بدرجة أولى، وفي شركات خاصة مختلفة بدرجة ثانية. وعلى عكس ذلك، نجد أن نسبة قليلة من العاملين في مكاتب المحاسبة مسجلة في النقابة؛ ففي غالب الأحيان، وحدهم الشركاء هم من يسجل، لأن القانون يفرض ذلك عليهم، بينما يتكون العاملون على منهج المؤسسة داخل هذه المؤسسة نفسها، كما يتم إرسالهم للاستفادة من التدريب في الولايات المتحدة الأمريكية، وتشجيعهم على نيل شهادات أمريكية في هذا التخصص، لأن مرجعياتهم ليست في لبنان. وإذا اعتمدنا سجل النقابة، نجد أن هذه المكاتب لا تستقبل كذلك محاسبين متدربين إلا قليلاً[١١]. وإذا كان تأثير هذه المكاتب ملحوظاً في أثناء إقامة النقابة، فإن الأمور سارت على نحو جعلتها تفضل ممثلي المكاتب تدريجياً، نظراً إلى العداوة التي تولدها في الأوساط المهنية المتواضعة. وللمفارقة فإن الرد على الوجود المنبوذ للمهنيين الأجراء في البنوك ولموظفي وزارة المالية كان الانسحاب والتنصل من طرف الشركاء والعاملين في المكاتب المحاسباتية الكبرى. وإذ قضى تشكيل جمعية المدققين بعدها بإحياء هذا الجدال وتوضيح رهاناته.

٣ ـ جمعية المدققين الداخليين: رهان المراقبة

حينما كانت المهنة في طريقها إلى الاستقرار، قامت في عام ٢٠٠٠، وبصمت، «جمعية المدققين الداخليين»، حيث قررت مجموعة صغيرة من المهنيين مرت بمسار متشابه، وحصلت في العموم على شهادة CA «محاسب معتمد» أو CPA «الشهادة العمومية للمحاسب» من كندا أو من الولايات المتحدة الأمريكية كمدققين داخليين[١٢] في الشركات الكبرى، الانضمام إلى المعهد الدولي للتدقيق الداخلي (International Institute of Internal Auditors) (IIIA)[١٣] وإنشاء فرع على جناح السرعة سُجل كجمعية لبنانية. كان نجاح الجمعية سريعاً؛ إذ بلغ عدد

(٩) International Accounting Standardset International Financial Reporting Standards.

(١٠) على نقيض ما يجري في فرنسا، (Capron, 2005 and Chiapello, 2007).

(١١) يلاحظ راميرز أن المتدربين في فرنسا، الذين يهيئون شهادة خبير المحاسبة، يُستقبلون بترحاب في شركات ذات بنية متوسطة بدلاً من الشركات الكبرى (Ramirez, 2003: 76).

(١٢) انظر الهامش الرقم (٤) سابقاً.

(١٣) ورد في حوار للكاتبة مع أحد أعضاء المكتب، رئيس سابق للجمعية، ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧.

أعضائها في نهاية عام ٢٠٠٧ مئة وثلاثين عضواً. وللانخراط فيها، يكفي حيازة شهادة في إدارة الأعمال أو في المالية أو المحاسبة، والتمتع بعام واحد من التجربة كمدقق داخلي أو بشهادة مدقق الداخلي في إثر التفوق في امتحان تسهر عليه الجمعية تحت رعاية المعهد الدولي (IIIA). وكأجراء، لا يمكن لأعضاء الجمعية الجديدة مبدئياً أن ينتموا إلى النقابة، باستثناء الحاصلين على الشهادة (CPA) الذين يسجلون كخبراء في المحاسبة غير «ممارسين». لكن يتوجب عليهم اجتياز الامتحان. ورأينا هو أن الغموض يظل يشوب الوضعية القانونية لغير الممارسين. بيد أن التدقيق الداخلي جزء لا يتجزأ من مهام خبير المحاسبات الممارس الحر، ويمكن أن ينجز تبعاً لذلك من طرف مهني ممارس في إطار حر أو من طرف مهني أجير يتمتع داخل الشركة التي تشغله بوضعية قانونية تضمن له استقلالاً في الحكم، وهو أمر ضروري للقيام بمهامه.

ويمكن أن نفهم سبب تعبير الأمين العام للنقابة عن تحفظه حيال المنافسة التي يبديها المدقق الداخلي الأجير تجاه خبير المحاسبة الممارس. ويكمن الخطر في إمكانية تحول هذه الجمعية الجديدة يوماً ما إلى نقابة قائمة بذاتها تهدد الاحتكار الذي تحظى به نقابة خبراء المحاسبة اللبنانيين في سوق تدقيق الحسابات. لكن على عكس النظام الحالي للنقابة، دافع شريك أحد المكاتب الكبار عن تصور لتنظيم مهني مفتوح أمام كل مهني معني أو مهتم، دون الاقتصار على المهنيين الممارسين في إطار حر. ويستشهد في ذلك بالمعهد الأمريكي (American Institute of Certified Public Accountants) (AICPA) الذي كان عضواً فيه عندما كان يعمل لدى شركة «ديلويت» (Deloitte) في نيويورك. وأضاف الرجل كذلك أن إدماج المدققين الداخليين لا يمكن إلا أن يحفز النقابة ويثريها.

تسلط هذه التعليقات المتضاربة الضوء على تصورين اثنين لدور المنظمة المهنية، وهم تصوران يختلفان حسب الأولوية الممنوحة، إما لأهداف التكوين وإما لهاجس التشريع. كما أنها تذكّر بتحفظ الجمعيات البريطانية عن احتضان المهنيين الأجراء، وإذ كانت الممارسة في إطار حر (Independent Practice) هي أساس الهوية المهنية للمحاسبين، ووصف كيث ماك دونالد بـ «ركيزة ممارسة المحاسبة»، كشف مع ذلك عن توجه الجمعيات إلى ضم غير الممارسين والاهتمام بتكوين أعضائهم الكثيرين الذين يعملون في الصناعة والتجارة (Macdonald, 1995: 190 and 204). من جهتهما سجل ألكساندر كيرسوندر وبول ويلسون مسبقاً الطلب الملح للمحاسب المعتمد (Certified Accountant) من أجل تولي بعض مناصب المسؤولية داخل الشركات (Carr-Saunders et Wilson, 1964: 219). وحيث إن التكوين والاعتماد يقعان في قلب نشاط الجمعيات المهنية البريطانية، فإن عدداً من أعضائها الذين حصلوا على الاعتماد المهني وأثبتوه يظلون في عِداد المستفيدين من النشاط العلمي والمهني للجمعية حتى عندما يختارون العمل في الشركات.

٤ ـ عودة إلى مكامن الجدال

مع نهاية التسعينيات، أخذ الجدال حول الموقع الذي يحتله خبراء المحاسبة الأجراء (المعروفون بغير الممارسين) منحى سياسياً قوياً داخل النقابة اللبنانية. وبعد سنوات عدة،

تغير السياق العام، وأضحت الرهانات المهنية تتمظهر بشكل أكثر وضوحاً. وكمؤشر على التطور الذي عرفته حيثيات الجدال، أعرب الرئيس المنتخب عام ٢٠٠٧ عن رأي أكثر مرونة وانفتاحاً من سابقيه. وعند استحضاره الجدال القائم حول الموقع الذي يحتله «غير الممارسين»، أشار إلى كون المنظمات المهنية الكبرى تستقبل عامة المهنيين المستقلين والأجراء، وأكد أن التدقيق والمحاسبة متلازمان، ولا وجود لأحدهما دون الآخر، حيث إن حيازة المدقق شهادة المحاسبة شرط ضروري لمزاولة مهامه، وعليه أن يدافع عن نموذج، من الواضح أنه من أصل أمريكي، ينسجم مع ما سلف ذكره.

تجري الأمور اليوم، إذن، وكأن النقابة تترجح بين تصورين اثنين، **أحدهما** يقتصر بحدة على الممارسة في إطار حر لكن بحمائية أكبر لأعضائها و**ثانيهما** أكثر انفتاحاً بإدماجه فئة عليا من المحاسبين الأجراء بالاستناد إلى مؤهلاتهم المشتركة، على غرار المنظمات الأنغلوسكسونية. ويصب كل من هذين التصورين في مصالح خاصة، ويكشفان بالتالي عن موازين قوى مختلفة بين قطاعات مهنية يساير بعضها نسبياً تطور السوق أكثر أو أقل من البعض الآخر.

ثالثاً: الأردن: من مدققين إلى محاسبين قانونيين

في الأردن، شُكلت في عام ١٩٨٥ أول جمعية للمدققين[١٤] فرضت اجتياز امتحان من أجل التمكن من ممارسة المهنة. وحتى عام ٢٠٠٥، لم يكن فيها سوى ٤٠٠ عضو، أي أقل من عدد أعضاء النقابة اللبنانية بأربع مرات. ويمكن تفسير هذا الفارق بالاستناد إلى تعريف ضيق للمهنة، فضلاً على إلزامية الامتحان المعمول به في الأردن قبل عشر سنوات من اعتماده في لبنان[١٥].

إن ضعف عدد المنخرطين المقرون بصفة «جمعية»، وهو يؤشر على ضعف في الاستقلالية اتجاه إدارة الدولة، يثير في بعض الأحيان إحساساً بالإحباط والغيرة من مهن أخرى أكثر عدداً ومتوفرة على نقابة كفيلة بمراقبة شروط دخول أصحاب المهن، كالمهندسين والأطباء والصحافيين والمحامين (Longuenesse, 2007: 134-135). فبالرغم من أن عدد خبراء المحاسبة في لبنان بعيد كل البعد عن عدد المهندسين (٢٥٠٠٠ مهندس)، فإن صفة «نقابة» منحتهم من جهة أولى شرعية لم تكن لتتوفر لدى المنظمات السالفة، والتفاوت ليس بالحجم المهول، من جهة أخرى؛ إذ شكلت هذه الهشاشة الديمغرافية

(١٤) بالعبارة الإنكليزية جمعية المدققين الأردنيين Jordanian Association of Certified Public Accountant (JACPA)، وللإشارة، فعبارة (CPA) هي مرجعية أمريكية.

(١٥) للتذكير، أقيمت في لبنان عام ١٩٦٣ منظمتان مهنيتان هما، نقابة مكاتب المحاسبة، التي تحتضن جميع المحاسبين المستقلين بدون اشتراط للشهادة، وجمعية للمحاسبين أكثر تشدداً لأنها كانت مخصصة لحاملي شهادة المحاسب القانوني البريطاني، أو (CPA) الأمريكية أو شهادة خبير المحاسبة الفرنسية. إلّا أن كلتا المنظمتين لم تستطع احتكار دخول سوق الخدمات المحاسباتية. وفي عام ١٩٨٥ تمّت المصادقة على قائمة الحسابات (Longuenesse, 2006).

والمؤسساتية (القانونية) مصدراً للاحتجاج الذي يتمظهر دورياً في المطالبة أولاً بصفة شرعية معرّفة قانوناً، وثانياً بالانفتاح لاحتواء بعض الفئات من الأجراء. ففي السياق هذا يمكن فهم ردود الفعل التي تلت صدور قانون ٢٠٠٣.

١ ـ قانون ٢٠٠٣ وإصلاح المهنة

في ١٦ حزيران/يونيو ٢٠٠٣ نُشر في الجريدة الرسمية القانون المؤقت الرقم (٧٣)، الذي ينظم مهنة «المحاسبة القانونية». وقد حل هذا القانون محل قانون الرقم (٣٢) لعام ١٩٨٥، والذي كان يقنن مهنة مدقق الحسابات. يعرّف القانون الجديد مهنة مختلفة عن تلك التي حددها القانون السابق الملغى؛ فقد أضحت مهنة مدقق الحسابات جزءاً من مهنة تشمل مجالاً أرحب معرّف بتعبير أوسع هو «المحاسب القانوني»، أي ما يقابل التعبير الإنكليزي للجمعية «Certified Public Accountant»[(١٦)].

تضم المهنة الجديدة فرعين من التخصص، أحدهما للمحاسب والآخر للمدقق. ويشمل بذلك فئة الأجراء الذين لم يؤخذوا في عين الاعتبار سابقاً. ويفرض البند ٣٠ من القانون، الموجب لغرامات في حال خرقه، تعيين محاسب قانوني (كما يعرّفه القانون، وبالتالي أن يكون عضواً في الجمعية) في المناصب الرئيسية للمسؤولية داخل الشركة، وهي المناصب التي تستلزم القيام بأعمال المحاسبة.

تستلزم مزاولة مهنة المحاسب القانوني الحصول على رخصة المزاولة المسلّمة من «الهيئة العليا للمحاسبة»، والتسجيل في سجل المهنيين المزاولين تحت إشراف الجمعية. ويحدد القانون الشهادات اللازمة، ويفرض تدريباً لمدد تتفاوت بحسب مستوى الشهادة وطبعتها، ويوجب اجتياز امتحانات عدة في المحاسبة والقانون. وأصبح الحائزون شهادة CPA أو CA يخضعون للامتحان كما هو حال باقي حاملي الشهادات، عكس ما كان يوجبه قانون ١٩٨٥ من إعفاء في هذا الإطار.

فضلاً على توسيع تعريف المهنة، تجلت الإبداعات الرئيسية في خلق هيئة عليا للمحاسبة، وتوسيع صلاحيات الجمعية. وكانت هذه الأخيرة قد أُنشئت عام ١٩٨٥ بموجب نظام ملكي وليس بموجب قانون. ووضعت المهنة تحت مراقبة «مجلس المهنة» المرؤوس من طرف رئيس ديوان المحاسبة، المكلف بتسليم رخص المزاولة وتدبير السجل المهني، وهكذا، كانت للجمعية مهمة محدودة. أما وقد نظمت الآن بموجب قانون، أصبحت تتمتع باستقلالية كبيرة وتسهر على السجل المهني، إلا أنها ما تزال غير مؤهلة لتحديد شروط مزاولة المهنة وتنظيم امتحان، حيث يظل هذا الأمر شأن الهيئة العليا للمحاسبة. كما أصبح تعريف معايير المحاسبة والتدقيق من صلاحيات هذه الهيئة، عكس ما كان عليه الأمر سابقاً، حيث كانت الجمعية قد أخذت على عاتقها مسؤولية ذلك، ووعدت كذلك، ومنذ نشوئها، باستعمال المعايير الدولية.

---

(١٦) في الواقع، إن التسمية الإنكليزية للجمعية ورمزها (JACPA) لا يتغيّران.

حلت الهيئة العليا للمحاسبة محل مجلس المهنة[١٧] برئاسة وزير الصناعة والتجارة وبنيابة وزير المالية. ولديوان المحاسبة ممثل واحد فقط، خلافاً لما كان سابقاً، حيث كانت المزاوجة بين الرئاسة والنيابة في مجلس المهنة. وبصفة عامة، تكشف بنية هذا الجهاز عن إعادة التوازن لصالح ممثلي المجال الاقتصادي. ففي عام ٢٠٠٦ وبتأخر يصعب تأويله، نُشر مرسوم يفرض تجديد الرخصة كل سنة، ويلزم بمتابعة تكوين مستمر لعدد معيّن من الساعات، وبخضوع مكاتب المحاسبة لمراقبة الجودة، ممتثلة بذلك لتعاليم المنظمات المهنية الدولية ولنموذج المكاتب الكبرى للتدقيق.

٢ ـ رهان العدد

من بين التعديلات التي حملها قانون ٢٠٠٣ والمراسيم التي تلته، تبقى مسألة تعريف المهنة الأكثر إثارة لمعظم الانتقادات؛ فالتكوين المستمر والامتحان ومراقبة جودة مكاتب المحاسبة لقيت،عموماً، الترحاب والتثمين، ولم تثر جدلاً واضحاً. كذلك الشأن بالنسبة إلى حلول الهيئة محل مجلس المهنة، وهو ما يدفع إلى الاعتقاد بأن نتائج هذا التحول لم تُحدث وقعاً كبيراً.

إن الدور المتصاعد للجمعية وصبغته القانونية لقيا القبول والرضا. وقد أشاد الرئيس بالاعتراف بدورها كرئيس في لجان الامتحان والتأديب، ونوّه بإدراج لجان التفتيش. وأكد كذلك إلزامية الاختبار الذي امتد ليشمل كذلك حاملي الشهادات الأمريكية أو البريطانية، ومن كانوا يستفيدون من الإعفاء سابقاً.

ويعتبر الرئيس نفسه أن النشاط الأهم للجمعية هو التكوين، وتنظيم الامتحان بالدرجة الأولى، إلا أنه وجّه بعد صدور القانون الجديد مباشرة انتقاده إلى البند الذي يفرض تعيين مدقق داخلي في مناصب الإدارة المحاسباتية والمالية في الشركات. تستجمع النقطة الموالية جميع الانتقادات المشتركة، من بينها انتقاد عدم قابليتها للتطبيق، نظراً إلى قلة عدد المحاسبين القانونيين المسجلين في الجمعية، وكذلك إلى المدة الزمنية اللازمة لتكوينهم وتأهيلهم للاستجابة لحاجيات السوق.

يعتبر مدير شركة «إيرنيست ويونغ الأردن» أن مفهوم «المحاسب القانوني» بذاته لا يحمل أي معنى. كما يلاحظ البعض أنه كان من الأجدر أن يقام تكوين واختبار خاصين في هذا الإطار. ففي السياق المتسم بندرة الحاصلين على الشهادات المهنية المطلوبة والمقرون بارتفاع الطلب الصادر عن الأسواق الخليجية، كان من الضروري منح الشركات مدة أربع سنوات من أجل تطبيقه، ومنح المعنيين بالأمر الوقت الكافي للتكوين والاستعداد للامتحان ومباشرة التدريب، إلا أن أحد أرباب مكاتب المحاسبة المرموقة سجل منذ سنوات خلت أن الكثير من الشباب الذين وظفهم يتجهون بعد أن يكتسبوا الخبرة تحت رعايته نحو الاشتغال

(١٧) من الملاحظ أنه إذا وجد في لبنان، مجلس المهنة، يظهر أن هذا الأخير لا يؤدي إلا دوراً هامشياً لأن اسمه لا يرد في اللقاءات ولا في الوثائق الصادرة عن النقابة أو في مجلتها.

كمديرين ماليين في شركات كانت قد استفادت من خدمة التدقيق من طرف مكتبه[١٨]. فالمسارات المهنية المتنقلة بين مكاتب التدقيق والإدارة المالية للشركات لم تعد تشكل استثناء بين صفوف الأجيال الجديدة؛ إذ نجد هذه المجموعة في مجلس إدارة الجمعية لتمثيل الفئة الجديدة «للمحاسبين القانونيين» الأجراء. وبالتالي، فإن التعريف الجديد بعيداً عن أن يكون تعسفياً أو انتهازياً، يظهر أنه قائم على تطور حقيقي للحرف وللمسار المهني. وأخيراً يتضح دون شك أن القانون الجديد هو ثمرة لتوافق بين قوتي ضغط مختلفتين أو متضاربتين: **إحداهما** تؤيد التوسع العددي الذي من شأنه أن يعطي الجمعية ثقلاً أكبر، و**ثانيتهما** تعبر عن رغبة في تنمية مهمة التكوين من أجل الرقي بالمهنة إلى مستوى المعايير الدولية، وجعل المهنيين الأردنيين أكثر تنافسية في سوق تشهد انفتاحاً مستمراً. ونسجل هنا الفرق بين الحالة الأردنية والحالة اللبنانية: فبسبب عشر سنوات من التفاوت، وتعريف للمهنة متمركز مبدئياً حول التدقيق، أضحى عدد الأعضاء ضعيفاً ولا يمكن أن ينمو إلا ببطء شديد. ويمكن أن يكمن السبب كذلك في التمثيلية المفرطة للمكاتب المرموقة التي تضم مستخدمين مساعدين نادراً ما يكونون أعضاء في الجمعية. وأخيراً نجد أن عدداً من المهنيين العاملين لدى شركتين أو ثلاث شركات عربية هم أيضاً أعضاء في المجمع العربي للمحاسبين القانونيين *Arab Society of Certified Accountants (ASCA)* (Longuenesse, 2002).

٣ ـ المحاسبون المأجورون بين الوضعية القانونية والكفاءة

على العكس ممّا ذكرناه سلفاً، يرى البعض أن شروط الانضمام إلى الجمعية أكثر صرامة، وهي التي يفترض أن تتسع لتشمل مجموع حاملي شهادات المحاسبة في البلد، سواء أكانوا مدققين أم محاسبين، موظفين أم مستقلين، في القطاع العام، كما في القطاع الخاص؛ فرئيس الجمعية (م. ب) خلال ثلاثة انتدابات، من عام ١٩٩٩ إلى عام ٢٠٠٥، ذكر أن من غير الطبيعي أن تتضمن الجمعية ٥٠٠ عضو فقط، في حين أن هناك حوالى ١٠٠ ألف حامل لدبلوم المحاسبة، وهم يشتغلون في البلد. في الحقيقة، يرد أحد زملائه، من جهة، بالقول إنه ليس هناك أكثر من ٣٠ ألف محاسب يتوفرون على شهادات جامعية، وإن الفرق، من جهة أخرى، بين المحاسب الشرعي والمحاسب البسيط، حتى بكفاءة عالية، هو أن للأول أيضاً كفاءة في مادة القانون التجاري، الضريبي، البنكي، الخ.

كانت جمعية المحاسبين المأجورين قد نشأت في عام ١٩٩٦ على يد أحد موظفي الضرائب، من أجل «إصلاح اللاعدالة التي يعانيها المحاسبون». وهي تريد أن تمس «أربعين ألف محاسب» في البلد، يشتغلون في ثلاثة مجالات أساسية: إدارة الضرائب، الشركات، ومكاتب الاستشارات الضريبية. ولكن، بعد أن أحصت في بدايتها ألف عضو، لم يبق منهم اليوم سوى ١٠٠ عضو ممن يدفعون ثمن الاشتراك. ولهذا ينتفض البعض داعياً إلى تكوين «نقابة» على أساس قانوني يجعل من الانتساب فعلاً إجبارياً ــ قد تضم المديرين الماليين الذين ينص القانون الجديد على ارتباطهم بجمعيات المدققين.

---

(١٨) ورد هذا في حوار للباحثة مع مدير شركة Arab Professionals (١٠ أيار/مايو ٢٠٠٢).

وقد أظهرت قضية التمييز بين مختلف أصناف المحاسبين مواقف متباينة، وهي تتباين أكثر من خلال الموقع المهني للذي يتحدث.

٤ ـ بين المحاسبة والتدقيق: أية مهنة؟

المهنة الأردنية خاضعة إذن لضغط الاختيار بين ثلاثة مفاهيم: **أولها** مبني على قاعدة معرفية ودبلوم تقني، بعيداً عن أي مضمون قانوني، كيفما كان وضع ومحتوى ممارسة مهنية مبنية على هذه المعرفة، **ثانيها**، في المقابل، يكون محدداً بالتدقيق الحسابي وممارسة مستقلة، وفقاً لنموذج بريطاني نخبوي، ولكنه ليبرالي بالتحديد (وهو المفهوم المؤيد من قبل الرئيس الحالي)، والذي يسمح، إلى جانب الممارسة الفردية، بالعمل ضمن شركات مهنية كشريك. أما **ثالثها** فيشمل بعض مهن الشركات، التي تتقاسم مع المدققين أهلية CPA، ويأخذ في عين الاعتبار تداول هذه المهن بين العمل في مكاتب التدقيق والعمل في الشركات.

ينبع القانون الجديد أصلاً من المفهوم الثالث، ولكن تبقى مقاومة المتشبثين بالنموذج الليبرالي التقليدي قوية، في حين إن المطالبة بقانون لجميع حاملي الشهادات تستند إلى أحوال سابقة كثيرة، وقد ترجع إلى تصور رمزي للدبلوم، مفصول عن حقائق السوق، ومساعد على تضخم الوظيفة العمومية واقتصاد الريع. ولهذا لن نجده في لبنان[١٩]، بل ساد في مصر خلال عامي ١٩٧٠ و١٩٨٠ (Longuenesse, 2009).

رابعاً: الاقتصاد السياسي للمهنة: بين الرهان المهني ورهان المجتمع

وراء السياقات المختلفة، في لبنان كما في الأردن، تواجه المهنة اليوم السؤالين ذاتهما: موقع المأجورين (يقال غير ممارسين) ومهمة التنظيم المهني. هذان المظهران يمكن أن نعتبرهما متعلقين بعضهما ببعض: إذا كانت المهمة الأولى مهمة تكوينية، فإنها تعني جميع المهنيين في مجال المحاسبة والمالية، في الشركة وخارجها، وإذا كانت الأولوية على العكس من ذلك، أي أولوية التنظيم لدخول سوق الخدمات، فمن الضرورة إذن أن تتحدد الشروط بدقة أولاً.

نحن أمام عدة نماذج قائمة: مهنة حرة تدافع عن مجال مهني واحتكار لبعض المهام («على مجال حكم قضائي (Jurisdication)» حسب أندريه أبوت (Andrew Abbott))، أو مهنة عالمة، منشغلة بدعم مشروعيتها وموقعها السيادي على سوق المهنة، عبر معرفة متخصصة من مستوى عال، معترف بها وشرعية؛ ونموذج نقابوي (Corporatiste) لسوق عمل مغلق، أو نموذج لسوق منافسة مفتوحة، يضمن هيمنة شريحة مهنية معولمة، في مرحلة تحولات مرتبطة بالعولمة المالية.

---

(١٩) على عكس لبنان، حيث تكثر بشدة المكاتب الفردية الصغيرة جداً.

إن الرهان في الحالة الأولى هو حماية جماعة سوسيو ـ مهنية، وخاصة في جانبها الجزئي والهش، حماية عبر إغلاق باب الدخول إلى سوق. وهو في الحالة الثانية المعارف والمعايير الموعودة والمنتشرة، والنماذج الاقتصادية التي تؤطرها.

أما قضية حدود الجماعة، فتُطرح على شكل صيغ متعارضة: إنه جوهري في الحالة الأولى، لأنه شرط للحصول إلى الموارد ومستوى الخدمات المتاحة، وأقل أهمية في الحالة الثانية: الرهان إذن هو من طبيعة رمزية أكثر من كونه رهاناً اقتصادياً ـ ولكن على الأقل لها تبعات من وجهة نظر التوازنات الداخلية وعلاقات السلطة داخل الجماعة المهنية.

المدققون (Auditors) في الأردن، خبراء المحاسبة (Expert-compable) في لبنان. يكشف الاسم في المستوى الأول عن التأثير البريطاني من جانب، والتأثير الفرنسي من جانب آخر. وفي كلتا الحالتين، وبعيداً عن الاختلافات الثقافية المهنية، يبقى النموذج العملي المهيمن والبارز هو النموذج المهني المستقل (الممارس). خلال تغيير الاسم تقترب المهنة في الأردن من المهنة اللبنانية. أما النقاش حول مكانة المأجورين، فيشير أيضاً إلى التحدي والتحول المشترك، إلا أن صيغ السؤال ليست متماثلة من ناحية: مكانة المأجورين، والمعادلة مع «غير الممارسين». وقد تم في لبنان ابتداء من عام ١٩٩٥ إدماج مديري المالية في شركات إلى جمعية أردنية في عام ٢٠٠٣. يعاد إلى سياقات ورهانات في أول وهلة مختلفة: من جانب، مراقبة وزارة المالية، ومن جانب آخر، إعادة تحديد المهنة بإعطاء الأهمية للكفاءة أكثر من القانون، والتمكن من توسيع القاعدة. في كلتا الحالتين، السياق هو لفئتين مهنيتين حديثتين هما فئة المهنيين الموجودين في مكاتب التدقيق من جهة، وفئة مديري المالية والمدققين الداخلين من جهة أخرى.

يبدو إذن أن من الممكن الحديث بالنسبة إلى البلدين عن التوتر نفسه بين نموذج مهني لممارسة مستقلة، وصفه راميرز بكلمة (Notable)، ونموذج لممارسة في ظل تنظيمات كبيرة، تتضمن مأجورين في شركة تجارية. هذا النموذج الثاني يمتاز بتخصص متزايد، وبتقسيم كبير للعمل، والعمل في مجموعات، وبتمفصل محدود للمهام المساعدة في إدارة الأعمال (Governance) («الحوكمة»)، بما في ذلك التدقيق الداخلي ـ حيث عرف تطوراً سريعاً ـ والاستشارة بشأن التدقيق الخارجي. إنه أكثر من نموذجي مهني، في المعنى الذي يعطيه راميرز لمفهوم النموذج، يتعلق الأمر هنا بتطور مفهوم للمهنة يعطي الأسبقية للأهلية على الوضعية.

وقد مكّنت مقابلة هاتين الحالتين بوضوح من تقييم أهمية السياق، بينما أدى الإرث الثقافي دوراً معاكساً. في لبنان، تضم نقابة المحاسبة عدداً كبيراً من الأعضاء، وخاصة من المهنيين المستقلين الصغار، الذين تمكنوا من الفلتان من امتحان القبول عندما أُنشئت النقابة، وتم الاكتفاء بالنظر إلى خبرتهم الممتدة، وذلك لمرحلة انتقالية، ولكن أيضاً لأن الخدمة المحاسباتية كانت تعرف بشكل واسع مقارنة بمثيلتها في الأردن، حيث يتعلق الأمر قبل كل شيء بالتدقيق. ومن جانب آخر، فإن وضعية المأجورين تعرف بشكل مبسط بـ «غير ممارسين». وإذا كانت النصوص توحي بأن هذا النظام هو خاص بالممارسين المستقلين الذين

اختاروا تغيير أنشطتهم وحالتهم المهنية، والبقاء ضمن النقابة، كموقع احتياطي، فإن تأويلاً موسعاً يسمح للمهنيين المأجورين في الشركات الخاصة أو الإدارات العامة بأن نستشف مفهوماً لمهنة أكثر قرباً من التقليد الأنغلو سكسوني، كما يدعي البعض. ولكن لم يكن قط أكثر من إمكانية، بعيداً عن الإكراه المفروض من قِبل القانون الأردني على فئة من المأجورين.

أما في الأردن، فإن الرهان على العدد يختلف عن الوضع اللبناني، مادام التأثير البريطاني، بل الأمريكي أيضاً، يدفع بطريقة ضمنية في اتجاه الانفتاح على بعض الوظائف المؤثرة في الشركات. ومن خلال إلزامية الانتماء إلى الجمعية من أجل المزاولة، واجتياز فحص الدخول، بدءاً من عام ١٩٨٥، وتحديد المهنة مركّز حول التدقيق والممارسة الحرة، فإن عدد أعضاء الجمعية خلال عام ٢٠٠٧ لم يتعد ٥٠٠ عضو. إن قرار توسيع الجمعية إلى مهنيين مأجورين بمواصفات مماثلة ناتج من تحفيز ضمني لتوسيع قاعدة المهنة، إلا أن الطبيعة الإلزامية لهذا التوسيع، بعيداً عن التقليد الأنغلو سكسوني، يفسد المرجعيات ويجعل النقاش أكثر غموضاً.

في الحالتين، نلاحظ مقاومة ونسمع انتقادات، على أساس حجج مماثلة، بالرغم من الاختلافات. إن الذين يدافعون عن نموذج المهنة المحدد بالممارسة الحرة، يتعارضون مع الذين يتشبثون بمفهوم أكثر انفتاحاً؛ مفهوم مبني أولاً على معرفة وكفاءة مشتركة، ينحدر الأوائل من مكاتب وسطى، وورثة ممارسة تقليدية حرة، وهم موجهون نحو سوق وطنية لشركات صغرى ومتوسطة. ويمارس أفراد الفئة الثانية عملهم في مكاتب كبيرة، وبشكل ملائم للتطور يرى مسارات مهنية من نوع جديد، حيث الانتقال من مكاتب التدقيق والشركات يصبح أمراً عادياً. ومن وجهة نظر هذه، تواجه المهنتان التحدي ذاته والصعوبة ذاتها. لكن تضاف إلى هذه الصعوبة صعوبات أخرى ناجمة عن خصائص وطنية تكمن في وجود الجمعيات القريبة المختلفة، وتكشف عن تخوفات وأحقاد المجموعات المهنية في كل بلد؛ إذ إن تحديد من ينتمي إلى المهنة يعني في الوقت نفسه تحديد من هو خارجها.

هنا تكمن أهمية المقارنة، التي بينت بجلاء الصفة الوطنية لتطورات تحددت من عوامل وإكراهات تتجاوز حدود الوطن (Giraud, 2005). وعلى مستوى آخر، هذا التركيز على منطقة المشرق العربي، التي درست قليلاً من قبل علم اجتماع المهن، قد بيّن بجلاء أهمية الوضع القانوني (Statut) في تحديد المهنة، وتمفصلها الضيق مع مهمة الجمعية المهنية. كما أننا نجد التعارض بين النموذج الليبرالي للسوق المفتوحة والنموذج النقابوي (Corporatiste) للسوق المغلقة، وهو التعارض الذي لحظناه سابقاً في أوروبا وأمريكا الشمالية □

المراجـع

Abbott, Andrew (1988). *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert labor*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Abbott, Andrew (2003). «Ecologies Liées.» dans: Pierre-Michel Menger (ed). *Les Professions et leurs sociologies*. Paris: Editions de la MSH.

Barbier, Jean Claude and Marie-Thérèse Letablier (dir.) (2005). *Politiques sociales: Enjeux méthodologiques et épistémologiques des comparaisons internationales*. Bruxelles: PIE Peter Lang.

Capron, Michel (ed.) (2005). *Les Normes comptables internationales: Instrument du capitalisme financier*. Paris: La Découverte.

Carr-Saunders, A. M. and P. A. Wilson (1964). *The Professions*. Oxford: Oxford University Press.

Chiapello, Eve (2007). «Une Privatisation inedited de la norme: Le cas de la politique comptable européenne.» *Sociologie du Travail*: vol. 49, no. 1. pp. 46-64.

Giraud, Olivier (2005). «Nation et globalisation, Mécanismes de constitution des espaces politiques pertinents et comparaisons internationals.» in: Barbier, Jean-Claude et Marie-Thérèse Letablier, *Politiques sociales*. Bruxelles: PIE Peter Lang.

Lallement, Michel and Jan Spurk (eds.) (2003). *Stratégies de la comparaison internationale*. Paris: CNRS Editions.

Leca, Jean (1991). «La Méthode comparative appliquée au monde arabe.» dans: Jean Claude Vatin [et al.] (eds.). *Etudes politiques du monde arabe*. Le Caire: CEDEJ. (Dossiers du CEDEJ) pp. 41-43.

Longuenesse, Elizabeth (2002). *Une Profession dans la mondialisation*. Beyrouth: Documents du Cermoc.

Longuenesse, Elizabeth (2006). «Accountants and Economic Gouvernance in a Dependent Country, Conflieting legaciers and New Professional Issues in Lebanon.» *Society and Business Review*: vol. 1, no. 2. pp. 106-121.

Longuenesse, Elizabeth (2007). *Professions et société au Proche-Orient*. Rennes: PUR.

Longuenesse, Elizabeth (2009). «L'Histoire des comptabes égyptiens: Les avatars d'un groupe professionnel.» dans: Didier Demaziére et Charles Gadéa (eds.). *Sociologie des groupes professionnels. Acquis récents et nouveaux défis*. Paris: La Découverte.

MacDonald, Keith (1995). *The Sociology of Professions*. London: Sage Publication.

Ramirez, Carlos (2003). «Du Commissariat aux comptes à l'audit: Les Big 4 et la profession comptable depuis 1970.» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*: nos. 146-147. pp. 62-79.

Ramirez, Carlos (2005). «Contribution à la théorie des modèles professionnels: Le cas des comptables libéraux en France et au Royaume-Uni.» (Thèse de sociologie, EHESS, Paris).

Walker, Stephen and Ken Shackleton (1995). «Corporatism and Structural Change in the British Accountancy Profession, 1930-1957.» *Accounting, Organizations and Society*: vol. 20, no. 6. pp. 467-503.

السوسيولوجيا والمجتمع لدى ألان تورين وبيير بورديو

عصام العدوني(*)

كاتب من المغرب.

مقدمة

اعتاد بعض علماء الاجتماع إقامة تعارض بين الكتّاب؛ فماركس يُطرح في مقابل دوركايم وبارسونز، وفيبر مقابل ماركس، وليس بعيداً عنا بورديو مقابل تورين، وبودون مقابل بورديو، وتورين مقابل كروزيي... إلخ. ولقد رسّخ تاريخ السوسيولوجيا في أذهاننا التعارض والتنازع بين النظريات والمناهج، ولم يترك إلا مجالاً هامشياً للالتقاء والتكامل، دون أدنى تمحيص وترو، مع العلم بأن في الامكان إنتاج السوسيولوجيا كعلم يقوم على حد أدنى من المعارف المتفق عليها والمقبولة من طرف الجميع.

يقول بورديو «يحلو لبعض علماء الاجتماع أن يجتروا باستمرار فكرة التضاد الشائعة التي تعاكس ماركس بفيبر، ونراهم يعارضون بين المادية والماركسية و«الروحانية الفيبرية» أو «المثالية الفيبرية» وهذا خطأ شاسع، ذلك أن فيبر كان رائداً لما يمكن أن ندعوه «الماركسية الرمزية» (صالح، ١٩٨٥ ــ ١٩٨٦). بل أكثر من ذلك، يبدو أن «حدود كل واحد من هؤلاء المنظرين الثلاثة، تجد عند الآخرين حلولها» (ضومينيك، ١٩٩٨: ٢٧ ــ ٣٠). لكن عادة لا يتم الانتباه إلى ذلك.

لكن، ألا تمثل هذه الملاحظة التي وقف عليها بورديو قدر السوسيولوجيا منذ نشأتها إلى اليوم؟ ألا تنطبق على المتن البورديوي في علاقته بالمتون الأخرى؟ فهل استطاعت سوسيولوجياه تخطي هذه الحتمية؟ أم بالعكس كانت تأكيداً لها؟ هل تقف سوسيولوجيا إعادة الإنتاج في مواجهة الحركات الاجتماعية؟ هل الهابتوس يعارض الإبداعية المميزة للفعل الاجتماعي؟

هذا ما سنحاول إبرازه في هذه الورقة من خلال عرض تصور تورين وبورديو للسوسيولوجيا لكشف نقط الاختلاف والاتفاق بينهما. لكن قبل ذلك، نرى من الضروري استحضار السياق الفكري والاجتماعي العام الذي كان وراء إنتاجاتهما، وكان قد ساهم في منح سوسيولوجياهما وضعيتها الإبستمولوجية الراهنة.

(*) البريد الإلكتروني: issam.addouni@gmail.com.

أولاً: في الوضع الفكري والاجتماعي العام

إن أول ما يشد الانتباه هو ارتباط السوسيولوجيا بالحداثة تاريخياً ومعرفياً، لدرجة أن الحديث عن الطرف الأول يليه الحديث عن الطرف الثاني حكماً، خاصة حينما لا تكون الحداثة مجرد أفكار فلسفية ودعاوى أيديولوجية وإنما تصبح قواعد ومؤسسات وتنظيمات وعلاقات اجتماعية. ألا يقال إن السوسيولوجيا هي بنت الحداثة؟ فمن بين العلوم الاجتماعية تعتبر الأكثر ارتباطاً بالحداثة، سواء في بعدها المعرفي ـ الإبستمولوجي أو الاجتماعي، الاقتصادي، السياسي (اعتماد العقل والعلم، طرق تنظيم المجتمع والإنتاج، العلاقات بين الجماعات، تدبير الخلافات وتنظيم أشكال السلط... إلخ). لكن بقدر ما خدم هذا الترابط مشروع السوسيولوجيا، كنظام معرفي للتحرر من التقليد والدين وكل مبدأ غير اجتماعي في تفسير المجتمع، فإنه شكّل حملاً ثقيلاً عليها استوجب التحكم في منطلقاته ومسلماته ونتائجه بشكل لا يؤدي إلى نكوص مشروع الحداثة ذاته، وتراجع القيمة النقدية للسوسيولوجيا في آن واحد. إن هذا الإشكال كان وما زال يشكل إحدى أهم قضايا ورهانات السوسيولوجيا إلى يومنا.

لقد عكست السوسيولوجيا منذ القرن ١٨ أهم مضامين الحداثة وتجلياتها؛ فقد اعتبر أوغست كونت المجتمع الحديث ذا طبيعة «وضعية» ويسوده العلم والعقل وقوانين التطور التاريخي؛ أما إميل دوركايم، فقد بحث في عناصر الاستقرار والتوزان الضرورية لاستمرار الحياة الاجتماعية، التي أصبح التغير والتعقد والتخصص والفردنة من أبرز سماتها، واعتبر التضامن العضوي أساس الحداثة والتقدم. ودافع فرناند تونيز عن «المجتمع» ضد «الجماعة»، التي تتصف بغياب التعقيد، وضعف التخصص، وضعف تقسيم العمل الاجتماعي، وهيمنة علاقات التآزر والتضامن الأولية القائمة على الانتماء للمجموعة الأولية والتحالفات القرابية والعشائرية. أما ماكس فيبر، فقد ربط بين الحداثة والعلم والعقلنة، هذا الكل يؤدي في نظره إلى فك سحر أو جاذبية العالم (Désenchantement)، أي الفصل بين المقدس والمدنس في جميع مناحي، الحياة والقضاء على المشروعيات التقليدية بفضل العمل العميق الذي تقوم به المنظومة الرأسمالية والتنظيم البيروقراطي الحديث.

ولقد بشرت السوسيولوجيا بإنجازات العقل العملي، وسيطرته على الطبيعة وتحويلها لخدمة النظام والعقلنة، كما ادعت تحرير المجتمع من التقاليد والأوهام والمعتقدات الدينية، التي تمارس عليه الحجر والوصاية، لكنها تجاهلت في المقابل آثار وحدود هذه الاندفاعة القصوى للعقلانية، التي ترتبت عنها زعزعت الثقة في مشروع الحداثة ذاته وارتداده في كثير من الأحيان إلى دعاوى أيديولوجية محافظة تقلص مجال الحرية والفعل الإنساني الواعي.

وقد شهدت أوروبا سجالات ومواجهات فكرية حادة بين مبشر بإنجازات السوسيولوجيا والحداثة معاً، ومتحفظ على مقدماتهما الفلسفية، ومشكك في نتائجهما السياسية، خاصة في فترة ما بين الحربين العالميتين التي عرّت الكثير من القناعات، وأزاحت الستار عن الأوهام الكبرى لمشروع الحداثة، وكشفت عن مناطق الشك وأماكن الظل والفوضى التي لم تصلها وعودها وقوانينها وانتظاماتها (الغيتوات، أحياء الصفيح، العمال والمهاجرون، الطلبة، اختزال

الديمقراطية في حكم النخب المسيطرة على الاقتصاد والمال والدعاية...). وقد ساهمت أحداث أيار/مايو ١٩٦٨ التي شهدتها فرنسا وبعض البلدان الغربية في تعرية الواقع البئيس الذي انتهت إليه المجتمعات الصناعية المفعمة بأيديولوجيا التقدم والنمو، ومعها السوسيولوجيا باعتبارها الخطاب الذي واكب التصنيع والتحضر والتنمية تحليلاً وتنظيراً وتبشيراً، معلنة دخول فاعلين جدد إلى حقل الصراع المجتمعي هم من الشباب والنساء والحركات البيئية والمناهضة للسلاح النووي، أُطلق عليهم لفظ «الحركات الاجتماعية الجديدة».

وفي فرنسا، دفعت الأحداث التي عرفتها الفترة الممتدة بين الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي الى القيام بمراجعات فكرية كبرى، حيث ستتراجع أفكار وتحل أخرى محلها؛ « فالوجودية لم تعد مرجعاً ضرورياً. أصبحت البنيوية موضة أيديولوجية وما ينعته البعض بالماركسية الجديدة أصبح يبدو كمدرسة حقيقية» (Copans, 1976: 137-158)، بعد أن تحررت من أسر الشيوعية العسكرية بكل فظائعها (الغولاغ، عبادة الزعيم، المركزية الحزبية...). إن تراجع وزن ألتوسير وتأثيره في الساحة الفرنسية، وهو المعروف بنزعتة المضادة للإنسانية التي حولت الإنسان إلى مجرد لعبة بسيطة تتحكم فيها البنى المادية والأيديولوجية، قابلهما انفتاح حقيقي على الواقع الحي بجميع تلاوينه، وعلى الممارسة الفعلية للأفراد بشكل أعاد الاعتبار إلى المعيش والتجربة الفردية والذاتية. وفي السبعينيات بدأ إغراء البنيوية هو الآخر يتراجع، خاصة بعد أحداث ١٩٦٨ التي كشفت عن النزعة اللاسياسية الطاغية عليها؛ إذ إن التفكير في المجتمع «كتفاعل لبنى جمعية لا واعية سيقود إلى التحول عن المشكلات السياسية والقضايا التي ناقشها الماركسيون والوجوديون»، كما عرفت الماركسية انتقادات من طرف فلاسفة كبار، كجيل دولوز وأنتروبولوجيين مرموقين، مثل بيير كلاستر، وسوسيولوجيين جدد.

وقد تشربت نظريات تورين وبورديو بهذا المناخ الفكري، وعايشت هذه الصراعات المذهبية، وسعت في الوقت نفسه إلى تجاوزها؛ فبورديو سيسعى الى ذلك من خلال «التأرجح المحسوب بين مصالح البنيوية ومصالح الماركسية: أنساق التمثل/لا مساواة اجتماعية وثقافية، المنزل القبائلي/الطبقة العاملة، الأعمال الفنية/الأماكن المشتركة للأيديولوجيا المهيمنة» (Copans, 1976)، وتورين سيستكشف مواضيع جديدة للصراعات الطبقية، وأهدافاً غير تلك التي بشر بها ماركس... ودون أن يسجنا نفسيهما كلياً في قوالب محددة، سيسعى كل واحد إلى أن يؤسس فكراً نقدياً مستقلاً.

ثانياً: سوسيولوجيا الفعل عند ألان تورين

لقد انتهت السوسيولوجيا إلى تدمير الفاعل والفرد في مقابل تمجيد النسق أو المنظومة والنظام الاجتماعي، كما أفرطت في سجن الفرد داخل فضاء الوظيفة أو السيطرة. وبلغت هذه النزعة أوجها في الولايات المتحدة الأمريكية منذ الخمسينيات من القرن الماضي، وترجمتها أعمال تالكوت بارسونز في السوسيولوجيا، كما ترجمتها أعمال رالف لانتون ومالينوفسكي في الأنتروبولوجيا، مركزة على مفاهيم نسقية وظيفية من قبيل الدور،

والتكيف الاجتماعي، والشخصية القاعدية، والتنشئة الاجتماعية ... إلخ. وستنتهي إلى إقبار الفعل والفاعل. إن «التبخيس من قيمة الفاعل الاجتماعي جعل هدف العلوم الاجتماعية هو دراسة المؤسسات وتعريف المؤسسات على أنها التنظيم المعياري لأحد ميادين الحياة الاجتماعية من أجل أن تؤدي وظيفة في الحفاظ على استمرارية المجتمع برمته وفي الحفاظ على تكيفه». وهكذا، فإنها استنجدت بمبدأ فوق المجتمع لتفسير الحياة الاجتماعية (التطور الموضوعي، الضرورة التاريخية، التقدم...) (تورين، ١٩٨٧: ٦٠).

هذا في حين أن السوسيولوجيا النقدية، وإن ساهمت في إزالة القناع عن حقيقة المعايير والأدوار والنماذج الثقافية بإرجاعها إلى حقيقتها المتمثلة في كونها علاقات سلطان وسيطرة...، فإن أسلحتها النقدية، وخاصة في تجلياتها الأكثر مغالاة، سرعان ما سترتد ضدها؛ فمن جهة أولى، «عندما ستعمل على إلغاء علاقات السلطة التي تريد أن تكشفها تحت تأثير سيطرة مطلقة؛ وعندما سترجع إلى تمثل «وظيفي» للمجتمع بأن تطلق فقط لفظ سيطرة على ما كان يطلق عليه وصف وظيفة، وسلطة على ما كان يوصف بكونه مؤسسة» (Touraine, 1993: 58)؛ ومن جهة ثانية عندما ستفصل بين النسق والفاعل لدرجة إلغاء هذا الأخير، وجعله تحت رحمة آليات الهيمنة وإعادة الإنتاج. بينما تغامر السوسيولوجيا التفاعلية والفردانية بتمجيد الفاعل، وبتضخيم إمكانيات الفعل الاستراتيجي العقلاني الحسابي إلى الحد الذي يؤدي إلى فصله عن انتمائه داخل النسق الاجتماعي.

لذلك وجب التخلص من السوسيولوجيا الكلاسيكية التي تقيم المجتمع على خلفية النظام والنسق والوحدة والتكامل، والتخلي عن الماركسية التي تذيب الفاعل في مسلسل تعاقب أنماط الإنتاج المحددة تاريخياً، وتجاهل الفردانية التي تعتبر المجتمع نتاجاً للأعمال الفردية.

إن مجهود تورين النظري سينكب على تجاوز هذه الوضعية بإعادة الاعتبار إلى الترابط الحيوي بين النسق والفاعل عبر مقولة نسق الفعل، فـ «المهم هو أن يتم استبدال الفصل المتزايد بين الفاعل والنسق بالارتباط المتبادل بينهما، وهذا ما تسمح به فكرة نسق الفعل» (Touraine, 1997: 30)، وذلك من خلال الملاحظة الدقيقة والتتبع المباشر لفضاءات الانتظام المجتمعي الأكثر حيوية واستراتيجية، ووصف إمكانات انبثاق الفاعل ومجالات الفعل داخل المنظمات الاجتماعية الحديثة. إذن سيتجه تفكيره صوب الديناميات الاجتماعية التي تعتمل في عمق المجتمعات الغربية، وخاصة في عناصرها الأكثر استراتيجية، كالاستثمار والمعرفة والثقافة، مركزاً على تفسير الصراعات والمجابهات التي تنتج من ادعاءات ورغبات تملك أو إدارة هذه العناصر وتوجيهها. فمن دراسة علاقات الشغل داخل معامل شركة رينو، إلى حركة أيار/مايو ١٩٦٨ والحركات الطلابية والنسائية والبيئية، وحركات التحرر في أمريكا اللاتينية ... إلخ، ستزداد قناعته بمركزية هذه الحركات في المجتمعات الصناعية وما بعد ـ الصناعية، وهي مركزية تؤشر على بداية حقيقية «للتاريخ الاجتماعي للمجتمع؛ تاريخ ليس شيئاً آخر سوى مجموع العلاقات والصراعات التي رهانها هو المراقبة الاجتماعية لثقافة جديدة، ولقدرة متزايدة للمجتمع على التدخل في ذاته» (Touraine, 1978: 12).

إن ديناميـة وصيرورة المجتمع ما بعد الصناعي، وكذا صراعاته ورهانات فاعليه وعلاقات إنتاجه وتغيره، وبالجملة إن جميع صيرورات فعل وتدخل المجتمع في ذاته تقوم على خلفية موقف إبستمولوجي ووجهة نظر معيّنة للاجتماعي يعرف المجتمع بكونه لم يعد مبدأ وحدة وتوحيد وإنما أصبح «حدثاً دراميا ً(Un Drame)، فلا هو وضعية ولا مقصد وإنما فعل اجتماعي وعلاقات اجتماعية» (Touraine, 1978: 11)؛ إذ لم يعد في الإمكان النظر إليه من خلال الضوامن الميتا ــ اجتماعية، سواء كانت هذه الضوامن لاعقلانية أو عقلانية، طبيعية أو ثقافية...

إن سوسيولوجياه تذهب في الاتجاه المعاكس، وذلك بتدمير مفهوم المجتمع كهوية ووحدة من خلال عنصرين: **الأول**، حينما تتخلص المجتمعات من فكرة أن تأسيس المجتمع والعلاقات الاجتماعية تقع خارجها «لتنطلق من تاريخها الخاص ومن قدرة المجتمع على إنتاج ذاته» (Touraine, 1974: 15)، فجوهر المجتمع هو العمل والحركة والإنتاج والإبداعية. أما العنصر **الثاني**، فحينما تعترف بقدرة الفاعل على وعي ذاته ومشاركته في الفعل التاريخي. إن الفاعل المقصود ليس الفرد المنعزل وإنما الحركة الاجتماعية: لقد شكلت الأنظمة الاقتصادية والسياسية للمجتمعات الصناعية في مختلف تجلياتها مفاعيل لإقصاء وتهميش ونفي الفاعل ومعه الحركة الاجتماعية، وفي مقدمة هذه الأنظمة نجد الرأسمالية والشيوعية والأنظمة ما بعد الكولونيالية. فقد أفرز النظام الرأسمالي تناقضات كثيرة وتطاحنات عنيفة، كانت آثارها كارثية على فكرة المجتمع (رأس المال/العمل، التقدم/التخلف، المركز/المحيط... إلخ). لكن حدة الصراعات والتوترات السياسية، التي ميزت المجتمعات الصناعية الرأسمالية، لم تولد مع ذلك حركات اجتماعية رغم قوة حضور الحركات النقابية وحركات التحرر الوطني، لأنها في أحسن الأحوال، أي في تجلياتها التاريخية والسياسية، قد «قادت إلى ولادة ظاهرة الحزب أو الحزب/الدولة الذي أرسى سلطته بتمجيد الأمة والنظام» (Touraine, 1978: 14). أما في البلدان الشيوعية والدول المناهضة للإمبريالية، فإن مسلسل التحرر والتحديث أفضى إلى احتلال الدولة مسرح الأحداث السياسية باحتكارها المشاريع المجتمعية الكبرى، كالتنمية والتصنيع والإدارة وتوزيع الخيرات المادية والرمزية، حيث أدى غياب طبقات اجتماعية رأسمالية تقود الإنتاج والاستثمار وتدير التاريخانية إلى اختزال الصراع بين طرفين متناقضين هما الدولة من جهة، وجميع ضحاياها من جهة ثانية.

إن السمة البارزة في هذه المجتمعات تمثلت في سحق المجتمع المدني ومحو الوسائط بين «الشعب» أو «الجماهير» أو «القوة العاملة» والدولة، وبالتالي لم يكن ممكناً تصور نشأة حركات اجتماعية بدون وجود مجتمع مدني مستقل ونظام سياسي للحرية.

● الحركة الاجتماعية والتاريخانية

ما معنى الحركة الاجتماعية؟ وهل كل حركة أو فعل يمكن أن يوصف بكونه حركة اجتماعية؟ ما هي خصائصها ومحدداتها، وما العناصر الأساسية التي تدخل في تشكيلها؟

بداية يجب إزالة الالتباسات التي من الممكن أن يولدها هذا المفهوم، فإذا اكتفينا

بتعريف الحركة الاجتماعية ككل فعل جماعي ذي طبيعة صراعية وموجه ضد سيطرة خصم معيّن على الموارد الاستراتيجية في مجتمع ما، فإننا سنجعل الحركة النسائية والعمالية والطلابية والتيارات الثقافية في مستوى واحد، وسنلقي بالمطالب النقابية والسياسية والثقافية والهوياتية وأشكال الرفض في العمل والإضراب والاحتجاج في سلة واحدة دون أدنى اعتبار للاختلافات القائمة بين مستويات تعبيرها ورهاناتها؛ إذ يمكن أن يكون الفرق شاسعاً بين المستوى المؤسساتي أو التنظيمي أو التاريخاني لتمظهر الصراعات الاجتماعية. لذلك، فتعريف الحركة الاجتماعية يجب أن يكون ذا طابع شمولي ينقلها من الهامشية إلى المركزية، وذلك بإدراج صراعاتها في مستوى الحقل التاريخاني.

إن الحركة الاجتماعية هي فعل موجه ثقافياً وتصارع اجتماعي يقوم به فاعل معرف من خلال وضعه المسيطر أو التابع داخل نمط امتلاك التاريخانية (Touraine, 1984: 114)، لكن قبل أن توجه فعلها نحو مراقبة التاريخانية، فإنها تمر بسيرورة تصاعدية تبدأ في المرحلة الأولى بإنتاج ذاتها ككيان، كمجموع مختلف عن الآخرين، كهوية تقوم على «ضامن ميتا اجتماعي، وبشكل خاص على جوهر إنساني، أو ببساطة على الانتماء إلى مجموعة ما معرَّفة بواسطة قيم أو خصائص طبيعية أو حتى تاريخية» (Touraine: 1984, 124-125). وأهم لحظة تمنحها صفة الحركة الاجتماعية هي المرور من الهوية الدفاعية إلى الهوية الهجومية (Touraine, 1984: 132)، ورفع الصراع إلى مستوى كلي شمولي: لقد انطلقت الحركة النسائية من الدفاع عن الهوية والاختلاف والخصوصية، لكنها لم تستطع أن تنجح في التأثير في المجتمع إلا حينما تحولت إلى حركة موجهة ضد نوع معيّن من السلطة الاجتماعية، أي حركة ضد الرجل، وبالضبط ضد سيطرة «القوة والمال المتماثلتين مع سلطة الرجل» (Touraine, 1984: 133). فالنسائية حينما مجدت الأنوثة واحتفت بالجسد الأنثوي، وحينما طالبت بالمساواة في الحقوق، ووجهت مطالبها نحو الدولة، فإنها مع ذلك لم ترق بممارستها إلى مستوى الحركة الاجتماعية لأنها أهملت نقد البنى المجتمعية برمتها (النفسية والاقتصادية والسوسيوثقافية)، وحينما أدركت ذلك وجهت نقداً جذرياً إلى المجتمع الذكوري، فـ «الحركة الجذرية انطلقت من مسلّمة مفادها أن التناقض الأول هو بين الرجال والنساء، فلا يتعلق الأمر بمحاولة اكتساب حقوق وإنما بتحديد نمط جديد من الاجتماعية (Socialité) حيث خطاطات الاندماج لن يعود تعريفها يتم من طرف الرجال فقط وإنما من طرف مجموع الأفراد، الأفراد المشكلين للمجتمع» (Lamoureux, 1981: 131-138).

وعلى صعيد آخر، فإن الحركة المناهضة للاستعمال السلمي والعسكري للطاقة النووية والحركات البيئية المختلفة لم تستطع الانتقال في صراعها إلى مستوى الحركة الاجتماعية، رغم كونها تحمل في طياتها عناصر الحركة الاجتماعية. إن ضعفها يكمن في تشتتها وغياب الوحدة والانسجام، وانحسار بعضها في ردود فعل ثقافية وأحياناً تقليدية أو حتى محافظة؛ باختصار يكمن في عدم قدرتها على تحديد صراع اجتماعي مركزي، أي عدم قدرتها على التحول إلى «فعل جماعي موجه ضد خصم اجتماعي من أجل إدارة الوسائل التي بواسطتها يتدخل المجتمع في ذاته» (Touraine, 1981: 130). فرغم كونها استطاعت مساءلة بعض العناصر الأساسية للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي، فإنها بقيت عاجزة عن طرح موضوع

نقد السلطة التقنوقراطية في شموليتها، أي مجموع «الأجهزة الكبرى لإدارة الإنتاج وتحديد غاياته الكبرى، وبالتالي تحديد أسلوب العيش» (Touraine, 1981).

إن الهوية الهجومية لا تُكتسب إلا بعد تحديد الخصوم وتوجيه النقد إليهم (مبدأ التناقض)؛ فباعتبار الحركة الاجتماعية هي ذلك السلوك الجماعي المنظم الذي يقوم به فاعل ما في مواجهة خصمه بهدف التمكن من «الإدارة الاجتماعية للتاريخانية» (Touraine, 1978: 103)، يصبح من الضروري معرفة باسم من يتم الصراع؟ وضد من؟ وعلى أية أرضية؟

إن وجهة النظر هذه تجعلنا نستنتج أن أهم خاصية للحركة الاجتماعية تكمن من جهة أُولى في وعي الفاعلين الاجتماعيين ليس فقط بخصوصيتها، (مبدأ الهوية) ولكن أيضاً باندماجهم في وضعية تصارعية (مبدأ التناقض)، الأمر الذي يقتضي وجود حقل ومشترك بين الخصمين المتصارعين (مبدأ الكلية).

وتُعتبر فكرة الصراع محورية هنا، بل إنها جزء مؤسس للتاريخانية. وإذا كانت السمةَ المميزة للحركة الاجتماعية، فإنها تتميز بكونها فكرة صراع من نوع خاص يختلف عن التوترات والأزمات وردود الفعل الجماعية والقطائع والانحرافات. إن الصراع دينامية إيجابية تلبي جملة من الشروط الأساسية، وهو يعبّر عن ساكنة معيّنة (طبقات، فلاحين، مستهلكين،عمال)، ويتضمن حداً معيّناً من التنظيم والاندماج، ويكون موجهاً نحو خصم ما (هو الآخر يعبّر عن جماعة ما)، ولا يكون خصوصياً وجزئياً بل شاملاً وكلياً، أي يخص التنظيم الاجتماعي برمته؛ فكل مجتمع يتكون من «حركتين متناقضتين: مَن تحول التاريخانية لتنظيم إلى درجة تحويلها إلى نظام وسلطة، ومَن تحطم هذا النظام من أجل استرجاع التوجهات والصراعات بواسطة التجديد الثقافي وبواسطة الحركات الاجتماعية» (Touraine, 1978: 52).

لكن وجب التمييز بين الصراع الذي يتحدث عنه الكاتب والصراع الطبقي كما نفهمه عند ماركس. يجب أن نقر بأن الصراع يقسم مجموعة ما بين من يشكلون أسياد النماذج الثقافية ومن لا يشاركون فيها إلا من موقع تبعي، لكنهم يصارعون في الوقت نفسه من أجل انتزاعها أو المشاركة في إنتاجها. هذا المعنى يتجاوز التحديد الماركسي الذي يحصر الصراع على المستوى الاقتصادي من خلال التناقض بين الطابع الاجتماعي للعمل والشكل الفردي للملْكية. لذلك، فالتركيز على التاريخانية يعني أن الطبقة المسيطرة لا تتحكم فقط في الإنتاج وإنما تتحكم أيضاً في المعرفة والنموذج الثقافي. إلا أن التحكم لا يصل إلى حد التطابق بين مصالح الطبقة السائدة والأفكار السائدة، كما يعتقد ماركس. «إن التاريخانية، التي هي معرفة، استثمار ونموذج أخلاقي لا يشتغلان إلا من خلال العلاقات الطبقية، هذه العلاقات تقابل الطبقة المسيرة التي تتماثل مع التاريخانية، وتماثلها في المقابل مع مصالحها الهيمنية الخاصة بها، مع الشعب أو الطبقة الشعبية التي لا تتلقى تاريخانيتها الخاصة إلا من خلال السيطرة التي يمارسها السيد، لكنها تبحث عن إعادة تملكها وذلك بتدميرها» (Touraine, 1978: 81). إن الطبقات المتصارعة تشترك في التاريخانية نفسها، أي في النماذج الثقافية الموجهة للعمل والسلوك. ألا تشترك الطبقة العاملة والطبقة الصناعية في المناداة

بقيم التقدم والنمو والتحرر؟ إن النموذج الثقافي في الأخير يعكس الصورة التي يكوّنها المجتمع عن إبداعيته، وليس فقط الصورة التي تكوّنها الطبقة السائدة عن الإبداعية. إن التصرفات الصراعية تكون موجهة ثقافياً، بمعنى أنها ليست انعكاسات للتناقضات الموضوعية للنسق. وبالنتيجة، بما أن الحركة الاجتماعية ليست نتاجاً لتناقضات المجتمع الموضوعية، فإنها لا تطرح نفسها كحامل لمشروع جديد كل الجدة يتجاوز سابقه وإنما كبديل يتموقع داخل حقل التاريخانية نفسه. وفي الأخير، فإن حركة اجتماعية لا يمكن تعريفها بواسطة الهدف المعلن أو المبدأ المتبنى، و«إنما من المجموع المشكّل من العناصر الثلاثة المؤسسة لها (الهوية، التناقض، الكلية)، وهو مجموع غير مستقر ولا متجانس، ويتداخل مع أنماط أخرى من الفعل الاجتماعي» (Touraine, 1978: 111).

لقد أدت التحولات المتسارعة التي شهدتها البلدان الغربية بدءاً من التسعينيات من القرن الماضي وهمت الميادين كلها، بدءاً بالفاعلية الإنتاجية وأنماط التواصل والتربية والمعرفة والمؤسسات والتنظيمات والسلوكات والقيم والاتجاهات، وانتهاء بالعلاقات السياسية الدولية والأيديولوجيات، إلى تغير خصائص الحركات الاجتماعية وملامحها كما وصفها تورين في الستينيات والسبعينيات، الأمر الذي حدا به إلى تجديد تصوره بشأن الدينامية الاجتماعية. وقد استمر في التركيز على الفاعل، لكنه نظر إليه هذه المرة كذات وكوعي فردي أولاً وقبل كل شيء: «إن الصورة الأساسية لحياتنا العمومية لم تعد المواطن أو العامل، رغم أن هذه الأشكال من الذات ما زالت حية ومحملة بالمعاني؛ إنها بشكل مباشر الفرد نفسه، أي إرادة تفرد كل فرد وكل جماعة. في كل مكان تظهر الرغبة في التفرد، أي بناء الأفراد والجماعات لأنفسهم كذوات من خلال تركيب وجهين للفعل الإنساني: المشاركة في الفعل الأداتي والاستراتيجي من جهة، والتصريح أو الدفاع أو إعادة تأويل هوية شخصية وجماعية من جهة أخرى» (Touraine, 1984: 10). وهو الأمر الذي يفسر أن حياتنا لم تعد محددة بصراع مركزي، أقطابه الطبقتان العاملة والبرجوازية كما كان الأمر في السابق، ولم تعد المنافسة تتم حول احتكار وسائل الإنتاج ولا حتى حول تسيير هذه الوسائل وإدارة أجهزة التحكم من طرف الطبقات المسيرة والتحكم في التاريخانية، وإنما حول الدفاع عن قيم ثقافية وعن الحياة الخاصة والاستقلال الفردي والبحث عن المتعة. إن مجتمعات اليوم لم تعد تعرف من خلال مبدأ اجتماعي وإنما ثقافي فرداني تعبّر عنها ولادة الفرد الأخلاقي (Individu éthique) حيث تحتل قضايا الذات والهوية والاختلاف والجنسانية والحميمية والخصوصية واجهة المطالب المطروحة للنقاش العمومي. وهكذا، فإن «العالم الخاص اجتاح العام، والثقافة اجتاحت السياسة» (بارانكو، ٢٠٠٩).

ثالثاً: سوسيولوجيا الحقول عند بورديو

احتل بورديو منذ ستينيات القرن الماضي مكانة رائدة في الحقل السوسيولوجي المعاصر، حيث بدأ نجمه يسطع بسبب غنى وأصالة أبحاثه التي تواصلت زمناً ينيف على أربعة عقود، وشملت مجالات شاسعة تمتد من الوقوف على واقع وطموحات الفلاحين والمزارعين الجزائريين غداة الاستقلال، مروراً بدراسة الطبقات الاجتماعية والنظام

المدرسي والثقافة والأذواق الفردية، وصولاً إلى الحقل الأدبي والعلمي والأكاديمي والإعلامي والبؤس والهامشية والحركات الاجتماعية الأوروبية والعولمة... إلخ.

لقد أبدع بورديو نظرية جديدة للمدى الاجتماعي هدفها إنتاج سوسيولوجيا عامة بشأن الحقول، تدرس وتحلل جميع تمظهراتها وإمكانات فعلها (السياسة، الفن، الآداب، التربية، الاقتصاد، العلاقات الجنسية... إلخ)، وتتبع مسارات تشكّلها التاريخي وبناها وعلائقها ورهاناتها ومصالحها، وفي نفسه سؤال مركزي وغاية كبرى؛ فأما السؤال، فيتعلق بالبحث عن القواعد المنتجة للممارسات الاجتماعية في مختلف الحقول، وكذا في شروط وأسباب استمرارها وإعادة إنتاجها، أو بالعكس، في السياقات المولدة للانقطاعات والإمكانات المتاحة أمام العملاء للتحرر والتغيير. وأما الغاية التي سعى طوال مساره العلمي إلى بلوغها، فهي الخروج بالعلم الاجتماعي من حالته البئيسة التي أوصلته إليه الإمبريقية المتطرفة والفينومينولوجيا المغالية، وذلك ببناء نظرية عامة للحقول والممارسات الاجتماعية تساهم في إضفاء الطابع العلمي على السوسيولوجيا، والخروج بها من دائرة النقاشات والسجالات الأيديولوجية العقيمة التي لا تجيد سوى لغة الانقسام، وإقامة التعارض بين المفاهيم والمناهج وتقنيات البحث، كالتعارض بين المادي والرمزي، بين النظرية والتجريب، بين الفاعل والبنية، بين الماكرو سوسيولوجي والميكرو سوسيولوجي.

فقد دافع بورديو بإصرار عن وحدة المنهج العلمي وعن انتماء السوسيولوجيا إلى العائلة الكبرى للعلوم، مثلها مثل العلوم الطبيعية. فعلى الضد من النزعات المضادة للعقلانية التي سادت لدى دعاة ما بعد الحداثة، وكذا الأفكار التي تريد إرجاع السوسيولوجيا إلى كتابة أدبية يضيع بين ثناياها الخيط الذي يفصل الحقيقة عن الخيال، الموضوعي عن الذاتي... إلخ، نجده يدافع عن السوسيولوجيا كعلم موضوعي عقلاني تجريبي نقدي، قادر على تحقيق التجاوز والقطيعة مع الخلافات والانقسامات التي ميزت هذا الحقل المعرفي وهي لا تعدو أن تكون مجرد «نزاعات مغلوطة» تؤدي إلى إضعاف العلم وسجنه في ثنائيات عقيمة، وتمنع النظريات والمفاهيم والمناهج من التواصل والتلاقح والتكامل تحت تأثير عوامل سوسيو اقتصادية وسياسية، أكثر منها منطقية وإبستمولوجية. فلا أحد يستطيع إنكار أن السوسيولوجيا تعكس تناقضات وصراعات المراحل التاريخية التي تعايشها. إن الإنتاج السوسيولوجي لا يتم دائماً في برج عاجي، ولا يستحق الاهتمام إن هو انحصر في نقاشات المختصين في ما بينهم.

إن الاستقلالية النسبية المميزة للحقل العلمي ورأس المال الثقافي، الذي يمنحه شرعية إنتاج خطابات عالِمة حول العالم الاجتماعي، غير كافية لفك الارتباط بالسياسة، والتحرر من الأهواء والنزوعات الذاتية، بل إن العكس هو الصحيح في أغلب الأحيان؛ فسياقات الظرفية التاريخية وإكراهاتها تنعكس في وعي علماء الاجتماع في شكل رؤى ونظريات وتصورات للاجتماعي هي بمثابة تموقعات. ومن جهة أخرى، وبعيداً عن التزامات علماء الاجتماع السياسية الصريحة، فقد واجهتهم صعوبات من نوع آخر وغير متحكم فيها بشكل جيد، وهي صعوبات ناتجة من طبيعة موضوعهم الذي هو الظاهرة الإنسانية كظاهرة مثقلة

بالدلالات والرموز والمعاني الذاتية التي تمر عبر اللغة، الأمر الذي يجعل من موضعتها مسألة نسبية وغير أكيدة؛ فنحن لا نستطيع عزل الظواهر الاجتماعية ونقلها إلى المختبر، ولا نستطيع تحليل عناصرها المركّبة وتفكيكها إلى وحدات بسيطة كما يفعل الكيميائي أو الفيزيائي. وباستعارة لغة ألفريد شوتز، فإن السوسيولوجيا تتناول خطاباً ثانياً حول العالم الاجتماعي، وبالتالي فإن المفاهيم التي تعتمد عليها في التحليل هي مفاهيم قد سبق للأفراد أن شكلوا وتمثلوا من خلالها العالم الذي يعيشون فيه قبل تدخّل السوسيولوجيا. لذلك، فمن أولويات البحث السوسيولوجي إبراز الشروط الاجتماعية لإنتاج الحقيقة العلمية باعتبارها ليست حقيقة خالصة مستقلة ومحايدة، وإنما هي موضوع تأويل وصراع واحتكار وشرعنة، كأية حقيقة اجتماعية. إن مواضيع العلم الاجتماعي ليست محايدة ولا معطاة مباشرة، بل يتم تشكيلها وإعادة بنائها باستمرار ـ بوعي أو دون وعي ـ من طرف العلماء ومن طرف المجتمع ومؤسساته والوكلاء، وذلك طبقاً لأغراض وغايات لا تكون بالضرورة متماثلة.

١ ـ في إمكان المعرفة السوسيولوجية

إذا كان ارتباط الباحث بمجال عمله وألفته بمواضيع العالم الاجتماعي يفضيان في غالب الأحيان إلى تورطه اللاشعوري في البنية الاجتماعية التي يدرس، فإن الشرط الأولي لممارسة السوسيولوجيا يكمن في القيام بسوسيولوجيا ليس حول الواقع الاجتماعي وتمثلات الوكلاء الاجتماعيين حوله فحسب، وإنما أيضاً، وبصفة خاصة، حول الخطاب السوسيولوجي ذاته، أو ما يصطلح عليه بالتحليل الاجتماعي (La Socio-analyse).

لذلك، فإن الشرط الإبستمولوجي، الذي لا مناص منه لقيام خطاب سوسيولوجي علمي، يكمن في قدرة عالم الاجتماع على موضعة ذاته في مختلف الحقول الاجتماعية التي يمكن أن يوجد فيها والتي تشكل موضوع ممارساته وتحركاته، وبالتالي يصبح من الضروري ليس فقط مساءلة وضعه الطبقي والأسري، وهي المساءلة الجاري العمل بها في علم الاجتماع، وإنما كذلك مساءلة الموقع الذي يحتله في الحقل العلمي والأكاديمي باعتباره الحقل الذي يتم التسليم فيه أكثر من غيره بشرعية علمية في تقييم وإصدار الأحكام، وتصنيف وقول حقيقة وماهية باقي الحقول. إن المساءلة تخص مستويين: يشمل **أولهما** آثار الأوضاع، أي المكان الذي يشغله الباحث في الميدان الفكري المشكَّل تاريخياً (Bourdieu, 1976: 88-104)؛ ويشمل **الثاني** آثار الاستعدادت التي يحملها الباحث معه بشكل غير واع، كأي وكيل اجتماعي يتأثر بالمعارف المكتسبة والميولات العاطفية والأخلاقية لزمنه، ثم استراتيجيات تأكيد الذات والمنافسة.

إن المساءلة تتجه، بصفة خاصة، نحو «اللاوعي الجماعي المسجل في النظريات والمشكلات والمقولات المتعلقة بالفهم المتعالم» (بورديو، ١٩٨٧: ٢٩)، باعتباره أكثر المجالات التي لا يتم الشك في موضوعيتها وعلميتها واستقلاليتها.

ثم إن تأكيد بورديو ممارسة الانعكاسية (Réflexivité) وإحداث القطيعة مع الخطاب الاجتماعي والفلسفي الرائج، ومع السوسيولوجيا التلقائية (أي مجموع الرؤى والتمثلات

والخطابات المشتركة التي ينتجها الأفراد والجماعات من العالم الذي يعيشون فيه)، يعكس رغبته في الرقي بالسوسيولوجيا إلى مستوى الخطاب العلمي.

٢ ـ في التجربة والنظرية

إن مهمة بناء المناهج وتقنيات البحث في السوسيولوجيا (القياس، التكميم، الجداول والبيانات، بناء المفاهيم، استخلاص علاقات منطقية... إلخ.) لا تقل أهمية عن البناء النظري. وتحيلنا المناهج إلى كيفيات وطرق إدراك العالم الاجتماعي وزوايا النظر، التي تُعتبر، من وجهة نظر عالم الاجتماع، أكثر ملاءمة؛ إذ هي تحتل مكانة مركزية في البحث الاجتماعي باعتبارها ترسم، إلى حد كبير، طبيعة التعاطي مع العالم الاجتماعي. إن أهمية المنهج كوسيط ضروري لترجمة ومصادرة الواقع الاجتماعي تتجلى في كونه هو الذي يخلق الموضوع، على حد تعبير عالم اللسانيات دي سوسير (Le Point de vue créé l'objet).

ينطلق بورديو من رفض المناهج السائدة في العلوم الاجتماعية، خاصة المنهجانية والنظرانية (Théoricisme méthodologisme). وتكامل النظرية والتجريب هو، بالنسبة إليه، المدخل لبناء علم اجتماع كلي، يتناول الظواهر الاجتماعية كظواهر كلية؛ فكل عمل علمي هو في الوقت عينه عمل تجريبي، باعتبار أن مواضيعه واقعية يمكن ملاحظتها، معرفتها، تكميمها، قياسها، وفعل نظري لأنه يستدعي «بالضرورة فرضيات تهم البنية الخفية للعلاقات التي تسعى الملاحظة إلى الإمساك بها» (بورديو، ١٩٨٧: ٢٧)؛ إذ من الخطأ الاعتقاد بكون استعمال الإحصاء والرياضيات وجميع القياسات الكمية كافية لبلوغ الموضوعية، بل العكس من ذلك، فسواء تعلق الأمر بالمتغيرات التي نختار أو الاستمارة أو سلالم القياس، فإننا نحمل معنا اختيارات نظرية واعية في شكل قضايا، مفاهيم، علاقات منطقية وسببية وغير واعية تأخذ صورة ترسيمات دائمة للإدراك والتمثل (Habitus) ستؤثر، لا محالة، في النتائج المتوصل إليها. إن العمل السوسيولوجي الجيد، حسب هذا المعنى، هو ذلك الذي يأخذ على عاتقه مهمة المراقبة الإبستمولوجية للعلاقات الممكنة بين السوسيولوجي ومواضيعه من جهة، وبينه وبين وسائل وأدوات ترجمة هذه المواضيع من جهة أخرى، ذلك أن أحد أخطار انزلاق البحث الاجتماعي يكمن في «العلاقة غير المراقبة بالموضوع».

ويستتبع ذلك انتقاد التعارض التقليدي السائد بين «نظرية أمبريقية تأخذ من الواقع بناه (المعطى) ونظرية بنائية تقر بأنه ليس هناك مواضيع مدركة إلا بواسطة فعل بناء» (Bourdieu, 1980). إن الأمبريقية المتطرفة تتنازل عن البناء النظري للواقع لصالح الدفاع عن ممارسة سوسيولوجية تلقائية تبني فرضياتها ومفاهيمها من أفواه الأفراد عوض العلاقات التاريخية الموضوعية. إن الاعتماد المفرط على تقنيات عدة، من قبيل النقد المنطقي للمفاهيم واستعمال الدليل الإحصائي، غير كاف ما لم يتم ضرب السوسيولوجيا التلقائية في مبدئها نفسه، أي في فلسفة المعرفة الاجتماعية والفعل الإنساني الذي يسندها. والأمر يتعلق بضرب «وهم شفافية الذات» باعتبارها سيدة مطلقة ومالكة لذاتها ولحقيقتها الخاصة، ورافضة الاعتراف بأية حتميات سوى محدداتها الخاصة، واستبداله بمبدأ «اللاوعي» كشرط لا مناص منه لتشكيل السوسيولوجيا كعلم موضوعي «يقوم على فكرة أن

معنى التصرفات الشخصية الأكثر شفافية لا ينتمي إلى الذوات التي تنجزها، وإنما إلى النسق الكلي للعلاقات التي عبرها ومن أجلها تنجز هذه التصرفات» (Bourdieu, 1973: 33).

في المقابل، يفرض مبدأ اللاوعي أن نبني نسق العلاقات الموضوعية، التي يجد الأفراد أنفسهم مندمجين فيها، والتي تتمظهر بشكل مناسب «في الاقتصاد أو في مورفولوجية الجماعات لا في الآراء والمقاصد التي تعبر عنها الذوات» (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 1973: 33)؛ «فلا يمكن تفسير اشتغال ووظيفة تنظيم اجتماعي ما من خلال وصف التمثلات والآراء والمواقف الفردية، وإنما من خلال إدراك المنطق الموضوعي للتنظيم» (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 1973: 40-41). ينبغي إذن بلوغ موضوعية عالية لا تنفي الذات وإنما تفسح لها فرصاً للانبثاق من خلال الأخذ في الاعتبار معيش الأفراد باعتباره جزءاً من الحقيقة الموضوعية للعالم. لذلك، فإن الموضوعية هي لحظة مركزية لبناء العلم الاجتماعي على أنقاض القطيعة مع التمثلات الذائعة والحس المشترك، لكن هذا الإقرار بوجود علاقات خارجية مستقلة عن الوعي والإرادة الفردية غير كاف في الوقت نفسه لبناء أنتروبولوجيا شاملة، لأن الأمر يفترض إدماج التمثل الذي يكونه الفرد عن العالم، ذلك «أن تجربة المعاني تشكل جزءاً أساسياً من المعنى والدلالة التامة للتجربة» (Bourdieu, Passeron et Chamboredon, 1973).

٣ ـ في العدة المفاهيمية

وظّف بورديو جملة من المفاهيم، بعضها متداول في حقل العلوم الاجتماعية، وبعضها الآخر من ابتداعه. ولعل أهم هذه المفاهيم هو الحقل، ورأس المال الرمزي، والهابتوس، والعنف الرمزي... وسنحاول الاقتراب من تلك التي تشكل جوهر بنائه النظري:

أ ـ الحقل

«إن حقلاً ما يمكن أن يحدد بصفته شبكة أو تشكيلاً من العلاقات الموضوعية بين أوضاع، وهذه الأوضاع محددة موضوعياً في وجودها وفي التحديدات التي تفرضها على المحتلين لها، سواء كانوا فاعلين أو مؤسسات، بواسطة موقعهم الحالي والمحتمل في بنية توزيع مختلف ضروب السلطة (أو رأس المال) التي يتطلبها اللعب في الحقل، وأيضاً بواسطة علاقتهم الموضوعية بالأوضاع الأخرى (سيطرة، تبعية، تطابق ... إلخ)» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٦٥). إن الحقول هي مجالات غير متماثلة من حيث مكوناتها وعناصرها ورهاناتها، فلكل حقل منطقه الخاص ورهاناته ومصالحه النوعية (Bourdieu, 1980: 114) المختلفة عن غيرها. لكن هذا لا ينفي وجود بنية مشتركة ومتماثلة من الأوضاع والعلاقات والمواقف التي تنتظم وفقها كل الحقول على اختلافها، الأمر الذي يبرر قيام نظرية عامة حول الحقول المشكّلة للعالم الاجتماعي. إن جميع الحقول تشترك في كونها تعبيرات مختلفة عن الصراع الاجتماعي وعن علاقات القوة والسيطرة بين الفاعلين المختلفين داخلها؛ فهي أنساق من الأوضاع والمواقع المبنينة التي تنجم عن احتلالها من طرف الأفراد والجماعات والمؤسسات علاقات قوة. وتنتُج دينامية الحقل وحيويته مِن كون الصراع هو محركه، فتنشأ داخله علاقات

موضوعية بين أفراد أو مؤسسات تتنافس لاكتساب مزايا متماثلة، و«يدخل أصحاب الموقع المسيطر، أي أولئك الذين يمتلكون أكبر رأس مال خاص، في تعارض متعدد الأشكال مع الوافدين الجدد... أي مع الآتين الجدد، الذين أتوا متأخرين وهم لا يملكون الكثير من رأس المال النوعي؛ يتمسك القدامى باستراتيجيات المحافظة التي تستهدف استخلاص الفوائد من رأس مال تمت مراكمته تدريجياً؛ أما المنخرطون الجدد، فيتبنون استراتيجيات التمرد الموجهة نحو مراكمة رأس المال النوعي، فتفرض قلباً إلى هذا الحد أو ذاك للوحة القيم وإعادة تحديد ثوري إلى هذا القدر أو ذاك لمبادئ إنتاج وتقييم المنتجات، وتسعى في الوقت نفسه إلى الحط من قيمة رأس المال الذي هو في حيازة المسيطرين» (بورديو، ١٩٨٧: ٦٧ ــ ٧٣).

إن الحقل، مع ذلك، ليس مجرد علاقات مادية وعلاقات قوة تحددها الملكيات الموضوعية، بل هو كذلك مجموع المعاني والرموز المشكّلة له. بهذا المعنى سيتجاوز بورديو ماركس، حيث سيولي أهمية كبرى للصراعات الرمزية في التبنين الطبقي للمجتمع؛ فالصراعات لا تستهدف اكتساب المزايا المادية فحسب، وإنما تستهدف اكتساب الموارد الرمزية أيضاً. الكل يدخل في اللعبة، حتى تاريخها نفسه، أي ماضي الصراعات والتصنيفات والمعاني والدلالات؛ فإذا كان الصراع يهدف إلى الحفاظ على الأوضاع الاجتماعية القائمة وعلى المسافات بين الطبقات والجماعات والأفراد، فانه لا يتوسل إلى ذلك بالقوة والإكراه والقسر فقط، وإنما أيضاً بالسلطة السحرية للكلمة والمعنى والتمثل، فالألفاظ والكلمات، مثل « اللقب» و« التصنع» و«البهرجة»، هي نتاج صراعات شرسة ومقنّعة في آن واحد، يؤكد من خلالها المسيطرون رفعتهم وسموهم الثقافي، ويحافظون، بل يعيدون إنتاج المسافات التي تفصلهم عن الفئات الاجتماعية الأخرى. إن الرهانات الرمزية تتناول إذن « كل ما هو في العالم الاجتماعي من فئة المعتقد والثقة وفقدان الثقة والإدراك والتقدير والمعرفة والعرفان (Reconnaissance) والاسم واللقب والنفوذ والشرف والمجد والسطوة، وكل ما يجعل من السلطة الرمزية سلطة معترفاً بها» (Bourdieu, 1979: 281). ولكي يشتغل بشكل طبيعي، يجب أن ينفي حقيقته الخاصة كعلاقة قوة وسيطرة؛ يجب أن يخلق عن طريق الرمز والأيديولوجيا لدى فاعليه الاعتقاد الوهمي بكون حقيقته هي تلك التي ينتجها باستمرار عن نفسه، وأن شكله وبنيته وسيرورته هي نتاج لتصرفاتهم وإراداتهم، وبالتالي نتاج المعاني التي يضفونها على ممارساتهم المختلفة داخل فضاءاته وأوضاعه؛ هنا يصبح لازماً التوسل بوساطة مفهوم الهابتوس الذي يجيد لعبة الاستدخال والاستخراج والطبع والترسيخ.

ب ـ رأس المال

إن استعارة مفهوم ينتمي إلى حقل الاقتصاد السياسي وتوظيفه في الحقل السوسيولوجي لا يعنيان الحفاظ عليه بدلالاته الاقتصادية، بل إن هذا المفهوم يتطلب إضفاء أبعاد جديدة عليه تجعله قادراً على استيعاب مضامين جديدة تدمج مختلف العناصر المكونة للواقع الاجتماعي: ثقافية، رمزية، سياسية ... إلخ.

وقد جعل صوغ مفهوم رأس المال بهذا الشكل بورديو ينسج بشأن المفهوم الماركسي

لرأس المال علاقات تقارب وتباعد في وقت واحد؛ حيث يتجلى التقارب في كون الاثنين يتفقان في أن التناقضات الاجتماعية والصراعات السياسية وإنتاج وتوزيع الخيرات المادية مرتبطة بالتفاوت واللامساواة في امتلاك رأس المال، «فامتلاك الرأسمال الاقتصادي يرسي الحجر الأساس في عملية التراتب الاجتماعي، حيث تتركز بشكل تفاضلي (تمييزي) الأوضاع الطبقية، بدءاً بالطبقات الميسورة، وصولاً إلى الطبقات الأكثر حرماناً» (أنصار، ١٩٩٢: ٩٥)، كما أنهما يشتركان في رفض النظر إلى رأس المال كـ «شيء» وإنما كعلاقة اجتماعية محددة داخل تشكيلة اجتماعية محددة تاريخياً.

لكن بورديو يبتعد بعد ذلك عن مفهوم رأس المال لدى ماركس، الذي يظل حبيس النظرة الاقتصادية، لينقله إلى مستوى أعلى؛ فهو عنده «كل طاقة اجتماعية قابلة أن تنتج مفاعيل» (أنصار، ١٩٩٢: ٩٧)، ومن ثم، فإن كل طاقة أو مورد يمكن استعماله وتعبئته في خضم الصراع والتنافس هو بمثابة رأس مال، فسواء تعلق الأمر بالسلعة أو بالقيم أو الثقافة أو الأذواق أو الجسد أو الألقاب، فإننا أمام الشيء نفسه، أي موارد يمكن تعبئتها لتصبح بمثابة رؤوس أموال تكرس اللامساواة والتمايز. إن هذا المعنى الشامل لرأس المال هو الذي كرس بورديو مجمل أعماله لإبراز أهميته في انتظام المجال الاجتماعي وبنينته.

ج ـ الهابتوس

لقد حاول بورديو تجاوز التعارض السائد بين مبدأي الحرية والحتمية، أي التعارض الذي ظل يقسم السوسيولوجيا والفكر الاجتماعي عامة؛ فبين الدفاع عن مبدأ الاختيار الحر، على نمط سارتر، أو الوعي القصدي، على نمط فنمينولوجيا هوسرل، وحتمية كلود ليفي ستروس، والنزعة المضادة للإنسانية لدى ألتوسير، اختار بورديو وساطة مفهوم جديد: إنه «الهابتوس» الذي يسمح باستيعاب المعطى الموضوعي المكوِّن للظاهرة الاجتماعية، ويسمح في الوقت نفسه بتجاوزه من خلال إعادة الاعتبار إلى التجربة الذاتية للفاعلين، أي إلى المعرفة والممارسة العملية للأفراد المنخرطين في علاقات اجتماعية محددة. ويقدم بورديو توصيفاً جيداً لهذا المفهوم من خلال نظرية اللعب، وخاصة لعبة الأوراق (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٦٦)، التي تسمح للاعبين في الوقت ذاته بالخضوع للإكراهات الموضوعية لقواعد اللعبة، انطلاقاً من قِطع اللعب المتوفرة لديهم، وهي بمثابة موارد ورؤوس أموال يمتلكونها داخل مجال اللعب، كما تسمح لهم بإمكانية التأثير في بنيتها، انطلاقاً من التحكم في بعض عناصر اللعبة، كالتوفر على القِطع الجيدة للحسم، أو احتلال وضع أو ترتيب معيّن في العلاقة مع أوضاع اللعب الأخرى تسمح بالحصول على أكبر قدر من أرباح اللعبة، أو مزايا الحقل وتوجيهها لخدمة أوضاعهم ومصالحهم ورهاناتهم داخل اللعبة. إن هابتوس الأفراد هو الذي يسمح لهم بتقمص قواعد اللعبة والحصول على مزاياها.

فإذا كان الحقل يحيلنا إلى تراتبية الأوضاع والمواقع والعلاقات الموضوعية الصارمة، فان الهابتوس يعيد الاعتبار إلى العلاقات التاريخية «المودعة في أحضان الأجساد الفردية على شكل خطاطات (ترسيمات) ذهنية وجسدية للإدراك، للتقويم والفعل» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ١٨)، تُنتج ممارسات واستراتيجيات عملية تعبّر عن فعل الأفراد داخل الحقل أو عن

بنـيـة العـلاقـات الموضـوعـيـة المشـكّلـة لـه. إن الـهـابـتـوس سـيـصـبـح إذن «الـصـيـرورة المـزدوجـة لاستـدخـال الـخـارجـي وتـخـريـج الـداخـلـي» (Intérioriser l'extérieur et extérioriser l'intérieur) (Bourdieu, 1972: 75)؛ فبـاعـتـبـاره مـجـمـوع الاستعدادات الجسدية والذهنية الدائمة والمغيرة لموضعها (Transposable) والتي يتم تقمصها داخل وعي الأفراد، فإن ترسخه وديمومته هما نتاج صيرورة التنشئة الاجتماعية، وبشكل أكثر دقة صيرورة استدخال البنى الموضوعية التي توكل إلى مؤسسات مختلفة، بدءاً من الأسرة والحي والجوار، وصولاً إلى المدرسة والمعمل والدولة.

إن الهابتوس هو نقطة الارتباط الممكنة بين البنى والوكلاء؛ انه الواسطة التي تتم من خلالها عملية توضيع البنية داخل وعي الأفراد وتمثلاتهم، «ذلك أن السمت آلية مُبَنْيَنة (Mécanisme structurant) تشتغل من داخل الفاعلين» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٢٠)[(١)]؛ فهو الذي يسمح بتكييف التصرفات الذاتية مع المجتمع وتقييمها بحيث تبدو كما لو أنها تستجيب لمحددات فردية، أو كما لو أنها ناتجة من وعي فردي بعناصر الفعل وآثاره وأهدافه. إن تماثل التجارب الفردية يسهّل عملية الالتجاء إلى خطاطات متماثلة داخل وضعيات مختلفة، لكنه يدفع في الوقت نحو ممارسات ارتجالية وغير متوقعة.

لكن المعنى الذي يعطيه له أوسع من مجرد اعتباره حاملاً سلبياً للبنى والحتميات الموضوعية؛ إذ يجعله قادراً على الخلق والإبداع، لأنه قادر على توليد ممارسات واستراتيجيات جديدة ولانهائية، انطلاقاً من عدد محدود من القواعد والمبادئ، خاصة حينما يواجه الأفراد أوضاعاً غير مسبوقة وهم غير معدين لها سلفاً. إن كفاءته الوظيفية تكمن في كونه يشتغل كضامن لإعادة الإنتاج والخلق معاً.

خاتمة

نستأنف في هذا الصدد تساؤلنا الأول: إذا كان كل واحد من هذين العلمين الكبيرين، تورين وبورديو، قد رسم للسوسيولوجيا مساراً نوعياً، فهل يجوز الحديث عمّا يفرقهما أكثر من الحديث عمّا يجمعهما؟ هل الاختلاف بينهما جذري إلى حد القطيعة، أم أن هناك قواسم مشتركة؟

إن الاختلاف الأكيد بينهما ليس من طبيعة إبستمولوجية، وإنما يخص رؤية كل واحد منهما للاجتماعي:

● إن مفهوم المجتمع لدى تورين هو الحركات الاجتماعية، بينما يردّه بورديو إلى العلاقات الموضوعية بين الاستعدادت والأوضاع أو المواقع. إن التفكير في المجتمع من منظور الحركة الاجتماعية يعني إعادة الاعتبار إلى الفاعل الاجتماعي في ممارساته وأفعاله، في اعتقاداته وتمثلاته لطبيعة فعله وجدواه ونتائجه على الفاعلين المحتملين داخل وضعية ما؛

---

(١) يفضل المترجم لفظة سمت في مقابل اللفظ الفرنسي Habitus، بينما نميل نحن إلى لفظة الهابتوس للحفاظ على دلالته ووزنه.

بينما يؤدي استدعاء العلاقات الموضوعية إلى تركيز الاهتمام على المحددات الموضوعية والحتميات الاجتماعية المنتجة للممارسات؛

● إن بورديو أسس بناءه النظري، بشهادة تورين نفسه، على نقد المجتمع منظوراً إليه من زاوية الهيمنة؛ فالهيمنة كلية، ولا مخرج منها (Touraine, 2002a)؛ وعلى النقيض منه، ينتقد تورين المجتمع من زاوية فصله بين العقلنة وما يتبعها من سيادة النظام والهيمنة والإكراه وبين الفردانية بما هي فعل وحرية وإبداع. فهناك طغيان لمكون أحدهما (العقلنة والنظام) على الآخر (الفرد والحرية). لقد انتهت الحداثة إلى إقبار الفاعل والاستعاضة عنه بالعقل والتقنية والمؤسسات. لذلك يراهن تورين على إحياء الفاعل الاجتماعي الذي لا يخضع ميكانيكياً للمحددات والإرغامات بقدر ما يصنع الفعل بمطالبته بإدارة التاريخانية والمنازعة في امتلاكها، لكن دون تجاهل تأثير هذه الإرغامات كلياً، كما تفعل الفردانية المنهجية لبودون.

● إن انتماءهما إلى الجيل نفسه وإلى الوسط العلمي والثقافي نفسه لم يكن يمر دون أن يطرح منافسات خفية ورهانات تتجاوز الثقافي إلى ما هو أبعد. فإذا كان كل واحد منهما قد انكب على تطوير نظريته بمعزل عن الآخر، فإنه كان يحاور الآخر بشكل ضمني. لذلك، فإن الخلافات بينهما كانت قد برزت منذ السبعينيات، حينما ارتسمت ملامح كل مشروع على حدة. ولم يكن دخول بورديو إلى الكوليج دو فرانس (Collège de France) بالحدث العادي بالنسبة إلى مسار تورين المهني والأكاديمي.

لكن لننظر الآن إلى الوجهة الأخرى من العملة، ونطرح السؤال التالي: أليس هناك تقاطعات بينهما؟ ألا يمكن إيجاد أرضية مشتركة يقف عليها الاثنان فتكون بمثابة دعامة لتأسيس السوسيولوجيا، والخروج بها من السجالات العميقة والمنازعات المغلوطة (Fausses querelles)؟

إن الجواب سيكون بالتأكيد إيجابياً (Touraine, 2002b)[٢]:

فعلى الصعيد التصور نسجل:

● الربط بين النظرية والممارسة، فهما معاً يرفضان اختزال دور السوسيولوجيا في الهندسة الاجتماعية أو في أدوار تقنية، كما ينددان بالوضعية الزائفة؛ فالسوسيولوجيا منخرطة بالضرورة في الصراعات الاجتماعية والسياسية. وهكذا، يدعو بورديو إلى التعامل النقدي مع المشكلات المجتمعية بنزعها من حالتها الميتافيزيقية والقدسية واللاعلمية التي تنتج من الإدراك الأولي، أو يقترحها الوعي المشترك أو بعض الفلسفات الاجتماعية الرائجة، وتحويلها إلى مشكلات قابلة للمعالجة العلمية، وللمعالجة السياسية في نهاية

(٢) يقول تورين في شهادته غداة وفاة بورديو: «حينما أنظر إلى مواقفه خلال السنوات، فأني أحس استرجاعياً بأنني متفق مع ٩٠ بالمئة من تلك المواقف، رغم أننا لم نتفق حول إضراب ١٩٩٥؛ فهو بجانب الحتميات الاجتماعية، أما أنا فبجانب الحرية، لكن وجهي السوسيولوجيا لا يمكن أن يعيشا الواحد دون الآخر. ولدي إحساس بأن جزءاً مهماً من حياتي كان، بدون أن أتكلم، حواراً معه».

المطاف ؛ فعلى عكس السوسيولوجيا الوضعية المشبعة بالنموذج العلمي التجريبي للقرن ١٩، والتي كانت تنظر إلى السياسة والأخلاق كعوائق أمام تحقق العلم الاجتماعي بينما كانت في الحقيقة تعبيراً عن مطامح سياسية، ينطلق بورديو من قناعة مفادها بأن «داخل المجتمعات المنقسمة إلى طبقات اجتماعية، يصعب فصل مشكل المعرفة عن المشكل السياسي» (Bourdieu, 1980: 209)، لذلك فإن علم الاجتماع بالنسبة إليه هو علم سياسي إلى حد بعيد «من حيث إنه يهتم أساساً بخطط وآليات اشتغال السيطرة الرمزية التي يوجد هو ذاته تحت رحمتها. إن العلم الاجتماعي لن يستطيع أن يكون محايداً، منفصلاً، مترفعاً عن السياسة، وذلك بالنظر إلى طبيعة موضوعه ووضع الذين يمارسونه» (بورديو وفاكونت، ١٩٩٧: ٣٤).

يطرح بورديو هذه العلاقة بين المعرفة والالتزام السياسي من منظور نقدي يميز فيه بين المثقف الحقيقي أو العضوي والمهندس الاجتماعي. هذا الأخير يتمظهر في صورتين متكاملتين: صورة الخبير الذي يشتغل في الظل ويعد البرامج والوصفات التقنية بواسطة الاعتماد على لغة الأرقام والإحصاءات الرياضية والتجريد والصورنة؛ وصورة مستشار الأمير المختص بالتواصل والقائم بتوظيف رأس ماله الثقافي الذي اكتسبه من اشتغاله الأكاديمي والجامعي لخدمة الطبقات المهيمنة. ويؤكد في مقابل ذلك تلازم المعرفة النقدية بالممارسة الميدانية: فالمعرفة، أكانت اقتصادية أم سوسيولوجية، لن تكون لها من قيمة إذا لم تكن موجهة نحو الفعل والعمل اللذين يهدفان إلى تغيير أو تصحيح أو التنديد بأوضاع تعسفية، والمثقف لا يستطيع بمفرده أن يكشف ويقاوم العنف الرمزي الذي تمارسه الأوضاع والاستعدادات ما لم يتحالف مع قوى وحركات اجتماعية تستطيع أن تدمج في آن واحد جميع هذه المطامح المعرفية والعملية والسياسية.

أما تورين، فقد عُرف بتعاطفه الكبير مع حركات التحرر واليسار اللاتيني؛ والسوسيولوجيا بالنسبة إليه لا يمكن أن تنفصل عن الحركة الاجتماعية تنظيراً وممارسة، بل هي تساهم في دفعها إلى الارتقاء والتقدم من خلال رفع قدرتها على الفعل التاريخي؛ فعالِم الاجتماع «يعي بأن أبحاثه تساهم في توسيع حقل الدمقرطة واستبدال وهم النظام بحقيقة النقاش، الصراع والتفاوض. باختصار بإظهار أن المجتمع هو حقل سياسي» (Touraine, 1981: 242).

● إذا كانت الموضعة، التي شكلت الحجر الأساس في رؤيته للعالم الاجتماعي، وهي تعني الكشف عن حقيقة العالم الاجتماعي والتنديد بالبداهة والتطبيع التي يتقدم بها العالم في اللغة والوعي المشترك، فإنها مع ذلك لا تصل إلى حد السقوط في فخ الموضوعاتية المفرطة، على غرار بنيوية ألتوسير مثلاً، وإنما تترك مجالاً أرحب لقبول الممارسة العملية ونتائجها من خلال لعبة الهابتوس المزدوجة؛ فكثيراً ما شدد بورديو على أن معرفة الحتميات المحددة للممارسة تساهم في التحرر من قبضتها. وسواء تعلق الأمر بالتعسف الثقافي والعنف الرمزي الذي تفرضه المدرسة ومختلف مؤسسات التنشئة أو الترسيمات الذهنية للمذكر والمؤنث التي تقوم عليها الهيمنة الذكورية، أو الحقائق الراسخة التي تبدو بديهية ومطابقة لنظام الأشياء أو للنظام الطبيعي... فإن الوعي الواضح والمعرفة الدقيقة

بها سيؤديان إلى الحرية. لذلك، ليست كل ممارسات الوكلاء تؤدي حتماً إلى إعادة الإنتاج. من هنا اقترابه من تورين، الذي يجعل مهمة السوسيولوجيا أن تسمح للفاعل بأن يجد استقلاليته وأن يبني ذاته بفضل الوعي بالأشكال الاجتماعية القبلية التي تفرض عليه أن يكون ما هو عليه، والتي تشكل مصادر وينابيع فعله.

● إن اهتمام تورين بالفاعل يجب ألا يجعلنا نعتقد أنه يميل إلى الفردانية المطلقة، التي تقصي من دائرة اهتمامها كل ما يحيل إلى السياقات والأوضاع الاجتماعية، أو إلى الفينومينولوجيا التي ترى في الوعي القصدي ذلك النور الذي يضيء الأشياء والظواهر؛ بل بالعكس، فهو يتفق مع بورديو في ضرورة تأسيس السوسيولوجيا على فكرة التخلي عن وجهة نظر الفاعل لصالح العلاقات الاجتماعية. إن هذه الفكرة تبيّن بجلاء موقف تورين الإبستمولوجي من الفعل الاجتماعي ومن مدى وعي الفاعل وقدرته على تحديد الرهانات والصراعات؛ فهو يعتبر أن الوقوف عند الصور التي تنتجها الحركات الاجتماعية عن ذاتها يجب ألا يخفي عنا أن هذه الصور تبقى مطبوعة بالأيديولوجيا وموغلة في الذاتية. فلا يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية بالاكتفاء بالتسجيل الأمين والمحايد لوجهات نظر الفاعلين المنخرطين فيها، ذلك أن «الحركة الاجتماعية تنخرط بشكل كبير في الصراع: إن الوثائق التي تنتج تكون أيديولوجية بشكل مباشر. وكلما كان الصراع ساخناً يصعب جمع شهادات لا تكون بمثابة تموقعات» (Touraine, 1978: 185).

لذلك، فالتدخل السوسيولجي يجب أن يتوخى دفع التحليل إلى مستويات أكثر تقدماً من أجل تجاوز وهم الفهم المباشر لمعاني الصراع وغاياته ومحدداته التي تخرج من أفواه الأفراد، وذلك بأن يطرح صوب اهتمامه مسألة التفسير الذي يتخلى عن وجهة نظر الفاعل لصالح مقاربة «علائقية»، «موضوعية» تركز على هذا المجموع المشكّل من الهوية والتناقض والكلية. وبتعبير آخر، تربط الفاعل بتاريخه، وبالضبط، بالإكراهات التي تفرضها العلاقات الاجتماعية، دون التفريط النهائي في وعيه الإرادي. وهذا ما يقف عليه جاك هامل كذلك، حين يسجل أن «التناقضات الموضوعية» أو «الحتميات الاجتماعية» التي رفض تورين أن يقبلها كمنطلقات لنظريته، ستعود لتسبق الخطى على «السلوكات الاجتماعية المحددة اجتماعياً» التي تقتضيها «حرارة الصراعات» التي يفضلها (Hamel, 1997: 286).

وعلى الصعيد المنهجي، يمكن تسجيل اتفاقهما على أهمية المناهج الكيفية. وإذا كان بورديو قد اعتمد في دراساته السابقة على بعض التقنيات الكمية والإحصائية، فإنه بدأ منذ كتابه **بؤس العالم** يرجح كفة المناهج الكيفية، لاسيما المقابلة، وما يسميه «الموضعة المشاركة» (Objectivation participante)، التي تهدف إلى «تفسير ما يفعله الأفراد ليس انطلاقاً من تفسيراتهم لما يفعلون، وإنما لما هم عليه» (Hamel, 2008). أما تورين، فقد أسس منهجيته منذ البداية على التقنيات الكيفية، كالمقابلة والملاحظة والمشاركة... وقد اهتدى إلى تقنية سمّاها «التدخل السوسيولوجي» (L'Intervention sociologique) ويعرّفها بأنها «عمل يقوم به عالم الاجتماع من أجل إظهار العلاقات الاجتماعية وجعلها الموضوع الرئيسي للتحليل» (Touraine, 1978: 184).

ويلخص هامل (Hamel, 1998: 1-19) النقط المشتركة بينهما في خمس، وهي:

ـ اهتمام السوسيولوجيا بالفاعلين الاجتماعيين الذي يملكون وعياً عملياً محسوساً لا ينفصل عن الفعل، وبالتالي يعكس كل محددات الفعل (السياسة، التاريخية، النفسية...)؛

ـ السوسيولوجيا هي معرفة حول المعرفة، أو خطاب ثان حول خطاب أول سبق للفاعلين أن أنتجوه خلال ممارستهم وتأويلهم للعالم الاجتماعي، لذلك لا يجوز إقصاء المعارف العملية في عملية التفسير السويولوجي؛

ـ تقتضي المعرفة السوسيولوجية إشراك الفاعلين في إنتاجها، وهي عملية تتم، حسب بورديو، من خلال الموضعة المشاركة، بينما تتم عند تورين من خلال التدخل السوسيولوجي؛ وفي الحالتين معاً سيتم تكوين عيّنة أو مجموعة محدودة للدراسة (عند بورديو أفراد يمكن أن يجسدوا جانباً معيّناً من الاجتماعي كالمعاناة؛ ومجموعة من المناضلين عند تورين)؛ حتى تكون هناك قدرة على إشراكهم من خلال ممارسة نوع من التحليل الذاتي للوضعية؛

ـ تتمثل المعرفة السوسيولوجية عندهما في التمثيلية النظرية والاجتماعية، دون التعارض مع التمثيلية الإحصائية؛ فهي لا تقوم على المعطيات الإحصائية ولغة الرياضيات والأرقام، وإنما على نوعية الشهادات (Témoignages) التي يعرضها المبحوثون.

ـ إن التفسير يقوم على فهم المعارف العملية للفاعلين الاجتماعيين، لذلك فإن التأويل والتفسير بالنسبة إليهما شيء واحد □

المراجع

أنصار، بيار (١٩٩٢). **العلوم الاجتماعية المعاصرة**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت: المركز الثقافي العربي. ص ٩٥.

بارانكو، خوستو (٢٠٠٩). «آلان تورين: لم يعد فهم العالم ممكناً بمصطلحات اجتماعية، وإنما بمصطلحات ثقافية (مقابلة).» ترجمة ناجي نصر، **لابانغوارديا**: ٢٠٠٩/٥/٤.

بورديو، بيير (١٩٨٧). **الخياطة الرفيعة والثقافة الرفيعة** .ترجمة محمد سبيلا. الرباط: دار الأمان. ص ٦٧ ــ ٧٣.

بورديو، بيير ولويك ج. د. فاكونت (١٩٩٧). **أسئلة علم الاجتماع: في علم الاجتماع الانعكاسي**. ترجمة عبد الجليل الكور؛ إشراف ومراجعة محمد بودودو. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. ص ٢٩.

تورين، ألان (١٩٨٧). «هل فكرة المجتمع ضرورية؟.» في: **تساؤلات الفكر المعاصر**. ترجمة محمد سبيلا. الرباط: دار الأمان. ص ٦٠.

صالح، هاشم (١٩٨٥ ــ ١٩٨٦). «حوار مع بورديو.» **الفكر العربي**: العدد ٣٧، كانون الأول/ ديسمبر ــ كانون الثاني/يناير.

ضومينيك، كولاس (١٩٩٨). «ماركس من منظور بورديو، من الاستمرارية إلى القطيعة.» **ماكازين ليترير**: العدد ٣٦٩، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٨، ص ٢٧ ـ ٣٠، وقد وردت في: في: **بيير بورديو: الفتى المتعدد والمضياف**. ترجمة وتقديم عبد الجليل الأزدي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٩، ص ١٣٠.

Bourdieu, Pierre (1976). «Le Champ scientifique.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: vol. 2, no. 2. pp. 88-104.

Bourdieu, Pierre . (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz. p. 175.

Bourdieu, Pierre . (1979). *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit. p. 281.

Bourdieu, Pierre . (1980). *Le Paradoxe du Sociologue «In «Questions de Sociologie*. Paris: Minuit. p. 209.

Bourdieu, Pierre , Jean Claude Passeron et Jean Claude Chamboredon (1973). *Le Métier du sociologue*. Paris: Préalables épistémologiques. p. 33.

Copans, Jacques (1976). «La Recherche de la théorie perdue: Marxisme et structuralisme dans l'anthropologie française.» *Anthropologie et Société*: vol. 1, no. 3, pp. 137-158.

Hamel, Jacques (1997). *Précis d'Epistémologie de la Sociologie*. Paris: L'Harmattan. (Logiques Sociales)

Hamel, Jacques (2008). «Qu'est-ce que l'objectivation participante? Pierre Bourdieu et les problèmes méthodologiques de l'objectivation en sociologie.» *Socio-logos: Revue de l'association française de sociologie*: 24 mars.

Hamel, Jacques (1998). «The Positions of Pierre Bourdieu and Alain Touraine Respecting Qualitative Methods.» *British Journal of Sociology*: vol. 49, no. 1, March, pp. 1-19.

Lamoureux, D. (1981). «Mouvement social et lutt des femmes.» *Sociologie et sociétés*: vol. 13, no. 2.

Touraine, Alain (1981). «L'Inutilité idée de société.» Dans: Delacampagne, Jean et Roberto Magioni (dir), *Phiolsopher: Les interrogations contemporaines*. Paris: Fayard. p. 242.

Touraine, Alain (1978) *La Voix et le regard*. Paris: Seuil, p. 58.

Touraine, Alain (1997). *Le Retour de l'acteur*. Paris: Fayard. p. 30.

Touraine, Alain (1974). *Pour la sociologie*. Paris: Seuil, p. 15.

Touraine, Alain (1981). «Réactions Antinucléaires ou mouvement antinucléaires.» *Sociologie et sociétés*: vol. 13, no. 1. pp. 117-130.

Touraine, Alain (2002a). «Sociologue du peuple.» *Sciences Humaines*: Numéro Spécial.

Touraine, Alain (2002b). «Il était une référence - positive ou négative - indispensable.» Propos recueillis par José Garçon. *Libération*: 25 janvier.

الفـرد والمصيـر: بيـن تحـوّلات الفعـل وتحديـات البنيـة نحـو سوسيولوجيـا جماليـة

علاء جواد كاظم(*)

أنثروبولوجي عراقي، قسم علم الاجتماع،
كلية الآداب، جامعة بغداد.

لقد كشفتُ النقاب عن خرافة الأنظمة الاجتماعية، إن مصير الإنسان ليس معلقاً في قلبه بل بين يديه.

(كارل ماركس)

يقال إن المجتمع في لحظات تشنجاته التركيبية، يهدم نفسه بنفسه من خلال الأفراد.

(أميل دوركهايم)

مقدمة

يمثل الشرق الأوسط في أذهان كثير من باحثي العالم المتحضّر نموذجاً جغرافياً ظلامياً، بدعوى أنه ضحّى بالفرد، وقدمه قرباناً إلى المجتمع، وزيّف حركة التاريخ تقرباً من السلطان، وأجهض المستقبل تقرباً إلى السماء. لكن المشكلة تكمن في أننا لا يمكننا التحدث عن مجتمع مُتكوّن من توحّد الأفراد في شرقنا المتوسط، كما لا يمكننا أيضاً الحديث عن أطر تأريخية وإرادة بشرية، ولا يبقى غير أن نشكّل نقطة مضيئة تسكن الماضي، ينطلق منها التاريخ والأمجاد، وينتهي كلّ شيء، وتصدق نبوءة هيغل «أن تأريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما إنَّ آسيا بدايته» (ويلهلم وهيغل، ١٩٨٦: ١٨٨). إنَّ حركة التاريخ تجري، فيما يشكّل الفرد شراعها وقوتها الموجَّهة، محدداً المسار، ومع ارتفاع «الشمس تختفي الدهشة، ويدرك الفرد الأشياء المحيطة به، ومنها ينتقل الفرد إلى تأمل أعماق وجوده الداخلي، وبذلك يحدث التقدّم نحو إدراك العلاقة بينهما. إن الإنسان ينتقل من التأمل الساكن الخامل إلى النشاط الخلاق» (ويلهلم وهيغل، ١٩٨٦: ١٨ ٩). هذه الانتقالة هي التي تجانس بالطبع انتقالته من وحشية آسيا إلى حضارية أوروبا.

(*) البريد الإلكتروني: iraqisociety@yahoo. com.

ليس من مهمة لهذا البحث أكثر من أن يكشف عن أنماط وأبعاد سوسيو ـ أنثروبولوجية كامنة ومتخفية وراء محاولات إلغاء الفرد واستلابه، وجعله ضحية للمجتمع المقدس الذي يحيل بدوره الفرد من خلال مؤسساته وأنظمته وأنساقه إلى كائن منفعل بالواقع، غير فاعل فيه؛ كائن يجد أن من أولى مهماته أن ينسجم ويرضخ ويتقولب ويرضى بحرمانه، كائن مقلد لا مبدع، مصغ لا محاور، تابع لا قائد، مستسلم لمصيره لا مسيطر عليه، لا يملك القدرة، ولا حتى الإمكانية لكي يستجيب لتحديات العصر، وليس من اختيار أمامه غير القبول بالوضع الراهن، «لأن الجماعات التقليدية الوسيطية بينه وبين المجتمع، بين المواطن والدولة (القبيلة، والطائفة، والفئة، والجماعة) (بركات، ٢٠٠٠: ٩٢١)، ما تزال تزدهر في ظلّ الدولة التعسفية على حساب الإنسان والفرد في عوالم الشرق الأوسط المتشظّية.

يحاول بحثنا هذا جاهداً، من خلال مهمته تلك، تشكيل وجهة نظر كلية (رؤية) حول الإشكال الذي أصاب جدلية العلاقة بين «الفرد والمجتمع» (The Individual and Society)، ومنطويات المصير الذي ستفضي إليه وتعيد إنتاج نفسها بأولياته. إنَّ هذا الإفضاء الذي انشغلت هواجس البحث الأساسي في تأكيد نفسها وهويتها من خلاله على مستويات ثلاثة من العمل يشكّل تيمته القصوى. فبينما شكّلت مقولة «الفرد» (The Individual) المنشطر على نفسه بين تحولات الفعل وتحديات البنية، منظومة تمّت مقاربتها إلى صيغ محض سوسيولوجية، تُعيّنه أنثروبولوجيا لويس دومون (L. Dumont) (١٩١١ ــ ١٩٩٨) على أنّه نمط من الإنسان المتعالي على واقعه الاجتماعي، يعيش «ذهنياً» خارج العالم الاجتماعي، ويرسم حدوداً وأطراً لعلاقته مع العالم، ما جعل دومون يطلق عليه «فرداً خارج العالم»، فيما نحن بالمقارنة به أفراداً داخل العالم، أفراداً دنيويين. في حين إنّه فرد خارج الدنيا الأيديولوجية لمجتمعه، يستطيع في علاقة مميزة مع مجتمعه أن ينضمّ إلى جماعة مثله، ممثلاً أو مشكلاً «نظام تحرير» يمتلك فكراً مميزاً منظماً انقلابياً، لكنه في الوقت نفسه يمتلك تصوّرات كثيرة ومضيئة عن مجتمع نقيض لا يدركه سواه والجماعة المشكلة بإشرافه. ينطوي هذا الفرد، وفق ميشيل فوكو (M. Foucault) (١٩٢٦ ــ ١٩٨٤) على «ذات فاعلة ثابتة الهوية»، ويخضع بالضرورة، مثل غيره من الأحداث الأركيولوجية، إلى عمليات التشتيت والتناثر الضرورية لفكّ كلّ الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حول التصور العام في العصر، وإلا فإنه سيتحول إلى «ذرة وهمية لتصور أيديولوجي للمجتمع». لكن بول ريكور (Paul Ricoeur) (١٩١٣ ــ ٢٠٠٥) في كتابه: **التفسير: دراسة عن فرويد**، يحدد الفرد بوصفه كائناً ملتصقاً بفعله (فاعل)، وليس مجرداً منه، أي بوصفه «الفرد في مسرح فعاليته» أو في سيرورته الفعلية، وبوصفه أيضاً «يشكّل إطاراً عاماً للذات التي تشكّل امتداداته الجوانية القاعدية». إنَّ الفرد لدى ريكور: «كائن واعٍ حامل لإرادة ومشاريع منحته الطبيعة وأشكال الصراع مع عوالمه الاجتماعية وعياً لذاته، وقدرة على تأويل الذات المتداخلة مع العالم». على أننا نتبنّى هذا التصوّر المشترك بين دومون، وفوكو، وريكور عن الفرد بالتحديد، بوصفه تعريفاً لمفهوم «الفرد»، وقد تمّ رصدهما هنا بتعمّق في مقدمة البحث.

فيما تحيلنا مقولة «المصير» (The Fate) إجرائياً في هذا البحث، بوصفها خارطة طريق يسعى المجتمع إلى أن يجعل منها ذات شحنة ميتافيزيقية في أطرها العامة، تحدد

اتجاهات الفرد وحركة سلوكياته، أو تنطوي هذه المقولة على مجموع الأحداث التي يضطر الإنسان إلى مجابهتها، سواء اتفقت مع إرادته أم لم تتفق. «وتقع تلك الحوادث بفعل قوى طبيعية أو خارقة للطبيعة، على أنَّ جميع الأديان تذهب إلى اعتبار الإله هو الذي يحدد المصائر البشرية» (بدوي، ١٩٨٦: ١٥٦). لكن قناعة البحث تذهب إلى أنَّ المصير يتشكّل وفق النتائج النهائية التي تترتب على حركة الإنسان (جملة سلوكياته)، ليس بوصفها مصيراً فحسب، بل من حيث هي تحديد للماهية. فالمصير بوصفه جملة سلوكيات الفرد، و«جملة علائم الهوية» (اليوسف، ١٩٨٥: ٨) هو المعنى النهائي للبحث.

من ثمّ يذهب البحث إلى «سوسيولوجيا جمالية» (Towards Socio-aesthetics) تضعنا على طريق ثالث، ليس مفارقاً فحسب، بل مختلفاً عن أن يكون سوسيولوجياً. إنّه توصيف استطيقي لتجربة مثقلة بالعمق والقلق والانكشافات الوجدانية التي تفترض أنَّ الفرد يقف متردّداً قبالة مصيره، رغم كلّ منطوياته الميتافيزيقية التي تبثّ دلالات الهدوء والاستسلام.

ربما ستكون المسافة واحدة بين المحطات الثلاث، وربما تزيد أو تنقص، بحسب منظومة المشكلات التاريخية للفرد، وتحولات الفعل ومصدّات البنية التي تشكّل في النهاية مصير الفرد العياني، الموجود، المطارد في مجتمعاتنا، والملعون من السماء والأرض والجماعة، وليس الفرد المجرد (Abstrait) الذي نعاينه عند فريدرك هيغل (F. Hegel) (١٧٧٠ ــ ١٨٣١) أو الوجود المحض عند إمانويل كانط (A. Kant) (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤). أما كيف سيتم تحويل هذه المنظومة إلى عوالم جمالية، بوصفها محاولة تعيد تشكيل نفسها من خلال الفعالية الجمالية ذاتها بمختلف آلياتها وأشكالها، فهو ما سينشغل به الجزء الأخير من هذا البحث الذي سيرصد الكيفية التي يقع الفرد عندها فريسة تجاذبات تنتجها مواجهات حتمية بين تحول الفعل من جهة، وتحديات البنية من جهة أخرى، ما يجعل المصير واقعاً وموضوعاً قاسياً وعصياً على الفهم، ويحدد فعاليات السوسيولوجيا الجمالية في إنتاج وإعادة إنتاج هذا المصير أو مقاربته بصيغ لاواعية ولغة ورموز ونصوص وخطوط وألوان تشكل في النهاية البنية الجمالية.

أولاً: هل يمتلك العقل الإنساني القدرة على إعادة تشكيل العالم؟

إنَّ أية محاولة بحث معمّقة للتفكّر في منظومة الأسئلة التي تقع على الحدود الفاصلة بين مصادر المعرفة الفلسفية الكلاسيكية تكشف عن اتجاهين نظريين لعلم الاجتماع (Sociology) والأنثروبولوجيا (Anthropology) اليوم: يتمثل الاتجاه النظري **الأول** بنظرية الفعل التي تعتني بالفردي، وترى المجتمع بوصفه شيئاً غير مستقل عن مجموع أفراده ومكوّناته. وحين تتصدّى هذه النظرية للبنية تواجه صعوبة تحديد علاقتها بالفعل. إنّها لا تستطيع تفسير الظواهر المتعلّقة بالبنية على أساس أنّها ذات وجود مستقلّ عنه. وهذا الاتجاه ينطلق، ولا شكّ، من فلسفة فريدريك هيغل التي مدّته بمقولات خطيرة ومهمة جداً حول العقل والفرد الإنسانيين وإشكالية الفعل: «فالتحول الحاسم الذي طرأ على التاريخ (يقول

هيغل) كان انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله وتجاسره على إخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل»، عندما «أدرك الإنسان أخيراً أن وجوده يتركّز في رأسه، في العقل والفكر الذي يستلهمه في بناء عالم الواقع». هذه الاتجاه يستند إلى أنَّ المجتمع يتولد عن تفاعل الأفراد. من هنا يصير المجتمع كائناً إنسانياً محضاً، ويُحكم الإنسان بفعالية التجاوز التي تشكّل ماهيته. هذه الفلسفة تمّ ترميمها وإعادة بنائها في سوسيولوجيا ماركس، وتأثيث الفعل الجمالي بأحكام وتفصيلات موضوعية من بعده في سوسيولوجيا الفرد الإشكالي عند لوكاش، ورؤية العالم وفق الأطر الاجتماعية لدى لوسيان غولدمان، ودوفينيو، وجاك دوبوا... الخ.

ويهتم الاتجاه النظري **الثاني** بالبنى الاجتماعية، ويتناول المجتمع بوصفه شيئاً ما مختلفاً ومستقلاً عن مجموع أفراده أو مكوّناته. وحين يحاول أن يحيط بالفعل الفردي، تواجهه صعوبة تحديد علاقته بالبنية، في ما إذا كان لا يعدو كونه ناتجاً حتمياً من قواعد عملها وآليات اشتغالها، أم أنّه يتمتع بوجود مستقلّ عنها (خليل، ٢٠٠٨: ٢١٢)، وليس بمقدوره تفسير الفعل البشري (أو تأويله) (كريب، ١٩٩٩: ١٥). ويستند هذا الاتجاه إلى فلسفة إمانويل كانط التي ترى أن وظيفة العقل تكمن في تنظيم وتصنيف المقولات والتصورات، وليس العقل هو الموجّه الحقيقي للحياة، بل العادة، لأن التجربة والعادة هما المصدر الوحيد لمعرفة العقل الإنساني واعتقاده. وبالتالي، فإن فلسفة كانط كانت قد ألغت الشك، وقصرت المعرفة البشرية على معرفة المعطى، وقضت نهائياً على الرغبة في تجاوزه، لأنّها لا تؤمن بالتغيير. فهي لا تؤمن بالعقل والفعل، وبالتالي تجاهلت التاريخ برمته. ولهذا سخر كولنغوود (R. G. Collingwood) من فكرة التاريخ (The Idea of History)، قائلاً: تعلمون ماذا تقصد النظرية الوضعية في المعرفة بالحقيقة التاريخية؛ إنّها تقصد في الحقيقة الشيء الذي ندركه إدراكاً مباشراً بالحسّ. وبسبب هذه المشابهة الخاطئة، دأبوا طوال عهدهم على التصوير الخاطئ لطبيعة الحقائق التاريخية، مما نتج منه تشويه فعلي لإنتاج البحث العلمي التاريخي (كولنغوود، ١٩٦١: ٢٣٢). لقد تمثلت هذه الفلسفة سوسيولوجياً بوضعية أوغست كونت (A. Comte) (١٧٩٨ ــ ١٨٥٧) ووظيفية إميل دوركهايم (E. Durkheim) اللذين اعتبرا المجتمع المعطى الأساسي والوحيد. أما الإنسان فهو كائن اجتماعي محض، محدود الوعي والقدرة على الفعل والتصدّي لتحديات المعطى الثابت. هذه المنظومة النظرية يستحيل، وفق تصوّرنا، أن تتمكّن من تقديم أو بناء رؤية سوسيو ــ جمالية، أو حتّى موضوعية، بشأن أي من التمظهرات المجتمعية، وخاصة أنها لا تهتم بحركة التاريخ بمقدار اهتمامها بحركة البنية. وهذا ما أكدته بنيوية ليفي شتراوس (C. L. Strauss) (١٩٠٨ ــ ٢٠٠٩) عندما كتب في «البنى الأساسية للقرابة»، يقول: «إنَّ الإثنولوجي البنيوي يحترم التاريخ، ولكنه يجب ألا يعطيه قيمة كبرى». وبالتالي، فإن سوسيولوجيا حقيقية هي غير ممكنة ما لَمّ تحدد موقفها نهائياً من هذه الأسئلة والتحديات، وما إذا كانت تعتمد تحولات الفعل بوصفه منطلقاً تفسيرياً للجمالي والمتحول، أم تعتمد تحديات البنية، بوصفها مشكّلة للتجربة الإبداعية في التحليل الأخير؟ فهل تعتمد الفرد أم المجتمع في تفسيرها للظاهرة المجتمعية بمختلف تشكّلاتها؟ على أنَّ هذه السوسيولوجيا مضطرة إلى تجاهل نفسها، وتبنّي منظور أنثروبولوجي بحق يتمكّن من الغوص السحيق في هذه الإشكالية النظرية.

ثانياً: أسئلة المصير ونقد العلوم الإنسانية

تُعدّ قضايا البحث العلمي في خفايا العمق الإنساني، والسؤال حول قدرته، أو أصالته، أو ضآلته، المعنى من وجود الإنسان هنا في هذا العالم، والمغزى من دورانه في التاريخ، أو حتّى أشكال المصير وتحدياته التي تنتظرُ شوقاً تمزيق هذا العمق. كلها أسئلة مركزية تمتلك بعداً منطقياً، وتشكّل مبحثاً أنطولوجياً لا يمكن إهماله أو إسقاطه من الحساب السوسيولوجي، على الإطلاق، ولا يمكن أن توضع في نسق الفرضيات الميتافيزيقية[١]. إنّها تأملات وسؤالات أنثرو ــ سوسيولوجية مهمة وخطيرة، تمّ الالتفاف عليها أو تجاوزها، وربما إهمالها اليوم في العلوم الإنسانية (Human Sciences) بوصفها أسئلة وخفايا لها مجالها الخاص الذي يطلق عليه اليوم «الميتا ــ أنثروبوس» أو «الميتا ــ أنثربولوجيا» (Meta-anthropology)[٢]، على اعتبار أن مناهج البحث وآلياته في تلك العلوم (Human Sciences) تتجه إلى رصد الإنسان والعالم بوصفها موجودات حقيقية راسخة، وليست معنية بالشك في أصالة أعمدتها وقضايا بحثها الأساسية، على اعتبار أنّها تخلّصت نهائياً من أحكام الأسئلة الفلسفية وما علق بها. لقد اتضح للفكر الإنساني في الحالة الوضعية، بحسب أوغست كونت، «استحالة حصوله على معان مطلقة، وحين اتضح له ذلك، فإنه عدل عن البحث عن أصل العالم وعن معرفة العلل الكامنة للظواهر، والمعنى، فاقتصرت فقط على اكتشاف قوانينها الحقيقية باستخدام الاستدلال والملاحظة (باقترانهما معاً)» (إسماعيل، ١٩٦٧: ٦٢). لقد ألحقَ أوغست كونت بتلك العلوم كارثة من جراء اقتراحه هذا، تعديلاً لحالات الفكر عن البحث في المطلقات، وعن دراسة العالم ومصيره وفعالية الفرد الإنساني، أنتجت موجة من النقد، انطلقت مع إشارة إدموند هوسرل (Edmund Husserl) (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) في عام ١٩٣٥، أي قبل موته بثلاث سنوات في محاضرته الشهيرة[٣] حول تلك الأزمة التي بدت له عميقة إلى درجة أنّه تساءل عمّ إذا ما كانت أوروبا قادرة على تجاوزها؟، وقد اعتقد أن جذورها تعود إلى بداية العصور الحديثة، أي إلى غاليليو وديكارت، وسببها الرئيسي يكمن في طبيعة العلوم الأوروبية الأحادية الجانب التي اختصرت العالم في مادة للاكتشاف التقني أو الرياضي، واستبعدت من آفاقها «العالم الملموس للحياة». لقد دفع نمو العلوم الإنسانية في أنفاق الاختصاصات، وكلما ازدادت معرفة الإنسان تطوراً ازداد ضياعه وضياع العالم من حوله. أما في «أزمة العلوم الأوروبية»، فقد كتب هوسرل أن أزمة الضمير التي كانت تعيشها

---

(١) الفرضيات الميتافيزيقية: «منظومة الأقوال المتعلّقة بطبيعة إشكاليات العالم التي لا يمكن البرهنة عليها على غرار «الفكرة التي ترى أن العالم الذي نراه من حولنا هو نتاج لأفكارنا، أو الفكرة التي تعتقد أنّه لما كان الذهن جزءاً من هذا العالم، فلا بُدَّ، إذن، من أن تمتلك الأفكار التي ينتجها البنية نفسها التي يمتلكها العالم أو فكرة البنيويين حول موت الذات».

(٢) الميتا ــ أنثروبولوجيا (Meta-anthropology): ما وراء الأنثربولوجيا، والميتا ــ أنثروبوس: ما بعد الإنسان. صكه بيدني (Bidney)، إشارة إلى النظرية الخاصة بمسائل الواقع الثقافي وطبيعة الإنسان أو دراسة الفروض الأساسية ذات المنطق الخاص المتعلّقة بطبيعة العالم والإنسان والموجودة في أي نسق ثقافي معيّن.

(٣) «السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي»، كان عنوان محاضرة إدموند هوسرل التي ألقاها في جامعتي فيينا وبراغ في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٤، بدعوة من جامعة براغ الفلسفية من أجل أبحاث الفهم البشري.

أوروبا حينها تعود في قسم كبير منها إلى التطور الأعمى للعقلية العلمية (هوسرل، ٢٠٠٨: ٩٨). والواقع أنَّ العلوم الإنسانية حينها كانت تقدّم نظرة رياضية وموضوعاتية خالصة؛ كانت تفرغ العالم والطبيعة والحياة من كلّ دلالة إزاء «الضيق الذي نعاني منه في حياتنا، ليس لهذا العلم شيء يقوله لنا. أما القضايا التي كان العلم يخرجها من دائرة اهتمامه فهي بالضبط تلك الأكثر اشتعالاً، ذلك أنّها هي القضايا التي تتعلق بالمعنى أو بغياب المعنى عن كلّ وجود إنساني» (دورتيي، ٢٠٠٩: ٤٤). «هذه العلوم لا تستطيع أن توجّه الإنسان، لأنّها تقصي من ميدان العلم كلّ الأسئلة التي لها علاقة بالوجود الإنساني، أسئلة المعنى والغاية والحرية والتاريخ» (دورتيي، ٢٠٠٩: ٢٩). «إن علوماً لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع. كثيراً ما نسمع أن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلمّ بحياتنا، لأنّه يقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحّة بالنسبة إلى الإنسان المعرّض في أزمنتنا المشؤومة لتحولات مصيرية" (دورتيي، ٢٠٠٩: ٤ ٧٤). إذن، لقد مارست العلوم الإنسانية تغييباً ممنهجاً لأواليات العقل الإنساني، هذا التهديد الأساسي الذي شغل ج. غيروفيتش (G. Gurvitiich) ونوّه إليه كثيراً.

أما كارل بوبر (K. Poper) (١٩٠٢ ــ ١٩٩٤)، فقد كشف عن أن تلك العلوم لا تقول الحقيقة أبداً، ولا تفعل أكثر من مواجهة الحقيقة بافتراضات: «لم تعد هذه العلوم معرفة خالصة، صارمة وخالية من أي افتراض مسبق، بل تغلب فيها المحاججة والبرهنة على العقل والحقيقة. إنّها خاضعة دائماً لثقل التمثيل والنموذج ورهانات السلطة». وسنعرف الآن كيف تمّ تشخيص أزمة العلوم الإنسانية بعمق في حفريات ميشيل فوكو (M. Foucault)، لكن قبل ذلك ما هي العلوم الإنسانية، وفق تعريفه لها؟ «لم تكن العلوم الإنسانية لتظهر عندما تقرّر، تحت تأثير عقلانية ملحّة أو مشكلة علمية لم تلق حلاً، أو لسبب عملي آخر، إدخال الإنسان (طوعاً أو كرهاً أو بنجاح نسبي في عدد من المواضيع العلمية)، بل ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية، باعتباره هو ما يجب التفكير فيه، وهو ما يجب أن يعرف في آن معاً. إذن، لقد ظهرت العلوم في القرن التاسع عشر الذي كان له دور حاسم في تقرير الوضعية التي يجب أن تخصّص لـ «العلوم الإنسانية»، بوصفها تلك المجموعة من المعارف (لكن حتّى هذه العبارة قد تكون أقوى مما يجب: لنقل بالأحرى، لنبقى دون تحيّز، هذه المجموعة من الخطابات) التي موضوعها الإنسان بما له من خاصية تجريبية» (فوكو، ١٩٩٠: ٢٨٣). وهو على علم ويعرف جيداً «حجم المعارك التي خلفها البحث عن وضع مميّز للفرد الإنساني في حقل الإنسانيات: بين تحليل تكويني أو بنيوي، شرح أو فهم، لجوء إلى الأدنى أم إبقاء التفسير على مستوى القراءة... في الحقيقة، لم تظهر كلّ هذه النقاشات النظرية، ولا استمرت طيلة تاريخ العلوم الإنسانية، إلا لأنّه كان على هذه الأخيرة أن تواجه في الإنسان موضوعاً من التعقيد، بحيث لم يتم بعد إيجاد مدخل وحيد إليه» (فوكو، ١٩٩٠: ٢٩٢ ــ ٢٩٠). يتضح من هنا أن العلوم الإنسانية ليست تحليلاً لما هو الإنسان بطبيعته، بل بالأحرى تحليلاً يمتد بين ما هو عليه الإنسان في وضعيته، وما يخوّل هذا الكائن أن يعرف (أو يحاول أن يعرف) ماهية الحياة. وأي معنى أو مغزى لوجودنا في هذا العالم قبالة تلك المصائر التي تنتظر التهام خطى إنسانية ضالة إليها. إنّها الأسئلة التي تمّت إحالتها إلى

الميتافيزيقيا (Metaphysics)(٤) لتنجز عليها عمليات تجميل وترميم لكلِ ما عساه أن يُفعّل القلق، ويؤجج الاحتجاج، ويثير الفتنة، لدى الفرد والجماعات الواعية لذاتها إزاء المصير ولامعقوليته. وهي مواجهة تبدو اليوم أزلية غير منتهية، فقد كتب الطاهر لبيب يقول: «منذ صعاليك الجاهلية، تاق الشاعر إلى الهروب من «النظام»، وإلى تأكيد الذات بالاحتجاج، لا بالامتثال والاندماج» (لبيب، ٢٠٠٩: ٥٠).

ثالثاً: الفرد والبنية وإشكالية التفسير السوسيولوجي

إنَّ العلم الاجتماعي الذي سار مع أوغست كونت (A. Comte) (١٧٩٨ ــ ١٨٥٧) وإميل دوركهايم (E. Durkheim) (١٨٥٨ ــ ١٩١٧) نحو استقلال كامل قرر ترك توصيف الإنسان الفرد جانباً، لأنه ميدان معقّد ذو معطيات وتعريفات مريبة جداً، متجهاً إلى المجتمع (Society). الوجود الكلي والحقيقي الوحيد الذي سيشكّل مجال الرصد العام للفيزياء الاجتماعية في فلسفة كونت، والفضاء النهائي للجوهر الاجتماعي المنساب إلى الخلق عند دوركهايم في خطابه الشهير: «إن الله ليس سوى تأليه المجتمع لنفسه بنفسه»، و«إنَّ الوعي الجماعي يتفوق على التجربة الفردية» (دوفينيو، ١٩٧٨: ٥٥). هذه الفكرة التي عدّها دوركهايم مفيدة للغاية، لأن الحياة الاجتماعية يجب شرحها، ليس بأفكار الناس الذين يحيونها، بل وفق تلك الأسباب الكامنة التي لم يكتشفها الوعي. وقتها فقط بدا له (دوركهايم) أنّه بهذه الوسيلة تحديداً «يمكن أن يصبح التاريخ علماً، وأن توجد السوسيولوجيا نفسها» (إميل دوركهايم، ١٨٩٧، وماركس وبوتومور، ١٩٧٢: ٦٣) الذي دفع بــ جورج سوريل (G. Sorel) إلى أن يقدم في عرض نقدي طويل من كتابه **قواعد المنهج السوسيولوجي** رداً نقدياً على بدعة دوركهايم وقواعده المنهجية لدراسة «الأشياء في ذاتها ولذاتها». لقد تحول المجتمع في نظرية دوركهايم إلى «بنية ذاتية وميتافيزيقية» (Lukes, 1973: 207) و«عالم لا تبلغه المراقبة الذاتية، بل هو مجال يمكن معرفته مع بقائه مجهولاً بالنسبة إلى التفسيرات المسبقة التي لا يمكنها الوصول إليه. هذه الرؤية، التي عدّت المجتمع بنية ذاتية ومطلقاً جديداً، أفقدت الناس ذاتيتهم وصيّرتهم أشياء وأشباحاً تائهة عاجزة عن الفعل (الفرد وتحولات الفعل) في أقبية اجتماعية مظلمة، تغريبية وتعسّفية (المصير وتحديات البنية).

حتّى ذلك الوقت، كانت سوسيولوجيا ماركس (K. Marx) (١٨١٨ ــ ١٨٨٣) شبه منسية، وظلت نظرياته «لأسباب متعددة، مستبعدة من العلوم الاجتماعية. ولم يبدأ الكشف عن جوانبها السوسيولوجية إلا منذ نهاية القرن التاسع عشر، عندما أصبحت السوسيولوجيا نفسها علماً مستقلاً» (ماركس وبوتومور، ١٩٧٢: ٥٩). لكن الغريب في الأمر أن من أيقظ الماركسية هو دوركهايم نفسه في انتقاداته اليومية لها، عندها صار يمكننا أن نلاحظ أنّه تحت تأثيره كانت المجلدات الأولى لمجلة **السنة السوسيولوجية** ـ التي أسسها عام ١٨٩٧ ــ تخصّص مكاناً مرموقاً لمناقشة وانتقاد سوسيولوجيا ماركس (ماركس وبوتومور، ١٩٧٢: ٦٤). وعلى

---

(٤) الميتافيزيقيا (Metaphysics): ما بعد الطبيعة أو فلسفة المطلق، أسرار الوجود وحقيقة الموجود، مثلما تبحث في المغزى من وجود هذا العالم والإنسان فيه بوصفه صياغة إلهية قبلية ونهائية للمصائر المحددة منذ الأزل.

الرغم من أن النظرية الماركسية هي من نظريات «البنية» أيضاً التي اتهمت طيلة القرن التاسع عشر بإهمالها الإنسان ـ الفرد في تحليلها المجتمعات الإنسانية، لكن «البنية الاقتصادية» التي تقرر مصير كلّ البنى الأخرى في تصوّراته ليست بنية ميكانيكية وبسيطة تظهر فيها كلّ المؤسسات والقوانين والأعراف والأمزجة والتفكير والأيديولوجيات بتأثير أوتوماتيكي. الذي يهمنا هو أنّه ثمة بين هذه البنية الكامنة، وكل البنى الأخرى، عملية شديدة التعقيد وملتوية من النشوء والتوسط من الصعب اكتشافها دائماً. هذه العملية التي تشكّل اليوم مجالاً رائعاً للدراسات السوسيو ـ جمالية، لا يمكن إهمالها على الإطلاق، إلا لأغراض تشويه النظرية، حتّى إن فريدريك أنغلز كتب في رسالته إلى بلوخ عام ١٨٩٠: «إن العامل المحدد في التاريخ، بحسب تصوّرنا، هو في نهاية الأمر إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الواقعية. لم نجزم أنا وماركس أكثر من هذا، فإذا شوّه أحدهم هذا الموقف، معتبراً أن العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد، فهو يجعل منه حملة فارغة، مجردة وعابثة». وإلى شميدت كتب أنغلز في العام نفسه: «إنّها لفكرة غبية عند الأيديولوجيين، مضمونها أنّه بما أننا نرفض أن يكون لمختلف القطاعات الأيديولوجية التي تؤدي دوراً في التاريخ تطور مستقل، فإننا بالتالي نرفض أيضاً كلّ فعالية تاريخية لهذه القطاعات الأيديولوجية» (أنجلز، [د. ت.]: ١٥٦ و ١٥٩). ثمّ يصوغ اعترافاً مهماً حول تفنيد اعتبارات أن الماركسية نظرية تحليل بنيوي تبتلع الفرد في أحشائها، الأمر الذي عدّه أنجلز فهماً خاطئاً، فيقول: «يتحمل ماركس، وأتحمل معه جزئياً، مسؤولية كون الشباب يعطون «البنية الاقتصادية» وزناً أكبر مما تستحق. لقد كنا ملزمين أمام خصومنا بتأكيد المبدأ الأساسي الذي كانوا ينفونه. لذلك، لم نكن دائماً نجد الوقت والمكان والمناسبة لنسند لبقية العوامل (الأفكار. القيم، الأفعال، الإرادات) التي تشارك في الفعل المتبادل مكانها الذي تستحقه» (أنجلز، [د. ت.]: ١٥٩). على وفق هذا نحن نتحرك في الاتجاه الصحيح، وإذا ما جعلنا المجال السوسيولوجي هو مجال مراقبة منهجية لحركة الأفعال الاجتماعية والتغيّرات الاجتماعية الناجمة عنها (أي تلك الأفعال)، نكون قد نجحنا في إعادة مقولة الإرادة الفردية إلى مجالها الطبيعي، ومن ثمّ فهم دورها في توجيه المصير الإنساني (Human Fate) الذي يعدّ أحد الأهداف التي يرمي هذا البحث إلى الكشف عن منطوياته.

هكذا نعيد طرح مساهمة ماركس في هذا المجال الجديد من المعرفة، على أنّها سلسلة اكتشافات ستمكّن الإنسان من أن يصبح سيد مصيره، وأن يعطي حياته الخاصة أهميتها، لأن التاريخ الحقيقي للبشرية (بحسب ماركس) «في مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية»، سيكون تاريخ أفراد أحرار بالمعنى الصحيح، بحيثُ إنَّ مصلحة الكل ستكون ملتحمة مع الوجود الفردي لِكُلّ منهم. وفي حين إن مصلحة الكل كانت في جميع الأشكال السابقة للمجتمع، تكمن في نظم اجتماعية وسياسية منفصلة، تمثل حقّ المجتمع في مقابل حقّ الفرد، فإن إلغاء الملكية الخاصة، وإنهاء الصراع الطبقي، سوف يمحوان هذا كلّه نهائياً، وسوف يؤديان إلى عودة الإنسان من الأسرة، والعقيدة، والدولة، إلى وجوده الإنساني.

أما إذا توقفنا قليلاً عند مناقشات جان بياجيه (J. Piaget) ذات المنهج الأنثرو ـ ثقافي، وتأكيده أهمية نظرية «الأيديولوجيا» في أعمال ماركس، فلأن رصيده الأكبر يكمن في كونه أقام تمييزاً في الظاهرة الاجتماعية، بين الأساس الفعّال والبنيان العلوي الذي

يتأرجح بين الوعي الرمزي والملائم. لقد أُكره ماركس، بحسب بياجيه، على التمييز بين السلوك الفعلي (Actual Behavior) والوعي. إن «البنية العليا للاجتماعي تستند إلى نفس الأسس والعلاقة التي يستند إليها الوعي الفردي للسلوك»(٥). هذا الفهم سيمكّننا من تحقيق مشروع الربط بين أنماط الإنتاج الفكري الإبداعي ومعطيات الواقع الموضوعي بطريقة عميقة، وليست سطحية أو انعكاسية، بل وفق علاقة معقّدة جداً كشف د. لبيب عنها عندما أشار إلى أن «العلاقة بين الحياة الاجتماعية والإبداع الأدبي غير متصلة بمضموني هذين القطاعين في الواقع الإنساني، وإنّما هي متصلة، فقط، بالبنى الذهنية التي تنظّم، في آن واحد، الوعي التجريبي لمجموعة اجتماعية ما والعالم الخيالي الذي يبنيه الكاتب» (لبيب، ٢٠٠٩: ٥٠). هذا الكشف عن بنى ذهنية تفسّر الإبداع وتجانس التحول الاجتماعي تلقي ضوءاً كثيفاً، وتجعلنا أكثر فهماً لحيرة ماركس أمام المنجز الجمالي، ففي نظر ماركس أن «ليس هناك صعوبة في إدراك أن الفن الإغريقي والملاحم ترتبط بأشكال محددة من أشكال التطور الاجتماعي. ولكن من الصعب حقاً تحديد السبب الذي يجعل من ذلك الفن مصدراً للمتعة الجمالية اليوم» (لبيب، ١٩٧٨: ٥٢). هذه الصعوبات يفسّرها الطاهر لبيب على أنّها إشارات قوس قزحية تبثّها تلك البنية الذهنية في رأس الإبداع. عند هذه النقطة نصبح قريبين جداً من تقديم مدخل موضوعي يؤسس لسوسيولوجيا جمالية حقيقية من خلال ثلاث ملاحظات مهمة حول توليفة سوسيو ــ أنثروبولوجية يمكنها أن تضيء أعماق الفعل الإبداعي:

١ ــ إن الإنسان بوصفه فرداً متمايزاً وعنصراً فاعلاً في سوسيولوجيا ماركس هو نتيجة طبيعية. لقد قلب ماركس الديالكتيك الهيغلي على رأسه عندما استبدل أساس مطلقاته «الله» بالإنسان الذي عدّه ماركس منتجاً للمطلق على اعتبار أن الوجود يسبق الماهية، ويتقدم على الوعي، ويشكّل الاثنان والإنسان منتجاً للتاريخ على أساس مقولات ماركس أيضاً: «نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا»، أو «يصنع التاريخ بنحو تحصل معه النتيجة النهائية دائماً من تصادم كثرة من الإرادات الفردية» (أنجلز، [د. ت.]: ١٥٦). ومن ثمّ إن المجتمع الكامل والدولة الكاملة شيئان ــ استنتاجان ــ لا وجود لهما إلا في مخيّلة سوسيولوجيا دوركهايم الذي عدّ من خلالها المجتمع أساساً للمطلق، وهو ذو ماهية تسبق وجود الأفراد، وتشكّل الذات الإنسانية على غرارها، لتمحي الإرادة، وتعيد المصير بوصفه الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات إلى المقدس.

٢ ــ إن الذي يحيلنا إلى الماركسية هو مصادرها المعرفية والفلسفية الكبرى، أي العناصر الجمالية في فلسفة فريدريك هيغل (F. Hegel) (١٧٧٠ ــ ١٨٣١)، والعمق الإنساني الذي ورثه عن فيورباخ (L. Feuerbach) صاحب الكلمة الفصل في أن «الحركة التاريخية لا تبلغ أساسها إلا بعد أن تدخل عميقاً في قلب الإنسان؛ قلب الإنسان جوهر الدين وليس مجرد شكل له» (أنجلز، [د. ت.]: ٣١)، الذي عدّ «الله انعكاساً خيالياً للصفات الإنسانية»، ما جعل الفرصة سانحة، بحسب تصورنا، لتشكيل أسس لعلم اجتماع جمالي.

(٥) جان بياجيه، مقدمة في مكونات الابستمولوجيا، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

هذا المخاض وجّه الأفكار والمحاولات نحو سوسيولوجيا جمالية، بمنحى متذبذب بين اتجاه هيغلي واتجاه ماركسي انطلق به لابريولا، وجنتلي، وكروتشه (Croce) (١٨٦٦ ــ ١٩٥٢)، ومن ثمّ ظهرت محاولات سوروكن (P. Sorokin) (١٨٨٩ ــ ١٩٦٨) في المجلد الأوّل ــ تقلبات الأشكال الفنية ــ من كتابه **الديناميات الاجتماعية والثقافية** (*Social and Cultural Dynamics*) (الجوهري [وآخرون]، ١٩٧ ٤: ٤٥٣) التي خلص فيها إلى أنّه ليس هناك خطوط مستقيمة أو منحنيات دورية في التطور، بحيث تسمح لنا أن نصوّر بدقة التغيّرات الطويلة المدى في مضمون وأسلوب الفنون المختلفة. إنّها هواجس وحيرة متجذّرة في طبيعة العلاقة (الباثولوجية) التي تتوسط الفرد والمجتمع الحديث، ومن ثمّ العجز عن توصيف الفعالية الإبداعية للفن. لكن سوروكن اكتشف شواهد غزيرة على أن الفنون المختلفة تتقلب على مدى التاريخ بين نوعين استقطابيين تصوّريين من الفنون، هما: عقلي (Ideational)، وحسّي (Sensate)، لكنه لم يقدم قاعدة ثابتة سوى الإشارة إلى أثر تغيّر نسب الطبقات الاجتماعية والنوع ــ ذكوراً وإناثاً ــ في التصوير الأوروبي.

بعد ذلك، تطورت هذه الرؤية كثيراً على يد لوفنتال (Lowenthal) في كتابه الكبير **الأدب وصورة الإنسان** الذي رأى أن الكتّاب المبدعين يتمتعون بحساسية عالية للتغيرات الأولى في علاقة الإنسان بمجتمعه، وغالباً ما يعكسون هذا الوعي في أعمالهم. ثمّ جاء جورج لوكاش (Georg Lukacs) ولوسيان غولدمان (Lucien Goldman)، وظهر في السنوات الأخيرة اثنان من أكثر علماء الاجتماع تصدياً لقضايا سوسيولوجيا الأدب والفن: بيير بورديو، وهاورد بيكر، بينما ظهرت في الدراسات السوسيولوجية العربية مقاربة كبيرة بين الواقع والعمل الأدبي في كتاب **سوسيولوجيا الغزل العربي** للدكتور الطاهر لبيب (لبيب، ٢٠٠٩).

٣ ــ لقد قدم ماركس «الفعل» الفردي أو الطبقي على «البنية الاجتماعية» ذات الأبعاد الصارمة في سوسيولوجيا دوركهايم، ففي تشخيصه يستغرق الفلاسفة أزمنة طويلة جداً في تفسير العالم، بينما المطلوب تغييره. وتم فعلاً استبطان هذه المقولة في سوسيولوجيا ماركس من خلال توجيه الأنظار إلى أن الفعل الإبداعي الفردي هو محاولة ذات أطر سوسيولوجية لتغيير العالم الاجتماعي في العقل الإنساني المتفرّد بالتالي للثورة على المجتمع. وفي سوسيولوجيا ماركس مساحة كبيرة على حساب إصرار دوركهايم على قدسية المجتمع قبالة الفرد ــ المدنّس ــ وهي الفرضية التي أكدها بعده ابن أخته مارسيل موس (M. Mauss) (١٨٧٢ ــ ١٩٥٠): «ليست هناك واقعة سوسيولوجية بمعزل عن المرجع إلى المجتمع الكلي»، باعتباره مصدر التطهير.

رابعاً: التفسيرات الأنثروبولوجية للتجربة الجمالية

كان الموضوع مختلفاً كثيراً على مستوى الأنثروبولوجيا (Anthropology)، خاصة عندما نفكّر في الإضافات الكبيرة التي قدمتها أنثروبولوجيا هربرت سبنسر (H. Spencer) للجمال، الذي وظّف نظريته التطورية في تفسير أصل الإحساس الجمالي، واستمراره على أساس «أن الكائنات البشرية تتصف بالقدرة على تجميع قدر من الطاقة أكثر مما تحتاجه للبقاء». وقد أصبحت هذه الطاقة الزائدة ــ على طول مراحل التطور ــ أساساً للقيام بنشاطات متنوعة

في أوقات الفراغ تكفل المتعة، من دون الاستفادة منها. وربما اتصفت هذه النشاطات بخاصية الجمال، ولما أصبح التكيّف الاجتماعي أكثر كفاءة، ازداد تراكم الطاقة غير المستعملة المتاحة للتعبير الفني» (الجوهري [وآخرون]، ١٩٧٤: ٤٥٠). وهكذا يفسر سبنسر أصل الفن والجمال في ضوء الآثار المحددة لمرحلة معيّنة من مراحل التكيف الاجتماعي. ثمّ ألحقت هذه النتائج بأنثروبولوجيا ليفي شتراوس (C. L. Strauss) البنيوية التي تعمّقت طويلاً في دراسة منجزات دي سوسير وماركس، وأكدت أهمية اللغة وممكناتها التفسيرية بوصفها حاملاً للتجربة الإبداعية، مع الاحتفاظ بمقولة «الإنسان» بوصفه منتجاً وفاعلاً إبداعياً يتمحور أو يتوسط اللغة والتجربة الخاصة، فالأدب وفق الأطروحة البنيوية ليس شيئاً آخر سوى العوالم التي تبنيها اللغة (بنكراد، ٢٠٠٨: ٩)، لكن لا يمكن الحديث عن اللغة من دون الاطلاع على منجزات اللسانيات، ومن المستحيل أيضاً، بحسب سيرجي دوبروفسكي (S. Doubrovsky)، الوقوف عند هذه الأعمال من دون التساؤل عن فلسفة خاصة بالوجود الإنساني كله. في نهاية المطاف، نكون أمام ضرورة استحضار التصوّر الخاص بالإنسان، باعتباره كياناً مودعاً في داخل اللغة وأحد منتجاتها. لنخلص إلى وجود تغريب ثالث للفرد الإنساني في «عوالم اللغة» عند شتراوس، بعد تغريبه في «عالم اجتماعي صارم» عند دوركهايم، وتغريبه في «تحولات البنية» عند ماركس.

ليس بعيداً عن ذلك، تمارس الأنثروبولوجيا الثقافية (Cultural Anthropology) من خلال الرمزية التأويلية (Hermenutic Interpretive Symbolic Anthropology) (الأسود، ٢٠٠٢) دوراً جديداً، خاصة في أعمال غيلفورت غيرتز (G. Geertz) (١٩٢٦ ــ ٢٠٠٦) الذي نظر إلى المجتمع بوصفه نصاً (Text) يمكن قراءته وتأويله من قبل الفرد الواعي، حيث وجّه الانتباه إلى الأهمية المركزية الكامنة في القضايا الأنثرو ــ ثقافية، بعدما سادت طويلاً مفاهيم البنية والوظيفة في القضايا الأنثرو ــ اجتماعية، فالأفراد، بحسب غيرتز «هم الذين يقومون بوصف وتأويل الأفعال والأحداث اليومية بالصورة التي تجعل من حياتهم الاجتماعية والثقافية جزءاً من الواقع الذي يصفونه ويؤولونه» (Geertz, 1995: 22). هذه الأوصاف والتأويلات التي يقدمها الأفراد في حوارهم (Dialogue) مع المجتمع تعدّ جزءاً من الأنثروبولوجيا، وعنصراً مهماً في نسق التحليل العلمي المعاصر للفعالية البشرية إزاء المجتمع.

بعدها ظهرت محاولات جادة لصياغة أنثروبولوجيا ترتكز إلى الفرد والفردانية[٦]، بوصفها خروجاً كلياً على الأطر الاجتماعية في أعمال لويس دومون (L. Dumont) الذي أثار إشكالية الإلحاق القسري للفرد في الكليات الاجتماعية «الأفراد هم نقطة الانطلاق، إننا ننطلق من النوع الأوّل من علم الاجتماع، كما هو طبيعي بالنسبة إلى المحدثين من الأفراد الإنسانيين، لكي نراهم من ثمّ في المجتمع، بل نحاول أحياناً أن نولد المجتمع من تفاعل الأفراد» (دومون، ٢٠٠٦: ١٢)، ومن ثمّ تعميم تحويره من نموذج «الفرد ــ في ــ العالم» إلى نموذج «الفرد ــ خارج ــ العالم» في الأنثروبولوجيا الحديثة.

(٦) رؤية أو فكرة أو مقولة تحدد الفرد أساساً لِكُلّ حقيقة وجودية، وتعتمد في تفسيرها للظواهر الاجتماعية والتاريخية اعتماداً كلياً على الفعل الفردي أو الفاعل الفردي، وتؤكد أن غاية المجتمع حرية الفرد.

من جديد عاد السؤال حول الإرادة والمصير الإنساني، وتشكّلات الأخير في عوالم ثقافية محضة، وقضايا الاحتجاج الإنساني على تحولات البنية، إلى ساحة الاهتمام في أعمال مارغريت ميد (M. Mead) (١٩٠١ ــ ١٩٧٨)، وقد ساهمت بشكل فعال، منذ عام ١٩٣٢، في تكريس تأملاتها بشكل رئيسي للحالة الإنسانية المعاصرة. لقد شدّدت ميد على أن هناك تصوّرين مهمين في موضوعة علاقة الفرد بجماليات الفعل الإنساني، **أولاً**، عندما أكدت فرضية إدوارد سابير (A. Sapir) (١٨٨٤ ــ ١٩٣٩) أن هناك علاقة أساسية بين الثقافة والشخصية تميل إلى اعتبار أنَّ الفرد ليس حاملاً سلبياً للثقافة. فمن جهة، لا شكّ في أن مختلف أنماط الشخصية تؤثر تأثيراً عميقاً في تفكير ومنجزات وعمل كامل المجموعة. ومن جهة أخرى تترسخ بعض أشكال السلوك الاجتماعي ــ حتّى ولو لم يتلاءم الفرد معها إلا نسبياً ــ في بعض الأنماط المحددة من أنماط الشخصية الإنسانية. و**ثانياً** تأكيدها أن إشارات المجتمع إلى الفرد على أنّه يجب بالضرورة أن يكون مفصولاً عن بقية الناس، أو أن الاعتراف بفرد من قبل الجماعة، هذا الاعتراف الذي غالباً ما يكون شاقاً ومؤلماً، من المستحيل عليه أن ينخرط في قولبة مشتركة، أي في مفهوم المثال الثقافي الذي يحدّد الشخصية الأساس، مما يسقط على هذا الفرد جوهر المجموعة الاجتماعي «المانا» (Mane). هذا الجوهر من الممكن أن يسحقه، ولكن بإمكانه أن يستفيد منه في بحثه عن مشاركات جديدة، لتصل في النهاية إلى ملاحظات مهمة جداً حول أن الفرد اللانموذجي يطلب ويجد أحياناً في الرسم، أو في صناعة الأقنعة في الموسيقى أو الرقص، واسطة للتعبير عن إحساسه بـ «العزلة عن الجماعة». غير أن هذا الإحساس بالعزلة ليس سوى علامة على مشاركة افتراضية لم تتحقق بعد، يكون الفرد رغماً عنه نبعها ورحمها. علة الإبداع وفق ميد ليس على مستوى الحياة الاجتماعية للأفكار أو على مستوى «الوعي الجمعي»، ولكنه يفرض إعادة طرح للعلاقات الإنسانية من قبل فردية، أصبحت بسبب عزلتها خلاقة للعلاقات غير المعلنة وللتجمّعات غير المحقّقة (دفينيو، ١٩٨٣: ٥٢). وبعدما خلصت السوسيولوجيا الحديثة من ضغط الرؤية الكونتية وتقييدات الوظيفية الدوركهايمية، صبّت جلّ اهتمامها منكبة على دراسة وقراءة وتحليل النصّ الإبداعي بشكل خاص، والبحث في ثناياه وجمالياته وأبعاده ومنطلقاته السوسيولوجية المتنوعة بشكل عام، وإن كانت قد عانت في حالات كثيرة وهناً وعناء كبيرين في تحرير نفسها وأدواتها من «الكلاسيكية» و «الانعكاسية»، إلا أنّها نجحت فعلاً في أن تصل إلى العمق، بل أن تتلمس ما وراء العمق الذي جئنا على تسميته بـ «المجتمع المتخيل» الذي ينتجه الفرد المبدع، وبالتالي إن أية محاولة سوسيو ــ استطيقية يجب أن تبنى على أسس سوسيولوجية نوجزها سريعاً وفق الآتي:

● إن المكان الوحيد الذي يمكن أن نعثر فيه على الحقيقة بِكُلّ مستوياتها (الواقعية والجمالية)، ليس في الكل أو الوحدة الكاملة أبداً، بل في تلك الأجزاء المغفلة المهملة من تجربة الفرد[٧] التي نجت من وطأة هذا الكل وسخطه. كانت هذه الفكرة أو المبدأ بديلاً

---

(٧) انظر: ثيودور أدورنو، **الجدل السلبي** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٦٦)،الذي أكدّ فيه أن: الفرد حقيقية مستقلة إزاء التصورات السوسيولوجية عنها.

لنقد البنية في سوسيولوجيا ماركس وإعلان الفرد جوهراً لسوسيولوجيا نقدية بدأت مع مدرسة فرانكفورت، ظهر فيها الفن والأدب بوصفهما الشكل الأكثر بساطة للشجاعة الإنسانية، فالفن والجمال يتشكلان في عمق محاولة الإنسان عندما يبحث عمّا هو أبعد من بقائه ووجوده الاجتماعي. هذه الرؤية الجمالية للفرد المنسجم مع إيقاع الحياة، والفعل المنسجم مع البنية في صياغتها، وقدرة الفرد المبدع على إنتاج نصّ ومجتمع متخيل يعيد فيه توازن العلاقة بين تحولات الفعل قبالة تحدياته البنيوية، ومواجهات الإرادة والمصير على مستوى المتخيل الجمالي، تمّت صياغتها نهائياً في رؤية جان دوفينيو (J. Duvignaud) (١٩٢١ ـ ٢٠٠٧): «عندما لم يعد التساؤل حول الإنسان وارداً على طريقة مفكّري القرن السابع عشر، ولم يعد الإنسان موضع تحليل شمولي، صار لزاماً علينا أن نفسّر رؤيتنا الجمالية للوجوه الكبرى المنحوتة بوصفها تمجيداً للإنسان، والإنسان الفردي، المفرد بجسده أو حضوره المادي؛ إنّها اعتراض للألم والقدر، تنتج عن إرادة في وضع الفرد في مركز الحساسية الإنسانية، وفي إبراز الإنسان بقوة الخصوصية التي يمثلها، وعن إرادة في فرض الفرد على المجتمعات اللاشخصية» (دوفينيو، ١٩٩٣: ٨)، وهذا يؤكّد أنَّ الفعل الذي يتلبّد وراء الظاهرة الجمالية هو فعل فردي يتضمّن احتجاجاً على قسوة العالم وضغطه على مساحة الفعل الإنساني بامتياز.

● ليس هناك فعل إنساني خارج سياقات المكان والزمان الاجتماعيين، وليس ثمة ممارسة اعتباطية منفصلة عن سياقات إنتاجها وإعادة إنتاجها، بمعنى أن كلّ سلوك، وكل فكر، يعتبران محاولة لتقديم جواب دال عن وضعية محددة يعيشها أفراد فئة اجتماعية معيّنة، بشكل يجعلهم يصطدمون بالمشاكل نفسها، والعوائق، ويحلمون بالمثالات والمطامح نفسها (غولدمان، ١٩٦٦: ١٥). هذا يعني أنّ كلّ الوقائع المجتمعية لها معنى وانعكاسات وظلال وإيحاءات يتوجب البحث عنها باستمرار، ولن يكون هذا إلا باعتماد آلية التساؤل والتفكيك وفق التصور الذي جاء به رولان بارت، بمعنى أن نفكّك أدلة العالم، فذلك معناه عند بارت أن نفكّك الماهية دائماً، وأن نقاوم الإيحاء الوهمي الناجم عن براءة الأشياء وعلاقاتها مع بعضها البعض.

خامساً: كونت: نقد المعرفة اليقينية (الوضعية)

أما الفلسفة التي كانت زاخرة بقضايا العمق الإنساني، والوجود والمعنى، وتأمل الهواجس الإنسانية العميقة، فقد تخلت سريعاً عن البحث في العمق، وأفل نجمها مع صعود نجم الفلسفة الوضعية الكلاسيكية (Positivism Philosophy) التي تفترض وفق أسسها الكونتية أن المعرفة اليقينية التي هي معرفة الظواهر التي تقوم على الوقائع التجريبية، ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، تنطوي على إنكار وجود معرفة نهائية تتجاوز التجربة.

انتقد كارل بوبر (K. Popper) تصوّرات كونت التي تذهب إلى أن القوانين الوضعية هي التي تفسّر وضع الإنسان والوجود والواقع الاجتماعي. لقد أخطأ كونت عندما حسب أن القوانين الوضعية (القوانين النهائية للحياة) هي التي تحكم طبيعة الإنسان، لأن الحقيقة أن

طبيعة الإنسان وعلاقته مع الحياة الاجتماعية التي يعيشها الفرد هي التي تكون القوانين الأساسية للحياة. لكن بارسونز (T. Parsons) (١٩٠٢ ــ ١٩٧٩) في كتابه **بناء الفعل الاجتماعي** انتقد الأسس الفلسفية للوضعية الحديثه من غير تقديم بديل، مكتفياً بالإشارة إلى أن الوضعية ترتكب خطأً فادحاً عندما تعتقد بأن العلم الموضوعي هو حصيلة العلاقة بين معتقدات الفاعل الاجتماعي والحقيقة الخارجية المجرّدة. وهذا يعني أن العلم الوضعي هو ذلك النظام الذي يفصل الحدث البشري عن النزاعات والأهواء الشخصية للفرد الذي يقوم به.

وعلى الرغم من أن النقد الذي وجّهه هوسرل (E. Husserl)، لم يؤد به إلى الاهتداء إلى حلّ المشكلة التي وضعها، إلا أنّه كان صاحب الفضل في وضع المشكلة الرئيسية التي لا بدّ لِكُلّ فلسفة معاصرة من أن تتولى الأجابه عنها، وهي: إن النظرية الوضعية أفقدت العلم دلالته الإنسانية، لأنها استبعدت قضية الوجود الإنساني، معناه وقيمته، وأصبح الإنسان غائباً عن الطبيعة. أما في مجال العلوم الإنسانية، فقد استحال فيها الإنسان إلى مجرد طبيعة (هوسرل، ٢٠٠٨: ١٤). وبالتالي، فإن انحسار التركيز في تساؤلات المصير في العقلية الفلسفية المعاصرة، وتولّد نزعة الشك في ماهية الفرد وقدراته، وظهور المجتمع الرأسمالي المتوحش الذي أنتج الإنسان ذا البعد الواحد (ماركيوز، ١٩٦٩)، جعلنا نعيش اليوم، على حدّ تعبير هوسرل: «عالماً أصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى الإنسانيين عديم الجدوى، بعد أن كان في ما مضى بحثاً لا يرقى إليه الشك» (هوسرل، ٢٠٠٨: ٤٥٦). لقد شخّص هوسرل المشكلة جيداً، لكن ليس من منظور سوسيولوجي علمي، بل فلسفي محض.

سادساً: دوركهايم: الفرد وهم سوسيولوجي

«حتّى الأفكار المجرّدة عن الزمان والمكان لها علاقة وثيقة في كلّ فترة من فترات تاريخهما بالبنية الاجتماعية المناسبة». فالزمان يمضي مسرعاً (وفق رؤية دوركهايم)، يختطف المكان، وتتوقف مدركات الذات الإنسانية، ويوضع الخط الأخير للمصائر البشرية المصادرة لحساب البنية الاجتماعية دائماً. نكتشف متأخرين، ربما، في نهاية المطاف أننا مخلوقات متخيّلة، وأشباح تغرق في عالم الوهم والأكاذيب، طالما هي تسبح خارج الحقيقة الاجتماعية... محض أشباح تتقافز في بقايا ذاكرة إلهٍ مهترئة... آلهة وإرادة فقدت قدرتها على الإيفاء بوعودها، والإبقاء على مركزيتها الماورائية. من يدري؟ ربما يأتي يوم تطوى صفحاتنا، نكتشف، أو يكتشف أحد بعدنا، أن حياتنا هذه، وكل هذه الوجوه الشاحبة التي عهدنا، والحكايا والصخب والعذاب؛ كلّ هذا ليس سوى حكاية، فصل من تراجيديا إنسانية أو كوميديا إلهية أبدعها عقل مجتمع تعالى على نفسه وممكناته ومنطوياته البشرية. إن (الفرد) ليس سوى وهم، أو إشكالية أو تجربة ذاتية. إنّه موجز للشك والقلق المنبعثين من وظيفية دوركهايم.

لكننا إذا ما تركنا جانباً الأثر الطوطمي الذي أعطاه دوركهايم أهمية غير مبرّرة، نجد أنفسنا أمام تحليل فريد الأهمية، هو الذي يجعل من الدينامية الداخلية للمجتمعات

مبدأ مبدعاً للتصنيفات يرى في تلك الأنظمة مجهودات لفهم العالم وأشكال السيطرة على الكون من قبل جماعة تبقى خاضعة له. هذه المحاولة للفتح الهذياني السحري للعالم من قبل الجماعة، وهذه المجتمعات الرمزية للقوى الطبيعية التي على المجتمع أن يتملكها باللغة لكي يتأكد من وجوده (دوفينيو، ١٩٨٣: ٨٧)، هي مبدعة التصنيفات السحرية والإبداعية. لكن هذا التوصيف لا يمنعنا من القول إن دوركهايم ذهب بعيداً في أسطرته للجماعة البدائية والمجتمع، إذ حطم القيمة الكامنة في مقولات: الفرد، والعقل المختلف المكوِّن (Raison Constituante) (بكسر الواو)، على حدّ تعبير لالاند (A. Lalande) (١٨٦٧)، وصعّد من فعالية المصير بوصفه مقوله ميتافيزيقية، وحطّ من جاذبية الفعل الإنساني بوصفه مقولة أنثروبوسية. تعادل الوهم المحض في نظريته: كان الله وهماً اجتماعياً، والإنسان والمصير الذاتي أوهاماً اجتماعية أخرى، وليس غير «المجتمع» (Society) هو الحقيقية الوحيدة الراسخة.

لكننا نفترق بعيداً عن هذا التأويل الدوركهايمي الصارم، حيث لا يمكن للفرد الإنساني إلا أنَّ يعيش جزءاً كبيراً من حياته في «الوهم» الذي هو محض صياغة إنسانية فردية، ببواعث سيكولوجية لا يمكن إنكارها، كما لا يمكن المبالغة في اعتمادها في تفسير الإبداع الإنساني على مستوى الأدب والفن، كما حدث مع سيغموند فرويد (S. Frued) الذي فشل في تفسير أثر المعطيات الفردية في السلوك الإبداعي: «إنَّ الضعف الأساسي في نظام فرويد هو محاولة تفسير الظواهر التاريخية انطلاقاً من الفاعل الفردي»، بحسب غولدمان (لبيب، ١٩٨٦: ٤٤)، لكن الإنسان مشدود إلى الوهم بوصفه يوجز فعاليته الرمزية أكثر من الحقيقة. ربما يفسر لنا هذا تعلق الإنسان وسحره بالموسيقى واللغة والتجريد والطقوس واللوحة وعوالم التراجيديا، وهو يقرأ بعينيه وأحاسيسه وانفعالاته، بينما لا يعيش الواقع إلا بصيغ افتراضية تظلّل هروبه الدائم منه، ومن مواجهته، ورغبة التصادم لديه، وأغلب الظن أنّه لا يمكن للإنسان أن يكون نفسه، إلا إذا تمكّن من أن يشكّل عوالمه الخاصة وفق رؤاه وتصوّراته ولغته وأحاسيسه. ومن ثمّ، فإن إشكالية العمق تكمن هنا في اللحظة التي يكون كلّ منا مضطراً خلالها إلى أن ينتج عالماً نقيضاً، ومجتمعاً متخيلاً، خاصاً به، يسكن إليه، ويؤمن به، ويمارس فيه طقوس الغيبة والاختفاء. هذا لا يعني أن الإنسان مخلوق ذاتي على الإطلاق بمقدار ما يعني أنَّ المجتمع مخلوق إنساني تمّت أسطرته في مناقشات سوسيولوجية كلاسيكية، تشكّل هذه القراءة محاولة أوّلية من أجل الإفلات من قبضتها الحديدية.

سابعاً: الهروب من الفعل إلى البنية في تنظيرات دوفينيو

إنَّ الاشكالية التي نظن أنه كان لها أثر سلبي في تحليلات دوفينيو العميقة، رغم كلّ هذا، تكمن في نقطة الشروع لديه، وهي «البنية». لقد تناول التجربة الإبداعية بوصفها «بنى» ذات فعالية غير محددة، وليست «فعالية» إنسانية. وفي النصّ الآتي الذي ينقل لنا فيه دوفينيو تعاطفه مع شتراوس في موقف ما، نستنتج منه أثر البنية في تفسيرات شتراوس المنقولة إليه قائلاً: إنَّ لليفي شتراوس الحق في أن يقول لـ ج. شاربونيه (G. Charbonier): «بقدر ما أن

القطعة الفنية هي إشارة إلى الشيء، وليست إعادة إنتاج حرفية له، فهي تبيّن شيئاً لم يكن معطى للرؤية التي عندنا لهذا الشيء، وهو بنيته لأن السمة الخاصة للغة الفنية هي أن هناك دائماً تقابلاً عميقاً بين بنية المدلول وبنية الدال» (دوفينيو، ١٩٨٣: ١٨). ربما كان هذا الاقتباس كافياً ومفيداً في تدعيم رأينا حول انشغال دوفينيو في اعتماد البنية في تفسير معطيات التجربة الإبداعية، فهذا النصّ يؤكّد تبنّيه موقفاً بنيوياً، ويؤرخ للأزمنة التي أصبحت عندها «البنية» مقولة مركزية في نظرية دوفينيو وتحليلاته حتّى ثمانينيات القرن المنصرم، حيث تراجع بعض الشيء، وبدأ بتجاهله مقولة «البنية»، والسير في اعتماده الفعل، خاصة في قراءته أعمال فرانكستل: «لقد اتخذ فرانكستل مكاناً لنفسه في قلب سوسيولوجيا الفن، وإعطائها واحدة من طرائقها الأساسية. إنّه يعالج من العمل ليس ما يموت فيه، ولا ما يؤخذ إلى المتحف، وإنّما يعالجه في سفر تكوينه في حركيته الخلاقة، ودون أن ينسب إلى الدلالات الطرائفية قيمة بذاتها، ومن غير أن يرجع الإبداع إلى الميثيولوجيات التي تنحرف عن طبيعته. لقد جعل فرانكستل من الإبداع فعلاً جماعياً بثوب فردي ينسحب على تجربة الإنسان نفسها، ويمكّنه من تحديد موقعه في عالم يستطيع تدريجياً السيطرة عليه (دوفينيو، ١٩٨٣: ٣٣)

لربما كان الأمر الوحيد الذي قدمه دوفينيو على ملاحظة ليفي شتراوس تلك هو أنّه اعتبر أننا نفهم بسهولة أن هذه الترميزات في تعقيدها، عندما تنفصل عن السياق الوجودي للجماعة، حيث تولد وتبقى دلالات مفتوحة، هي مدلولات بلا دوال (دوفينيو، ١٩٧٦: ٨٨). لقد عدّ دوفينيو إثر ذلك أحد أبرع أقطاب البنيوية التكوينية مع زملائه لوسيان غولدمان، وجاك لينهارت، ور. هندلسن. وهذا يدعم بحزم ما ذهبنا إليه، لكن هل أن اقتراحنا بتوصيف التجربة الإبداعية على مستوى الأدب أو الفن، وفقاً لأُسس البنية أو الفعل، سيغيّر في النتائج العامة إلى حدٍّ كبير؟. نعم؛ لأن هذا الاقتراح أو الافتراض سيعدّل في تأثيرات الثابت والمتغيّر من العوامل المنتجة للإبداع الأدبي بشكل خاص، والفني بشكل عام. والأهم أنَّ التشديد على جذرية الفعل الإبداعي على حساب التجربة الإبداعية المحايثه للأنظمة ـ البنى ـ الاجتماعية سيدعم موقف الفرد ـ المتخارج ـ على المجتمع في تحليلنا الأنثروبولوجي للموقف، بل سيغيّر من نوع التحليل والنتائج التي ستترتب عليه. ولا شكّ في أنَّ التمايز كبير بين منطلقات التحليل الأنثروبولوجي الذي يقف عند الإنسان كإنسان، وينطلق منه، وليس بوصفه جزءاً من ماكنة اجتماعية. إنَّ النتيجة النهائية للتحليل البنيوي للنصّ ينبني على تصور خاطئ لحركة الواقع الموضوعي، والعلاقة التي توحّد العناصر المركزية في أنظمة العالم الاجتماعي الثابتة (الإنسان، والثقافة، والمجتمع)، أو على الأقل توجّه التحليل إلى وجهة نسقية مثالية جداً، على شاكلة الاستسلام للكليات الاجتماعية الذي يرد في هذا النصّ لجان دوفينيو: «في حالة الهدوء البنيوي هذا لا يحاول الإنسان كسر الحواجز التي أقامها له المجتمع والثقافة، والتي وجدها عند ولادته. إنّه يتمنّى ما يلزمه وضعه في الجماعة، وما يستجيب للنماذج أو لنظام القيم المعمول بها». تحت هذا الضغط يدرك كلّ في فلكه، وبغموض النقطة القصوى التي من الممكن أنَّ تصل إليها طموحاته، فلا يصبو إلى أبعد من ذلك.

يقف دوفينيو حائراً هنا بين وظيفية دوركهايم وبنيوية شتراوس، لكنه سيقرر في ما

بعد، وفي كتابه **التضامن الاجتماعي** (١٩٨٦)، وبعد لقائه جاك بيرك، الخلاص منها نهائياً إلى تبنّي موقف مستقل، واتّجاه أنثروبولوجي يلتقي فيهما مع فرضيات مارسيل موس، وينتقد من خلالهما بشدة تفسيرات مارغريت ميد ومالينوفسكي. ونحن نلمس أولاً محاولاته الخلاص من تأثيرات دوركهايم فيه في تعبيراته اللاحقة والنقدية لنظريته في تفسير الإبداع: «بالطبع سيكون من العبث النظر إلى تغيير البنية الاجتماعي، والخلل الذي يؤدي إليه هذا التغيير، كسبب وحيد وكشرط للإبداع الفني» (دوفينيو، ١٩٨٣: ٤٩)، أو «إن أحد الأخطار التي تهدد سوسيولوجيا الفن هو تعريف جامد للحياة الاجتماعية، بمعنى أن مفاهيم «البيئة»، و«المؤسسة»، و «البنية التحتية» يجب إبعادها إلى متحف الآثاريات، قياساً إلى أنّها تؤدي إلى الاعتقاد بأن التجربة الاجتماعية ممكن أن تكون جامدة ثابتة».

في نهاية المطاف، يؤسس دوفينيو مكاناً للفرد داخل التجربة الإبداعية، لكنه مكان محدود ومؤطر، ومحكوم بالجماعة التي تمارس دور المدير الذي يعيّن الأدوار وفق التصنيف الآتي الذي يمدّنا بفرضية أنَّ الصور الجمالية تشكّل المقدار نفسه من المحاولات التي تتمثل المجتمعات وجودها من خلالها، عن طريق فرد مبدع تعيّنه الجماعة، بحسب الإجراءات التي تستدعي غالباً انتقاء الملك، أو الساحر أو الحدّاد، تمظهر أو تلعب بشكل مسرحي تقريباً حياة غارقة أو مهددة بشكل عادي في طبيعة عدائية دائماً.

هذا التمايز بين السوسيو/أنثروبولوجي يبدو جلياً عندما نجري مقارنة سريعة بين تحليل روبير سكاربيت للأدب (سكاربيت، ١٩٧٨) وتحليلات دوفينيو العميقة لسوسيولوجيا الجمال، فنحن إذا أردنا أن نمسك بالممارسة الحية للفن، وجب علينا أن نأخذ الفن كما هو متجذراً في حبكة التجربة الاجتماعية، حيث إنَّ الفرد الذي يقوم به يكون باحثاً عن أسباب، وعن أعذار، وعن تبريرات، ولكن عليه في النهاية أن يواجه نشاطاً مخصّصاً لا يستطيع تفسيره أو تبريره... لا تطوره الدائم، ولا بدائيته، ولا ما هو قدسي فيه. ينقل دوفينيو من خلال هذا التحليل مركز الثقل في عملية الإبداع من مستوى المجتمع المحض إلى مستوى العقل الفردي، وإن كان يعود ليلحق الأخير بالمجتمع مرة أخرى وفق آليات مبهمة لا يستطيع تفسيرها دوفينيو. ولربما كان هذا الإلحاق للفرد بالمجتمع يعمل بدوافع لاشعورية عند دوفينيو، **أولاً**، لأنّه إلحاق غير مبرّر في رؤيته؛ **وثانياً**، لأن دوفينيو نفسه غير قادر على تفسير هذا الميل إلى إلحاق الفعل الفردي بالبنية الاجتماعية العامة. لكن، وفي كلّ الأحوال، إن وجود هذه التراكيب من الآليات العقلية الأساسية (التي تعرفها الأنثروبولوجيا جيداً، كما يرى دوفينيو) «ناتج عن تصنيف اعتباطي بالضرورة لوقائع خارجية، في حين الأمر يتعلق بجماهير اجتماعية غارقة في قدرية قاهرة في وسط ما» (دوفينيو، ١٩٨٣: ١٦).

من البديهي أن مقولتي «البنى» و«الوظيفة» تظلان تحتفظان على الدوام بحيويتهما وقدرتهما التفسيرية عند دوركهايم وغولدمان ودوفينيو، بوصفهما أداة سحرية لإنتاج الإبداع الفني وتفسيره، في الوقت نفسه، وهي حقيقة مهمة جداً هنا، لكن على أساس أن تغيّر البنى والأنساق يعني، بلغة أخرى، تفكّك المجتمع والجماعة ونظام القيم والمعتقدات والمعايير؛ هذا التفكّك العنيف الذي يصيب البنى الاجتماعية والجماعات التي كانت قبل

انهيارها تبتلع الفرد. من ثم، فان تفكّك البنى الاجتماعية وانهيارها، في مكان وزمان معيّنين، يعني إنتاج أفراد وإرادات فردية وفعل فردي (سلبي أو إيجابي). وهذا لا يهم أبداً في هذه المرحلة، بل المهم أن انهيار بنية اجتماعية ما، وسيادة اللامعيارية، وتوسع حالة الأنوميا، يؤدي إلى انتشار حالة من الذعر والانتحار والجنون في تفسيرات دوركهايم. لكن هذه الفوضى قد تعدّ «فوضى خلاقة»، على الطريقة الأمريكية، تخلق وتؤدي إلى حالة من الإنتاج، وخلق للتجارب الإبداعية لأفراد إيجابيين حافظوا على مسافة متوازنة بينهم وبين مجتمعهم الذي آل إلى السقوط. وهذا ما حدث مع مجتمع العراق بعد الاحتلال ودكتاتورية رجال الدين، فثمة أفراد دافعوا عن فردانيتهم، رغم اندماجهم مع الجسد الاجتماعي، قبل وبعد ترهله وانهياره. وكان الطاهر لبيب قد حسم هذه المناقشة قائلاً: «من دون الدخول في ما يحتمل من تجانس بين الأشكال الاجتماعية والأشكال الأدبية، هو تجانس مفروغ منه، على الأقل في المنعطفات التاريخية» (لبيب، ٢٠٠٩: ٥١)، وهي الفرضية الوحيدة التي تفسر ظهور إمكانات إبداعية عراقية مهمة جداً.

ثامناً: عوالم الرواية من منظور سوسيولوجي

لقد تمّ ترحيل السؤال حول حجم أصالتنا، والمعنى من وجودنا في هذا العالم من الواقع (مجال العلوم الإنسانية) إلى المتخيل الروائي من أعماقه الحقيقية إلى عمق الموجود الرمزي في النصوص الروائية التي حققت نفسها جمالياً: بوصفها أفعالاً إبداعية أو عوالم تعمل على إعادة تعريف الإنسان (دوفينيو، ١٩٨٣: ١٠٠). لكن هذا لا يعني أننا في مشكلة أو في قبو مظلم بلا مخارج أبداً، لأن في عوالم الأدب هناك دائماً متسعاً للتأمل في حال الدنيا وأحوال الإنسان. وإذا كنا قد ذهبنا وراء سحر هذه التأملات، فلأننا على يقين أن هؤلاء الذين يبحثون عن المعنى (الروائيين) هم الذين اكتشفوا مقولات الفن والتوصيفات السيكو ـ سوسيولوجية التي تعتمل داخل الأدب اليوم. والرواية، كما ظهرت في تفصيلات هذا البحث، ليست إلا شكلاً من أشكال بحث هؤلاء الباحثين عن المعنى، كما عن جنس الرواية، وهذه إحدى المعضلات، فـ «سوسيولوجيا الرواية» اليوم لم يتح له أن يولد، لولا تصاعد سخط فردي انفعالي على بنى اجتماعية لم يصغ في مفاهيم عامة محددة أو «نمو تطلع انفعالي نحو التحقيق المباشر لقيم كيفية، سواء تصاعد هذا السخط أو نما هذا التطلع في المجتمع كلّه، أو حدث ذلك فقط بين الفئات الوسطى التي خرج من ظهرانيها أغلب الروائيين» (يسين، ١٩٩٢: ٤٨). لقد انشغلت أعمال الكثيرين من الروائيين في الإجابة عن ماهية الإنسان، وحقيقته، وحالة المصير المرتقب. لقد بحث رينيه جيرار (René Girard)[٨] عن

(٨) رينيه جيرار (René Girard): سوسيولوجي وروائي؛ قدّم كتاب **الكذب الرومانسي والحقيقية الروائية**؛ درس فيه مجموعة من الروايات الهامة جداً في عصر الرواية منها: **دون كيخوت** (*Don Kuichotte*)، و**البحث عن الزمن الضائع** لمارسيل بروست. أكّد في دراسته على مقولة الوسيط «الذي يحيل ما هو وجداني إلى تجريدي شديد التعقيد»، مؤكّداً أنّ ما يحدّد عظمة الرواية ليس فقط الكشف عن الرغبة الثلاثية: الفرد الراغب، الوسط، الشيء المرغوب فيه، لكنّه فوق ذلك التشهير بهذه الرغبة مع ضمان توبة البطل (الفرد).

محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة في أغلب دراساته، فخلص في قراءته لنصوص خمس من أكبر روائيي العالم (سرفنتس، وستندال، وفلوبير، وبروست، ودستويفسكي)، وهم جميعاً، بالرغم من الاختلافات التي توجد بينهم، باعتبارهم جميعاً كشفوا عن حقيقة قلقة، صاغوا بالاستناد إليها إجابة احتجاجية مفادها: عدم أصالة الكائن الإنساني، وأكذوبة العالم ووهميته، وتوصلوا أخيراً إلى أن تحديات المصير تفوق قدرة الإنسان على الاستمرار. والمشكلة ــ بحسب جيرار ــ أن كلُّ بطل من أبطال هؤلاء، وهو معادل وجودياً للإنسان على الواقع «يظن أن نفسه، أو رغبته، أو إرادته، هي التي تقوده. هذا الاعتقاد شائع، ولا شكّ، حتّى ليتخذ مظهر الحقائق الفعلية. وليس أدل على ذلك من العبارة الشائعة: «أنا أرغب في هذا الشيء»، وهي عبارة إثبات، تكاد تتشابه مع الكوجيتو الديكارتي الشهير: «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، لكن الحقيقة هي أنه لا يحدث أنني أرغب في شيء، ولكن ــ الآخر ــ هو الذي يرغب من خلالي، والحق أننا لسنا أنفسنا أبداً، ولسنا حقيقيين، بل تماهيات عائمة، بل مجرد أفكار وبنى «ميتافيزيقية» تمّت صياغتها بشكل غريب الأطوار، تتقافز في ذهن الآخر، وفق تعبير هيغل.

ربما لا يخرج جيرار بعيداً عن تنظيرات بيير زيما (P. Zima) والنتائج التي توصل إليها في أن مصيرنا ليس مدعاة إلى التفاؤل، و«العالم من حولنا لم يعد ملكاً لنا، كما لم يعد ممكناً أن نعدّ أنفسنا محوراً للعالم أو تفسيراً نهائياً له». هذه المقولة المذهلة التي استمدها من قراءته رواية **الغريب** لألبير كامو، تحولت اليوم إلى نظرية سوسيولوجية تتفوق كثيراً على نظريات إميل دوركهايم وفيبر، عندما أخذت على عاتقها مناقشة قضايا وإشكاليات ومناطق ظلت ردحاً طويلاً من الزمن مهملة ومظلمة، لم تعطها السوسيولوجيا الكلاسيكية ثقتها، ولم تولِها الاهتمام الكافي، ما جعلنا نهتم ونحاول رصدها هنا بشكل كبير وواسع في هذا البحث، بوصفها خطوة أولى نحو «سوسيولوجيا ــ استطيقية».

تاسعاً: الرواية: نموذجاً جمالياً لسوسيولوجيا المصير

تعدّ الرواية، وفق تنظير سوسيولوجيا الأدب الحديثة (Sociology of Literature)، محاولة تراجيدية لفرد إشكالي، خلاق لاجتياز الحواجز والقفز على جدران الذات، والجسد، والمجتمع، والدولة، والجغرافيا، وهي محاولة فردية مأساوية لكسر حواجز البنية والنسق، كما أنّها لا تخرج أبداً عن كونها سيرة الذات المعذبة، و«سيرة الفرد الإشكالي»[٩]. إنَّ الرواية جنس أدبي تناط به وظيفة رصد حركة ورد فعل الفرد الحقيقي في مواجهة مجتمع وعالم كاذبين، والعكس صحيح. لكن حيرة الفرد ــ في هذه التنظيرات ــ إزاء تساؤلات وتحديات المصير في المجتمع المتخيل[١٠]، من عوالم النصّ الروائي باختلاف

---

(٩) الفرد الإشكالي: إحدى مقولات جورج لوكاتش التي أثّرت كثيراً في أفكار غولدمان، ويقول جورج لوكاتش إن الرواية هي أهم الأشكال الأدبية التي تمظهر عالماً لا يعرف الإنسان فيه، هل هو غريب أم أليف؟ ولذلك، فإن بطلها يعتبر كائناً إشكالياً مجنوناً أو مجرماً.

(١٠) «المجتمع المتخيّل» توصيف إعادة إنتاج لمقولة بيير زيما حول «النظام الاجتماعي» في النصّ.

معطياته وأشكاله، لها أن تكشف عن حالة غنى ووفرة مقارنة بتفعيل طاقة التخيل العقلية لدى الفرد في الحياة، الذي سيعطي عمقاً وظلالاً لونية للواقع، عندما يشحنه بالمعنى ويمدّه بمساحات خضراء للتأمل. ربما سيجازف في ما بعد بمصير المواجهة بين المتخيل والواقع، وتأثيراتها السلبية في الفعالية السيكولوجية للفرد، عندما يخرج على النصّ، ويعود أدراجه إلى الواقع المعيش، لكنه سيقرّ في نهاية الأمر ــ حقيقة جوهرية ــ كشف بيير زيما في نقدياته السوسيولوجية عنها، عندما غصّ بتساؤلاته حول المصير الإشكالي والتحديات التي تنتظر الفرد والنوع الإنساني برمته في هذه الدنيا، «فالعالم من حولنا لم يعد ملكاً لنا، كما لم يعد ممكناً أن نعتبر أنفسنا محوراً للعالم أو تفسيراً نهائياً له»(١١).

رؤية زيما هذه، وإن كانت متشائمة، لكنّها ستكشف لنا في النهاية أن لا جدوى من معرفة الموضوع ــ إدراك العالم ــ إلا بوصفه حقلاً، مجرد مسرح للتجربة والجهد الإنسانيين اللذين لهما أن يسبحان بحرية في فضاءاته. يؤيد وجهة نظرنا هذه تماماً جان لاكروا بقوله: «إن الحرية الخلاقة للفرد هي المبدأ الوحيد للتفسير» (لاكروا، ١٩٧٥)، ولا شكّ في أن تفسير العالم وتأويله لا يمكن إلا أن يمرّ عبر عوالم الفرد الضبابية؛ الفرد الذي يمدّ العالم والحياة الاجتماعية، وحتّى الآخرة (بفردوسها وجحيمها) بالمعنى والجدوى والمعقولية والسخرية.

إن عملية ــ تشكيل الموضوع الجمالي: النصّ، والألوان، والموسيقى، في نظام جمالي إبداعي، تمر من هنا بوصفها فعالية فردانية احتجاجية ترفض وتنقض مبهمات المصير، مشحونة بدوافع سيكولوجية محضة، لكنّها تدعّم ويتم تصعيدها بفعاليات سوسيولوجية تظهر إبداعياً من خلال مواجهة الفرد (المشكِّل للنصّ) للعوائق الاجتماعية التي تضعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه التي يحاول جاهداً اجتيازها، والقفز، والالتفاف عليها في نصوصه الإبداعية من خلال لغة أبطاله، وحواراته، وتقنيات السرد التي يوظفها في تأسيسه للنصّ، الذي يشتمل بالضرورة على «مجتمع متخيل» يشغله الفرد الذي يصارع تساؤلات المصير، فينقض عليه الواقع، ما يدفعه إلى الالتفاف عليه إبداعياً. إن التشابك الأساسي بين البطل والعالم، والإخفاق الناجم عن هذا التشابك، هو شرط أساسي لِكُلّ شكل روائي إبداعي، أما الانقطاع بينهما فلا يمكن تجاوزه.

لقد عرّف لوكاتش التراجيديا على أنّها حالة من الانقطاع الجذري بين البطل والعالم، والتهشّم الذي لا يمكن ترميمه أبداً في ماهية الاثنين معاً في ذهن بعضهما البعض، وهو بالضرورة انعكاس يتخذ أبعاداً ميتافيزيقية لما يصيب علاقة الفرد في المجتمع. هذه المعادلة توازي العلاقة بين البطل والعالم، وكما يتم إنتاج البطل في عوالم النصّ استثنائياً، تتم عملية إنتاج الفرد في المجتمع باستثنائية أكبر، لأن السحق العنيف من قبل المجتمع للفرد، لغرض مطابقته مع «المانا» يدفع بعض الأفراد إلى التفكير بالتعويض والانتقام من المجتمع وتدميره

---

(١١) إدريس عبد النور، «سوسيولوجيا النصّ الروائي أو من أجل الانفلات من قبضة غولدمان،» ورقة قدّمت إلى: ندوة العلوم الاجتماعية والإبداع الأدبي التي نظّمها اتحاد كتّاب المغرب، بخزانة عبد الرحمن حجي، سلا، بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ٢٠٠٦، ص ٢٢.

في النصّ وتحرير أنفسهم ـ الأفراد نهائياً منه. والقاعدة في ذلك أنَّ المجتمعات القطيعية لا يمكن أن تنتج فرداً، لأنّها عقيمة في هذه النقطة بالذات، لكنّها خصبة عندما تنتج جماعات دينية وسياسية وطقوسية وظلامية. ويظهر هذا جلياً في مجتمعنا العراقي اليوم، في تحوّلاته، وحتّى في علاقته مع الفرد. والإشكالية التي تتخفى وراء هذه الفرضية السوسيو ـ أنثروبولوجية تفسّر في أن المجتمعات ذاتها عندما تتعرض لاختلال وظيفي (Dysfunction)[١٢] أو حالة أنوميا (وفق تعبير إميل دوركهايم)، وهزّات اجتماعية عنيفة، وتحولات كبيرة، وانقلابات على مستوى القيم الاجتماعية والثقافية، يظهر جراء هذا الديالكتيك أفراد يولدون هنا وهناك، يهاجمون تلك الجماعات في معركة وجود حذرة وضارية، تصهر الاثنين في بوتقة مجتمع جديد؛ مجتمع أفراد ومصائر «إنسانيين»، وليس مجتمع قطيع من الخراف. من هنا، يبدو أن مشكلة «الأدباء» و«الفنانين» في المجتمعات المتخلفة تعدّ جزءاً من مشكلة المثقفين، بوجه عام، في المجتمع، كما تعدّ إحدى أهم مشاكل سوسيولوجيا الفن أو الأدب. فإذا نظرنا إليهم كجماعة اجتماعية ـ غالباً ما تنتابهم، بصورة دائمة، ضروب شتى من القلق، يردّ بعضها إلى طبيعة المهمة المنوطة بهم، ويردّ بعضها الآخر إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمناخ السياسي للبيئة التي يعيشون فيها، غير أنَّ المشكلة الأساس التي تقابل هؤلاء الفنانين والأدباء لا تكمن في قلقهم، بل أساساً في طبيعة سلوكهم الاجتماعي والثقافي الذي يكونون عليه سوية، كما يرى كارل مانهايم (مانهايم، ١٩٦٨)، إذ يحذرون الاندماج الكلي في المجتمع أو الانعزال الكلي عنه.

على هذا المستوى من الصراع يعيش المجتمع العراقي اليوم حالة نكوص (Regression) (إيكه، ١٩٧٢: ٣٥٤)[١٣] وتراجع إلى مراحل تاريخية ماضية (مرحلة الجماعة)، بدلاً من التسلل إلى المدنية التي لا يمكن أن يصونها إلا الفرد الناضج بمقاييس تاريخية وثقافية محددة. فالفرد العراقي إبداعياً على مستوى السياسة والأدب والاجتماع... فشل فشلاً ذريعاً في الخروج من المجتمع، وعلى قيم الجماعة. لذا سقط في فخّ الاندماج الكلي مع عالمه الاجتماعي. ومن ثمّ، إنَّ البحث عن فعل فردي يسبق المجتمع، أو أن يقدم الفرد نظرية صغيرة أو تصوراً ما يندرج في نصّ روائي أو لوحة أو حتّى مقطوعة موسيقية جميلة، يمكنه أن يقدم تفسيراً جديداً للحياة لا يوجد البتة في العراق، حتّى السنوات الأخيرة من عمره. لكن ربما ظهرت بعد الاحتلال أو نمت أو استكملت نموها سريعاً، مجموعة لا يمكن تجاوزها من النصوص والأفكار والتصوّرات والنقديات في المشهد الثقافي في عراق ما بعد الاحتلال، نعزوه إلى الانقلابات الكبيرة التي أصابت المجتمع والإنسان والحياة فيه، وتحطم النماذج الثقافية، وفشل الأطر الأيديولوجية، والأهم تحطم أنظمة القيم التي باتت عفنة مع تحولات دراماتيكية، وعواصف وأعاصير تاريخية اجتماعية مرّ ويمر بها المجتمع العراقي كلّ يوم في عملية مخاض تاريخية.

---

(١٢) الاختلال الوظيفي (Dysfunction): هو ذلك النشاط الذي يساهم في انهيار مجتمع أو ثقافة ما.

(١٣) النكوص (Regression): العودة إلى مراحل بدائية من تطور الحياة، ويعرّفه الإثنولوجيّون على أنّه تفكك الثقافة (الفنون أو العادات... الخ)، والمجتمع أو التدهور.

إن ظهور الرواية كجنس أدبي يرتبط إلى حدّ كبير بتحول مجتمع ما من مجتمع ذي طابع جماعي (ترتبط به الملحمة) إلى مجتمع فردي النزعة. ونستطيع هنا تأكيد هذه الفرضية من خلال تقديم الملاحظة الأساسية التي وردت في أعمال غولدمان، وهي أنَّ الأعمال الروائية والأدبية والفنية الأصيلة هي «تلك التي تعكس ذاك الانتقال بين حقبتين (عالميتين)؛ تعكس صيرورة عالم تهاوت فيه كونية القيم القديمة»، وأخذت قيم جديدة تبزغ إلى الوجود. وإذا ما بحثنا عن دلالة هذه الأعمال، فسنجد أن هؤلاء الكتّاب أو الفنانين، مع تقبلهم للقيم الجديدة وتمثلهم لها، يحاولون العثور على الكونية المفقودة بعد انهيار العالم القديم (غولدمان [وآخرون]، ١٩٨٤: ٢٨). وبعد أن يكوّن الفنان رؤيته إلى العالم، تأتي المهمة الأكثر صعوبة: وهي خلق الأشكال الأكثر انسجاماً مع تلك الرؤية للعالم.

إنَّ أي سوسيولوجيا جمالية للنصّ (Sociology of Literature) ستمر حتماً من خلال هذه المطبّات والفعاليات الأساسية، متعمقة في دراستها، كاشفة عن الجوانب السوسيو ـ استطيقية للمنجز الإبداعي بوصفه نتيجة ديناميكية لتفاعل الفرد والمجتمع، وربما القطع اللاواعي من التاريخ في زمان ومكان معيّنين.

إنَّ قراءة النصّ وتحليله وتأمله بتمعّن تجعلنا نبحث عن تفسير ما للشك الذي يعترينا، والهستيريا التي تصيبنا والقارئ، وتجعلنا نسقط فريسة سهلة في الفخ المتنامي من تلك النصوص، كيف تأسرنا لعبة التحول فيها من الواقع إلى الوهم، ومن الأخير إلى الحقيقة، إلى درجة أن يتملكنا الشك، ويصيب واقعيتنا وحقيقتنا أمام صلابة عوالم النصّ وحيواته وواقعية أبطاله... الحق، إننا نقف أمام «عملية خلق» تنبثق عن الرواية والروائيين الخالقين، و«ليست الحاجة إلى مضاعفة الحياة بوساطة ما هو خيالي أو بإعادة صنعها، وحدها هي التي تؤسس الباعث الجوهري للروائي، بل الحاجة إلى خلْق الحياة أيضاً، أو الإغراء الذي يمارسه الخلق. إن الموهبة في خلق كائنات أخرى تجعل من الروائي فرداً يقلُّد الله». وإذا كان مخيال الخالق هو الرحم الذي تنبثق منه الشخصيات الروائية، فإن الواقع الموضوعي، والحياة الاجتماعية، هما اللذان تبدأ وتنتهي إليهما تلك الشخصيات... وعليه، «فالمتخيّل السردي يوازي، غالباً واقعاً اجتماعياً موضوعياً، ويحيل إليه» (فريجات، ٢٠٠٠: ١٢)، أو قد يخرج عليه بحيث تنفك العلاقة بين المتخيل والواقع الموضوعي... وفي سياق أخير، تظهر إشكالية الفرد وتجربة المعنى، بوصفهما فعاليات أيديولوجية ناعمة تنتج شكلاً من الغواية الذاتية التي تلف المجتمعات التقليدية، أو بمفهوم أدق «البطريركيَة»: «التي يعدّ المجتمع العراقي نموذجاً مريباً لها»، ومن ثمّ تحطم أبنيتها الثيولوجية وتمزق تابوهاتها. هذه الفعالية تتداخل مع تراجيديا الوضع الإنساني في تلك البنى البطريركية، مؤدية إلى ما يشبه عملية انتحار ذاتي لتلك المجتمعات، ليس في بنيتها الكلية، بل لدى بعض الأفراد الأكثر حساسية للعار الملحق بهم من خلال مجتمعاتهم. وتقف تلك المجتمعات حائرة عاجزة أمام حركة التاريخ، وتقدّم المجتمع في الجانب الآخر من العالم، أيضاً، بقوة دفع فردية محضة أكثر فعالية وإحساساً بالجمال الناجم عن التجاوز.

خاتمة

إنَّ سوسيولوجيا جمالية موضوعية ملزمة بالانطلاق من الفرد الفاعل، وليس البنية التي يعمل في مجالها، على أن تراعي الجوانب الاستطيقية للنصّ. ولتأسيس نفسها، وتأصيل موضوعها، لا يمكن إلا أن تمرّ عبر هذه الأسئلة، وتفكّر بجدية في الإجابة عنها، وتفكيك أواصر الموجود عن المتخيل، وإلا فإن تداخل الواقعي بالمتخيل سيشكل عائقاً إيبيستيمولوجياً حقاً يعترض كلّ الجهود التي تعمل على تأسيس سوسيولوجيا للنصّ، وليس سوسيوغرافيا نقدية له. من ثمّ، لا بُدَّ للمتخيل من أسس واقعية تدعمه، ويستند إليها، ما استدعى من الباحث الرجوع إلى استطيقا هيغل، وتفعيل أطرها الفلسفية الأصليّة التقدّمية، لأن المتخيل الجمالي في فلسفة هيغل لا يبنى خارج العقل والفعل الإنسانيين، أما الحامل الحقيقي له فهو الفرد الإشكالي.

إنَّ عملية تشكيل الموضوع الجمالي، على مستوى «النصّ الروائي» في نسق إبداعي، تمرّ بالضرورة من هنا، بوصفها فعالية فرد إنساني، يحتجّ، ويرفض، وينقض، مبهمات المصير. هذه الفعالية مشحونة بتأكيدات سيكولوجية محضة، لكنّها تدعّم، ويتم تصعيدها، بفعاليات سوسيولوجية تظهر إبداعياً من خلال مواجهة الفرد (المشكّل للفعل الجمالي) للعوائق الاجتماعية التي تضعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه، والتي يحاول جاهداً اجتيازها، والقفز، والالتفاف عليها في نصوصه الإبداعية من خلال لغة أبطاله، وحواراته، وتقنيات السرد التي يوظفها في تأسيسه للنصّ الذي يشتمل بالضرورة على «مجتمع متخيل» يشغله الفرد الذي يصارع تساؤلات المصير، فينقض عليه الواقع، ما يدفعه إلى الالتفاف عليه إبداعياً. إن التشابك الأساسي بين البطل والعالم، والإخفاق الناجم عن هذا التشابك، هو شرط أساسي لِكُلّ شكل روائي إبداعي. أما الانقطاع بينهما، فلا يمكن تجاوزه. من هنا، عدّ لوكاش التراجيديا حالة من الانقطاع الجذري بين البطل الإشكالي، والعالم، والتهشّم الذي لا يمكن ترميمه أبداً في ماهية الاثنين معاً في ذهن بعضهما البعض. لنعود إلى مقولة البحث الأساسية: «كما يتم إنتاج البطل في عوالم النصّ استثنائياً، تتم عملية إنتاج الفرد في المجتمع باستثنائية أكبر» □

المراجع

أدورنو، ثيودور (١٩٩٦). **الجدل السلبي**. [د. م.: د. ن.].

أرمسن، ج. و. (١٩٦٣). **الموسوعة الفلسفية المختصرة**. ترجمة فؤاد كامل [وآخرون]. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

إسماعيل، قباري محمّد (١٩٦٧). **علم الاجتماع والفلسفة**. القاهرة: دار الكتاب العربي. ٢ ج.

الأسود، السيد حافظ (٢٠٠٢). **الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة**. الإسكندرية: منشأة المعارف.

«أميل دوركايم.» (١٨٩٧). **المجلة الفلسفية:** تشرين الثاني/نوفمبر.

إنجلز، فريدريك ([د. ت.]). **لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.** ترجمة إلياس شاهين. موسكو: دار التقدّم. ٤ ج (مختارات)

إيكه، هولتكرانس (١٩٧٢). **قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور.** ترجمة محمّد الجوهري. القاهرة: دار المعارف.

بدوي، أحمد زكي (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية.** ط ٢. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

بركات، حليم (٢٠٠٠). **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بنكراد، سعيد (٢٠٠٨). **السرد الروائي وتجربة المعنى.** بيروت: المركز الثقافي العربي.

بودون، ريمون وفرانسوا بوريكو (١٩٨٦). **المعجم النقدي لعلم الاجتماع.** ترجمة سليم حدّاد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.

الجوهري، محمّد [وآخرون] (١٩٧٤). **دراسة علم الاجتماع.** ط ٢. القاهرة: دار المعارف.

خليل، فؤاد (٢٠٠٨). **المجتمع، النظام، البنية: في موضوع علم الاجتماع وإشكاليته.** بيروت: دار الفارابي.

دورتيي، جان فرانسوا (٢٠٠٩). **فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها.** الجزائر: منشورات الاختلاف.

دوفينيو، جان (١٩٩٣). **تكون الأهواء في الحياة الاجتماعية.** ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

دوفينيو، جان (١٩٨٧). **دوركيم.** ترجمة مسعود الخوند. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. (أعلام الفكر العالمي)

دوفينيو، جان (١٩٨٣). **سوسيولوجياً الفن.** ترجمة هدى بركات. بيروت: منشورات عويدات. ٢ ج.

دوفينيو، جان (١٩٧٦). **سوسيولوجياً المسرح.** ترجمة حافظ الجمالي. دمشق: وزارة الثقافة.

دومون، لويس (٢٠٠٦). **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة.** ترجمة بدر الدين عرودكي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)

رابوبرت، أ. س (١٩٣٨). **مبادئ الفلسفة.** ترجمة أحمد أمين. ط ٤. القاهرة: لجنة التأليف والنشر.

زيما. بيير (١٩٩١). **النقد الاجتماعي: نحو سوسيولوجيا للنصّ الأدبي.** ترجمة عايدة لطفي. القاهرة: دار الفكر.

سكاربيت، روبيرا (١٩٧٨). **سوسيولوجيا الأدب.** ترجمة آمال أنطوان. بيروت: منشورات عويدات.

شرابي، هشام (١٩٨٧). **البنية البطريكية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة.

شرارة، وضاح (١٩٩٨). **دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً**. ط ٢. بيروت: دار النهار.

غارودي، روجيه (١٩٨٣). **نظرات حول الإنسان**. ترجمة يحي هويدي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

غولدمان، لوسيان (١٩٦٦). **الفلسفة والعلوم الإنسانية**. ترجمة يوسف الأنطاكي. ط ٢. دمشق: المجلس الثقافي الأعلى.

غولدمان، لوسيان [وآخرون] (١٩٨٤). **البنيوية التكوينية والنقد الأدبي**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

فريجات، عادل (٢٠٠٠). **مرايا الرواية: دراسات تطبيقية في الفنّ الروائي**. القاهرة: دار اتحاد الكتاب العرب.

فوكو، ميشيل (١٩٩٠). **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي.

كريب، إيان (١٩٩٩). **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمّد غلوم. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

كولنجود، روبين جورج (١٩٦١). **فكرة التاريخ**. ترجمة محمّد بكير خليل؛ مراجعة محمّد عبد الواحد خلاف. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

لبيب، الطاهر (١٩٨٧). **سوسيولوجيا الثقافة**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية. (الدراسات الخاصة؛ ١٢)

لبيب، الطاهر (٢٠٠٩). **سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً**. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)

لاكروا، جان (١٩٧٥). **نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة**. ترجمة يحيى هويدي [وآخرون]. نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر؛ القاهرة: دار المعرفة.

ماركس، كارل وتوم بوتومور (١٩٧٢). **في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية**. ترجمة محمّد حافظ يعقوب. بيروت: دار دمشق.

ماركيوز، هربرت (١٩٦٩). **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب.

مانهايم، كارل (١٩٦٨). **الأيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**. ترجمة عبد الجليل الطاهر. بغداد: مطبعة الإرشاد.

ماهيو، ريمون (٢٠٠٣). **نظريات القراءة: من البنيوية إلى جمالية التلقي**. ترجمة عبد الرحمان بوعلي. دمشق: دار الحوار.

محمود، زكي نجيب (١٩٣٦). **قصة الفلسفة الحديثة: الجزء الأوّل**. القاهرة: لجنة التأليف والنشر.

نيتشه، فريدرك (٢٠٠٣). **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل**. ترجمة جزيلاً فالور. مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي.

هوسرل، إدموند (٢٠٠٨). **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**. ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (فلسفة)

هيغل، فريدريك (١٩٨٦). **محاضرات في فلسفة التاريخ**. ترجمة إمام عبد الفتاح. القاهرة: دار الثقافة.

وولف، أ. (١٩٣٦). **فلسفة المحدثين والمعاصرين**. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والنشر.

ويلهلم، جورج وفريدريش هيجل (١٩٨٦). **محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: دار الثقافة.

يسين، السيد (١٩٩٢). **التحليل الاجتماعي للأدب**. القاهرة: مكتبة مدبولي.

اليوسف، يوسف سامي (١٩٨٥). **غسان كنفاني: رعشة المأساة**. عمّان: دار منارات.

Georg, Simmel (1992). *The Sociology of the Stranger, Park and Burgess: Introduction to the Science of Sociology*. Chicago, IL: University of Chicago press.

Geertz, Clifford (1995). *After the Fact: Ttwo Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (The Jerusalem-Harvard Lectures)

Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. London: Allen Lane.

القدرة التنافسية للبحث الاجتماعي العربي
تحليل مقارن للبحوث المنشورة في دوريات علمية محكّمة

أحمد موسى بدوي(*)

باحث في العلوم الاجتماعية ـ مصر.

مقدمة

لا خلاف في أن إنتاج البحوث الاجتماعية العربية يشهد راهناً حالة من التردي، بسبب جملة من الأسباب البنائية والذاتية في آن واحد. ومع تكرار محاولات التشخيص والعلاج، فإن البحوث ما تزال على وضعها المتردي. ويذهب البحث إلى أن السبب الرئيسي في إخفاق محاولات النهوض بالبحث الاجتماعي العربي، هو أن هذه المحاولات انطلقت من فلسفة متعالية، واضعة توصياتها على مستوى عال من التجريد، ومتجاهلة في معظم الأحيان العوامل والأسباب الذاتية (بمعنى التركيز على سبر أغوار الممارسة الذاتية للبحث العلمي).

يسلط هذا البحث الضوء على الممارسة الذاتية للبحث العلمي، دون إغفال جميع العوامل البنائية التي تعوق تطور البحث الاجتماعي العربي. ومبرر هذا المنحى أن الباحث العلمي يمتلك في ذاته إمكانية تحسين جودة منتَجه، وزيادة فرصه التنافسية، لأنه بالضرورة يمتلك أدواته الأساسية التي تمكنه من الإبداع. وبالتالي، فإن الكشف عن مشاكل الممارسة الذاتية للبحث العلمي، يمكن أن يساهم في الارتقاء بالمنتج العلمي، حتى لو لم تتغير الشروط البنائية. ويتركز هذا البحث على سؤال رئيسي: كيف يلتحم البحث الاجتماعي العربي بالتراث العلمي الوثيق الصلة؟ وهل تؤثر هذه الكيفية في القدرة التنافسية للبحث العربي؟

لقد دأبت كتب المناهج في العلوم الاجتماعية على إرشاد الباحثين إلى الخطوات المثالية لإجراء البحوث، بدءاً بتحديد المشكلة وانتهاء بكتابة تقرير البحث. غير أن فكرة الالتحام بالتراث العلمي لم تتبلور حتى الآن في ذهنية الباحث العربي، ولا بد لأي بحث علمي أن يملأ فراغاً في المعرفة السائدة، وإلا أصبح عديم القيمة من الناحية العلمية، كما يذهب ليبرون (Lebrun, 2007: 45). وقد دلت نتائج الكثير من الدراسات إلى أن هناك مشكلة عميقة في القراءة العلمية، تعقبها بطبيعة الحال مشكلة أعمق في التأليف، وكلتاهما مرتبطة بكيفية مقاربة الباحث للتراث العلمي في مجال تخصصه (بدوي، ٢٠٠٩ب).

(*) البريد الإلكتروني: am_badawi@yahoo.com.

إن تحديد نقطة التحام والتقاء البحث مع التراث العلمي السابق عليه، عملية إبداعية في المقام الأول، وتحتاج إلى جهد في القراءة والوعي البيليوغرافي، وهي عملية منضبطة إبستومولوجياً وأخلاقياً في الوقت ذاته. فالنص العلمي الحقيقي هو الذي يبنى على أفكار الآخرين في مجال التخصص، ويضيف إليها النص الجديد، تحليلاً أو تفسيراً، أو يطرح أفكاراً وعلاقات جديدة، يتجاوز بها الأفكار والعلاقات السابقة، وهكذا يتقدم العلم ويتراكم.

والملاحظ أن غالبية المؤلفات العربية، التي تعالج قضايا وإشكاليات المنهج في العلوم الاجتماعية، قصرت اهتمامها، في ما يتعلق بنوعية المراجع وطرق استخدامها، على إعطاء القارئ فكرة عن نماذج الاقتباس أو الاستشهاد النموذجية، وطرق إثباتها في نهاية النص، في صورة قواعد وإرشادات، دون أن تقدم وصفاً وتحليلاً للأخطاء أو النماذج السلبية التي يمكن أن تحدث في أثناء الممارسة الذاتية للبحث (الهواري، ١٩٩٥: ٩١ ــ ١١٥؛ غيث [وآخرون]، ١٩٩٧: ٥٦٦ ــ ٥٧٦؛ الطحاوي، ٢٠٠٦: ٢٢٦ ــ ٢٣٩، وسيد أحمد، ٢٠٠٧: ٣٤٤ ــ ٣٤٦).

في المقابل، يلاحظ أن المؤلفات الأوروبية والأمريكية تقدم كذلك النماذج الإيجابية لعمليات الاقتباس والاستشهاد، وتحدد فائدتها في بناء البحث، بالإضافة إلى توضيح الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الباحثون خلال عرض المراجع أو إثباتها، **دون أن تقدم لنا** وسائل كمية أو كيفية لكشف وقياس نماذج وطرق استخدام المراجع (إيكو، ٢٠٠٢: ١٧١ ــ ٢٣١؛ بل، ٢٠٠٦: ٥١ ــ ٩١؛ Wadsworth, 1997: 63-75; Robson, 2005, and Lebrun, 2007: chap. 3-4).

وعليه، يحاول هذا البحث تسليط الضوء على نقطة جديدة، تتمثل في قياس ممارسة الباحث للقراءة العلمية، وطرق تطويعه لهذه القراءة داخل النص، والتي يزعم البحث أنها ذات أهمية في الارتقاء بجودة المنتج العلمي، وزيادة قدرته التنافسية، كما يزعم أن من شأن انتشار هذه القياسات وتعميمها على مستوى أكبر ــ بعد أن ينقدها القارئ المتخصص ويفندها ويطورها ــ أن يدفعا الممارسة البحثية نحو الانضباط العلمي والأخلاقي معاً، بالإضافة إلى أن هذه المقاييس تمكن الباحث من إجراء التقييم الذاتي للعمل الذي ينجزه، وهو ما يرفع مستوى الممارسة العلمية الانعكاسية لديه. بناء على ما سبق، يمكن تحديد أهداف البحث في ما يلي:

أولاً: الإطار النظري والمعالجة المنهجية

١ ــ المشكل النظري

يعتمد البحث على نظرية تشكيل البنية (Structuration Theory) لعالم الاجتماع البريطاني أنتوني غيدنز (A. Giddens) لفهم نتائج البحث وتفسيرها؛ فهذه النظرية تحاول إيجاد مساحة للفاعل الاجتماعي في عملية تشكيل البناء الاجتماعي.

تنهض نظرية غيدنز على افتراض وجود تشابك وتداخل بين الفعل والبناء، وعلى افتراض وجود حركة تشكيل مستمرة متجهة من الفعل (Agency) إلى الممارسة (Praxis).

وبتكرار الممارسات وفقاً لقواعد محددة، واستغلال مصادر معيّنة، تتشكل النظم والمؤسسات، أو يعاد تشكيلها. «وطالما أن هذه الحركة مستمرة باعتبار متغير المكان والزمان، فإن الوزن النسبي للقواعد والمصادر سيتغير، ومن ثم تحدث إعادة تشكيل لمكونات الحياة الاجتماعية. غير أن هذه الحركة تقابلها دائما كوابح (قيود) بنائية من قبل النظام تَحُولُ دون التغيير، وعلى الفاعل أن يتسلح بالثقة والمعرفة للتغلب على هذه القيود» (بدوي، ٢٠٠٩ب: ١٦١).

هذه المواصفات الخاصة بالفاعل، تكاد تنطبق تماماً على فئة العلماء والفاعلين داخل المجال العلمي بصفة عامة. وبالتالي، يمكن الاستفادة من هذه النظرية، من حيث إن الممارسة العلمية الأصيلة (الجديدة)، وفقاً لنظرية غيدنز، تؤدي إلى إعادة تشكيل المجال العلمي الوثيق الصلة. وحين تحدث عملية إعادة تشكيله، يحدث تغيير ما في البناء الاجتماعي برمته، ويكون الفاعل (الباحث) في مركز هذه العملية، ونقطة انطلاق هذا التغيير. وحيث إن البحث الراهن اتخذ من الممارسة الذاتية للبحث العلمي زاوية لكشف إشكالية القدرة التنافسية للبحوث الاجتماعية، دون الانشغال بالتشخيص على مستوى العوامل البنائية المختلفة، فإن البحوث العربية المنشورة، في حال ارتفاع جودتها، وأصالتها، ستعيد تشكيل المجال العلمي الوثيق الصلة. وتتسق هذه النظرية، مع فلسفة الثورة العلمية لدى توماس كون، الذي يرى أن «كل ثورة علمية تغير المنظور التاريخي للمجتمع الذي يدركها» (كون، ١٩٩٢: ٢١).

٢ ـ المعالجة المنهجية

إن الالتحام بالتراث العلمي الوثيق الصلة يتم عبر ممارسة ذاتية منضبطة، بحيث تؤدي عملية الالتحام إلى «تبرير الاختيار البحثي، أو توثق عمليات الوصف والتحليل والتفسير التي يقوم بها الباحث، شريطة أن تمثل العبارات المستشهد بها إضافة معرفية إلى النص، وليست عبارات عادية يمكن استبدالها أو نزعها من السياق دون أن تحدث خللاً في بنيته المنطقية. ويكون الاستشهاد بهذه المراجع محكوماً بمتغيرين، أحدهما علمي، والآخر أخلاقي؛ فمن الناحية العلمية، يكون الاستشهاد مختصراً وجوهرياً في الموضع الذي يستخدم فيه، ولا يكون تحصيل حاصل، ومن الناحية الأخلاقية يكون الاستشهاد محدد البداية والنهاية، بحيث يتميز بشكل لا لبس فيه عن النص المنتج، ويتم توثيق مصدره بدقة تتيح للقارئ المراجعة إذا اقتضت الضرورة» (بدوي، ٢٠٠٩أ: ٩٦).

ولا بد من إثبات المصادر المستشهد بها بطريقة علمية، وإلا ضاع الجهد المبذول في تحديدها والإشارة إليها في النص. وهناك الكثير من الطرق لهذا الإثبات، أشهرها في مجال العلوم الاجتماعية طريقة الجمعية الأمريكية لعلم النفس، المعروفة اختصاراً بـ APA، وهناك أيضاً طريقة الجمعية اللغوية الحديثة المعروفة اختصاراً بـ MLA، وكذلك طريقة جامعة شيكاغو، وجامعة هارفرد. والاختلافات بين هذه الطرق ليست جوهرية، فكلها تحاول أن تضع أمام قارئ النص الطريقة الأسهل والأوضح لمعرفة البيانات الأساسية للمصدر المستشهد به، لكي يتمكن من مراجعته إذا اقتضت الضرورة.

لتمييز الممارسة الخطابية للباحثين ونماذجهم (السلبية أو الإيجابية) في استخدام المراجع والاستشهاد بها، يقدم البحث في ما يلي تصميمات يمكن من خلالها قياس هذه الممارسة.

أ ـ قياس كثافة القراءة

يتطلب البحث العلمي مراجع كافية لا بد من قراءتها، للوصول إلى درجة الوعي بالسياق العلمي والتراث الذي يجب الالتحام به. ولتحديد كثافة القراءة اللازمة، يقوم الباحث بحساب ما يلي:

المساحة الكلية للبحث: عدد صفحات النص، بما في ذلك صفحات المراجع.

مساحة الكتابة العلمية: وتحسب بطرح عدد صفحات ثبت المراجع من المساحة الكلية للبحث.

عدد المراجع المستخدمة في البحث: ويتم حسابها من ثبت المراجع مباشرة، أو من داخل النص.

تكرار المراجع المستخدمة في البحث: ويتم حسابها من داخل النص.

من خلال هذه الحسابات البسيطة، يمكن التوصل إلى علاقتين، الأولى: **متوسط استخدام المرجع الواحد في البحث**، وذلك بقسمة تكرار المراجع على عدد المراجع المستخدمة، وسوف تتضح أهمية هذا المتوسط عند التحليل المقارن في الجزء الثاني من البحث؛ الثانية: **كثافة القراءة**، ويتم حسابها بقسمة عدد المراجع المستخدمة في البحث على مساحة الكتابة العلمية.

ب ـ قياس كثافة التأليف

من المفترض أن يتم استخدام المراجع بمعدل تكراري ملائم ليتسنى التعمق في موضوع البحث، والابتعاد عن سطحية التناول؛ فلا يمكن، على سبيل المثال، الاسترشاد بمرجع أو الاختلاف معه إلا إذا قدم الباحث استشهادات متكررة ـ نصية أو بمناقشة الأفكار الواردة في النص المستشهد به ـ بحيث تدعم وجهة نظر الباحث وتوثق أفكاره الجديدة في الوقت ذاته. ولحساب **كثافة المراجع اللازمة لتأليف النص**: يقوم الباحث بقسمة تكرار المراجع المستخدمة في البحث على مساحة الكتابة العلمية.

ج ـ قياس الاستشهاد الأفقي/الرأسي

المقصود بالاستشهاد الأفقي استخدام المرجع مرة واحدة فقط، وهذا أمر لا يمثل مشكلة في الممارسة العلمية، إلا إذا ارتفعت النسبة، لأن ذلك يشي بأن الباحث دأب على التقاط بعض الاستشهادات من هنا وهناك، لكي يثبت للقارئ أنه راجع التراث العلمي، دون أن يستفيد النص المنتج فعلياً من هذه المراجعة الأفقية. ويتم حساب **نسبة الاستشهاد الأفقي** بقسمة عدد المراجع التي استخدمت مرة واحدة فقط على تكرار

المراجع، ويتم حساب **نسبة الاستشهاد الرأسي** بطرح قيمة الاستشهاد الأفقي من ١٠٠.

د ـ قياس العلاقة بين النص والاستشهاد

يتم حساب هذه العلاقة بقسمة مساحة الاستشهاد على مساحة النص، ونعني بالمساحة هنا عدد الصفحات. وبما أن البحث يحوي أجزاء يندر استخدام المراجع فيها، فصفحة الملخص، وصفحات عرض النتائج الميدانية، وكذلك صفحات ثبت المراجع، يجب طرحها من المساحة الكلية للنص، وما تبقى نطلق عليه **مساحة النص المعرضة للاستشهاد**. وقد أجرى الباحث اختبار لحساب هذه العلاقة (بدوي، ٢٠٠٩ب: ٢٢٥) على عيّنة من رسائل الماجستير المجازة من الجامعة الأمريكية في القاهرة، وجاءت النتيجة أن مساحة الاستشهاد النصي تمثل ٢٩ بالمئة من المساحة المعرضة للاستشهاد في هذه العيّنة، والمفترض أن هذه النسبة سوف تقل في حالة التطبيق على البحوث المنشورة في دوريات، لاختلاف استراتيجية الكتابة العلمية. والمساحة المتاحة للباحث في الدورية تقتضي تضييق نطاق الاستشهاد النصي، لصالح الاستشهاد بالفكرة، ولصالح الأفكار الجديدة التي يأتي بها الباحث.

هـ ـ قياس الزمن المعرفي للنص

إن الاستشهاد هو الرابطة التي تصل البحث العلمي بالمعرفة العلمية الراهنة في ميدان العلم الوثيق الصلة بهذا البحث، ويستخدم لأغراض نظرية ومعرفية ومنهجية، ويعد وسيلة لبلوغ هذه الأغراض وليس غاية في حد ذاته. ولتحقيق هذه الأغراض، يستخدم الباحث المراجع الأصلية في ميدان الفرع العلمي موضع الاهتمام، شريطة أن تمثل هذه المراجع آخر مراحل تطور العلم في هذا الفرع. وعليه، فإن الزمن المعرفي الذي تدور هذه المراحل في فلكه، يؤثر في تحديد الزمن المعرفي للنص ذاته؛ فالباحث الذي يتناول موضوعاً في النظرية الاجتماعية، على سبيل المثال، عليه أن يستعين بآخر مستجدات النظرية الاجتماعية في السنوات العشر السابقة على بحثه، ولكن حين يستعين بمراجع قديمة، فإنه لن يدرك هذه المستجدات، ويصبح عمله تحصيل حاصل، تقليدياً في أحسن الأحوال. وعليه، فإن الزمن المعرفي للنص قد تأثر بالزمن المعرفي للمراجع.

وقد قام الباحث بإنشاء هذا المقياس في بحث سابق (بدوي، ٢٠٠٩ب: ٢٢٠ ــ ٢٢٤)، وذلك باختيار عيّنة مكونة من عشرين مرجعاً من منتجات علم الاجتماع في تخصصاته: النظرية، المناهج وتصميم البحوث، علم الاجتماع الاقتصادي، علم الاجتماع السياسي. وقد روعي في اختيار المراجع أن يكون أصحابها من الراسخين في التخصص، وتم تصميم جدول لحصر المراجع المستخدمة في العيّنة وترتيبها، ابتداء من السنة السابقة لنشر إحدى مفردات العيّنة، وتم افتراض تصنيف للمراجع على أساس سنة نشر المرجع المستخدم على النحو التالي:

- **المرجع المعاصر**: الذي مضى على نشره عشر سنوات فأقل، من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.

- **المرجع شبه الحديث**: الذي نشر في الفترة من ١١ ــ ٢٠ من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.

● **المرجع التقليدي**: هو الذي نشر في الفترة من ٢١ ــ ٣٠ من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.

● **المرجع القديم**: هو الذي مضى على نشره أكثر من ثلاثة عقود من تاريخ السنة السابقة على نشر أو إجازة المنتج الذي يستخدم هذا المرجع.

ويلاحظ أن تحديد الفترة بعشر سنوات ربما يكون مقبولاً في العلوم الاجتماعية، ولكنه سيختلف إذا أردنا تصنيف الزمن المعرفي للمراجع في العلوم الطبيعية. على أية حال، فقد تم تطبيق التصنيف المذكور على العيّنة المشار إليها (٢٠ مرجعاً أساسياً في علم الاجتماع)، وتم إحصاء المراجع المستخدمة في العيّنة، وترتيبها وفقاً للفترات المذكورة، وتم اختبار هذا المقياس بالتطبيق على عيّنة من رسائل الماجستير والدكتوراه (٣٠ رسالة) مجازة في خمس جامعات مصرية خلال الفترة ٢٠٠٠ ــ ٢٠٠٥، وجاءت النتائج كما يلي:

الجدول الرقم (١)
العلاقة بين النص والاستشهاد في عيّنة من بحوث الماجستير والدكتوراه المجازة في خمس جامعات مصرية

الفترة	متوسط نسبة المراجع المستخدمة في الفترة مجموع	تصنيف الزمن المعرفي للمرجع
ــ ١: ــ ١٠	٣٩ بالمئة	المراجع المعاصرة
ــ ١١: ــ ٢٠	٣٥ بالمئة	المراجع شبه الحديثة
ــ ٢١: ــ ٣٠	١٠ بالمئة	المراجع التقليدية
ــ ٣١: غير محدد	١٦ بالمئة	المراجع القديمة

وسوف نلتزم بالنتيجة السابقة كأساس للتعريف الإجرائي لتصنيف الزمن المعرفي المطبق في البحث الراهن، على النحو التالي:

● **النص المعاصر**: هو النص الذي يستخدم مراجع معاصرة بنسبة ٣٩ بالمئة أو أعلى، شريطة أن يكون مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة أكبر من مجموع المراجع التقليدية والقديمة.

● **النص شبه الحديث**: هو النص الذي يستخدم مراجع شبه حديثة بنسبة ٣٦ بالمئة أو أعلى، شريطة أن يكون مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة أكبر من مجموع المراجع التقليدية والقديمة.

● **النص التقليدي**: النص الذي يستخدم مراجع تقليدية بنسبة أعلى من المراجع القديمة، ومجموعهما أعلى من مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة.

● **النص القديم**: النص الذي يستخدم مراجع قديمة بنسبة أعلى من المراجع التقليدية، ومجموعهما أعلى من مجموع المراجع المعاصرة والمراجع شبه الحديثة.

على أن هذا التصنيف تكتمل مصداقيته العلمية بإجراء تحليل مضمون، أو تحليل خطاب على النص، للتأكد من صحة أو خطأ التصنيف.

ثانياً: اختبار مقاييس القدرة التنافسية للبحوث الاجتماعية

١ ـ عيّنة الاختبار

قام البحث باختيار عيّنة قصدية من البحوث الاجتماعية المنشورة في دوريات علمية محكّمة، مع مراعاة أن تكون البحوث منشورة في الفترة ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٩، ليتسنى الحصول على بيانات حديثة. كذلك تم اختيار ثلاث فئات من هذه البحوث، لكي تصبح أساساً للتحليل المقارن، فقام البحث باختيار ثلاثة بحوث منشورة في دوريات عالمية، وثلاثة بحوث منشورة في دورية جمعية علم الاجتماع في بنغلادش، بالإضافة إلى ستة بحوث عربية منشورة في ثلاث دوريات عربية محكّمة روعي فيها تنويع جنسية الباحث، وميدان تطبيق البحث، بحيث تشمل ستة بلدان عربية، بهدف الحصول على بيانات أكثر تشخيصاً للحالة العربية، وليس القطرية. والجدول التالي يوضح البيانات الأساسية للعيّنة.

(مع ملاحظة أن البحث لن يستخدم اسم الباحث أو عنوان البحث عند عرض نماذج من الاستشهاد مأخوذة من هذه البحوث، حماية لمبدأ الغفلية، ولكن سوف يتم تحديد الاستشهادات الخاصة بهذه البحوث بين القوسين التاليين [[....]] ويرفق في نهاية الاستشهاد بيان الدورية المأخوذ منها، لأن الهدف النهائي من البحث هو استخراج النماذج السلبية والإيجابية في طرق استخدام المراجع، والأسماء ليست هدفاً في حد ذاتها، فضلاً على أنها ذات حساسية خاصة في السياق العربي).

الجدول الرقم (٢)
بيان الدوريات التي تمّ سحب عيّنة البحث منها

اسم الدورية	المجلد والعدد	تاريخ النشر	لغة البحث
أولاً: البحوث العالمية			
International Sociology (IS)	vol. 24, no. 6	(November 2009)	الإنكليزية
International Sociology (IS)	vol. 24, no. 1	(January 2009)	الإنكليزية
Sociological Inquiry (SI)	vol. 79, no. 4	(November 2009)	الإنكليزية
ثانياً: البحوث العربية			
مجلة العلوم الاجتماعية (علم اجتماع)	السنة ٣٦، العدد ٤	(٢٠٠٨)	العربية
مجلة العلوم الاجتماعية (علم اجتماع)	السنة ٣٥، العدد ٣	(٢٠٠٧)	العربية
مجلة شؤون اجتماعية (ش. اجتم)	العددان ٩٣ ـ ٩٤	(ربيع ـ صيف ٢٠٠٧)	العربية

يتبــع

تابــع

مجلة شؤون اجتماعية (ش. اجتم)	العدد ٩٧	(ربيع ٢٠٠٨)	العربية
المجلة العربية لعلم الاجتماع (**إضافات**)	العدد ٨	(خريف ٢٠٠٩)	العربية
المجلة العربية لعلم الاجتماع (**إضافات**)	العدد ٦	(ربيع ٢٠٠٩)	العربية
ثالثاً: البحوث البنغالية			
Bangladesh e-Journal of Sociology (Be-JS) (ISSN 1819-8465)	vol. 4, no. 1	(January 2007)	الإنكليزية
Bangladesh e-Journal of Sociology (Be-JS)	vol. 4, no. 2	(July 2007)	الإنكليزية
Bangladesh e-Journal of Sociology (Be-JS)	vol. 5, no. 1	(January 2009)	الإنكليزية

٢ ـ نتائج التحليل الكمي

من خلال عرض نتائج التحليل الكمي، سيقوم الباحث بالتعليق على جدول المقارنة الذي تم بناؤه على متوسط النتائج في كل فئة من فئات البحوث، بحيث يستطيع القارئ التفاعل مع النتائج الخاصة بكل فئة. وقد قمنا بترتيب الفئات إلى عالمية، عربية، بنغالية، **بحسب الفرضية الأساسية للبحث، التي تذهب إلى أن القدرة التنافسية للبحوث العالمية تأتي في المقدمة، ثم تليها البحوث العربية، ثم البحوث البنغالية، باعتبار مؤشرات التعليم في تقارير التنمية العالمية.**

أ ـ كثافة القراءة

الجدول الرقم (٣)
مقارنة كثافة القراءة بناء على متوسط النتائج

الدورية	مساحة البحث (بالصفحة)	مساحة الكتابة (بحذف مساحة المراجع)	عدد المراجع المستخدمة	تكرار المراجع المستخدمة	متوسط استخدام المرجع	كثافة القراءة (لكل عشر صفحات)
البحوث العالمية	٣٠	٢٤	٧٢	١١٠	١,٥	٣٠
البحوث العربية	٤١	٣٦	٤٧	٦١	١,٣	١٣
البحوث البنغالية	٢٠	١٧	٦٤	٩٧	١,٥	٣٧

يتضح من الجدول الرقم (٣) كيف أن كثافة القراءة ترتفع في البحوث البنغالية، ثم تليها البحوث الغربية، ثم تتدنى في البحوث العربية، بمعنى أن الباحث العربي يقرأ أقل من الآخرين، برغم أن مساحة البحوث العربية أكبر من نظيرتيها. وهذه النتيجة، تشي مبدئياً، بأن زيادة مساحة البحث العربي مع قلة كثافة القراءة ستؤديان إلى زيادة مساحة الاستشهاد، وإنقاص مساحة النص التي ينتجه الباحث العربي من بنات أفكاره. على أية حال، فإن هذه النتيجة تثبت **أولاً** عدم صحة الفرضية الأساسية للبحث، التي تم استنباطها

بناء على تقارير التنمية البشرية الصادرة عن الأمم المتحدة، التي تضع ظروف بنغلادش التعليمية والاقتصادية في مراتب متدنية فارقة عن الحالة العربية والعالمية، وتثبت **ثانياً** أن هناك إشكالية في القراءة العلمية، تؤدي إلى قصور في الوعي بالمستجدات العلمية، يترتب عليه عجز عن تقديم أفكار جديدة، وبالتالي فإن قياس كثافة القراءة يثبت محدودية القدرة التنافسية للبحوث العربية مقارنة بالبحوث الأخرى.

ب ـ كثافة التأليف

الجدول الرقم (٤)

مقارنة كثافة التأليف بناء على متوسط النتائج

الدورية	مساحة الكتابة (بحذف مساحة المراجع)	عدد المراجع المستخدمة	تكرار المراجع المستخدمة	كثافة القراءة (لكل عشر صفحات)	كثافة المراجع المستخدمة في تأليف البحث (لكل ١٠ صفحات)
البحوث العالمية	٢٤	٧٢	١١٠	٣٠	٤٦
البحوث العربية	٣٦	٤٧	٦١	١٣	١٧
البحوث البنغالية	١٧	٦٤	٩٧	٣٧	٥٧

يتضح في الجدول الرقم (٤) التلازم بين كثافة القراءة وكثافة التأليف؛ فالبحوث البنغالية والغربية تفوقت على البحوث العربية بشكل لافت، حيث إن البحث العربي يستخدم في كل عشر صفحات سبعة عشر مرجعاً، ويقرأ ثلاثة عشر مرجعاً، وهي نتيجة تدل أيضاً على أن العملية النقدية لأفكار الآخرين تتم بسطحية، إذ يفترض أن الباحث، أياً يكن موضوع بحثه، يقوم بعمل نقدي خلاق للتراث السابق عليه، مستحضراً بين يدي القارئ نصوصاً وأفكاراً كافية لمناقشتها، ويظهر ذلك كلما زادت كثافة القراءة وكثافة التأليف معاً، وهو أمر لم يحدث في ممارسة الكتابة العلمية في البحوث العربية. وعليه، فإن قياس كثافة التأليف يؤشر إلى ضعف القدرة التنافسية للبحوث العربية مقارنة بالبحوث الأخرى.

ج ـ قياس العلاقة بين الاستشهاد الأفقي/الرأسي

الجدول الرقم (٥)

مقارنة العلاقة بين الاستشهاد الأفقي/الرأسي بناء على متوسط النتائج

الدورية	عدد المراجع المستخدمة في البحث	تكرار المراجع	عدد المراجع المستخدمة مرة واحدة فقط	نسبة الاستشهاد الأفقي	نسبة الاستشهاد الرأسي
البحوث العالمية	٧٢	١١٠	٥٠	٤٥	٥٥
البحوث العربية	٤٧	٦١	٣٦	٦٠	٤٠
البحوث البنغالية	٦٤	٩٧	٤٩	٥٠	٥٠

تقترب البحوث العربية من معدل البحوث البنغالية والغربية، لكن فيها، مع ذلك، مشكلة في الاستشهاد تتضح من نسبة الاستشهاد بمراجع مرة واحدة فقط، وقد وصلت إلى الثلثين، وهذا يدل على سطحية مستوى مناقشة الأفكار السائدة في ميدان الفرع العلمي الذي تتبعه هذه البحوث، لأن الاستشهاد بنص أو فكرة واحدة، ثم الانتقال إلى مرجع آخر، يعنيان في معظم الأحيان، أن هناك ممارسة لإثبات الذات العلمية، بمعنى أن الباحث يريد أن ينفي عن نفسه الجهالة بميدان التخصص، فيعمد إلى الاستشهاد الأفقي، لكي يحصي في ثبت المراجع عدداً من النصوص الوثيقة الصلة، ولكن هذا المؤشر سيكتمل مدلوله ومغزاه عند تحليل طرق الاستشهاد. ومع ذلك، فإن زيادة معدل الاستشهاد الأفقي تؤثر في الخصم في مستوى القراءة النقدية، وبالتالي تقل جودة المنتج البحثي العربي، وتقل قدرته التنافسية.

د ـ العلاقة بين مساحة الاستشهاد والنص

الجدول الرقم (٦)

مقارنة العلاقة بين مساحة الاستشهاد والنص بناء على متوسط النتائج

الدورية	مساحة البحث الكلية	مساحة البحث المعرّضة للاستشهاد	مساحة الاستشهاد النصي	مساحة الاستشهاد/ مساحة البحث المعرّضة للاستشهاد	نسبة أفكار الباحث والاستشهادات غير النصية
البحوث العالمية	٣٠	١٤	١,٠٢	٧	٩٣
البحوث العربية	٤١	١٨	٤,٥	٢٥	٧٥
البحوث البنغالية	٢٠	١٥	١,٩	١٣	٨٧

إن ضيق المساحة المتاحة لا يتيح للكتابة في الدوريات العلمية أن تقدم الاستشهادات النصية المباشرة، إلا في أضيق الحدود، وبصورة مكثفة تركز مباشرة على الفكرة التي تُناقَش. وتتجه البحوث المنضبطة وذات الجودة العلمية العالية، إلى استعراض أفكار الآخرين، **كآلية أساسية للاستشهاد**، ثم يأتي بعد ذلك الاستشهاد النصي إذا اقتضت الضرورة، وهو الذي يعتمد على العبارة الجوهرية المختصرة. والملاحظ في الجدول الرقم (٦) أن الممارسة التقنية للبحوث العالمية بدأت تتفوق على البحوث البنغالية والعربية بشكل لافت، لما تتطلبه تقنية الاستشهاد بالأفكار من مهارات وجهد في مراجعة التراث؛ فهي تستلزم قراءة كاملة، تتبعها عملية تلخيص للأفكار قبل إدراجها في النص (بلغة الباحث مع إثبات نسبتها إلى صاحبها). ومن الطبيعي أن ترتفع نسبة الاستشهاد النصي في البحوث العربية لتصل إلى ربع مساحة النص المُعَرضَة للاستشهاد، لأنها بحوث ذات مساحة كبيرة نسبياً، ومعدل القراءة والتأليف أقل من البحوث الأخرى. وعليه، فإن الباحث غير المثابر يتخذ الطريق السهل، فيستقطع من المراجع مساحات كبيرة، بعضها، كما سيتضح بعد قليل، لا علاقة له بالبحث العلمي، وكل ذلك يكون على حساب مساحة النص الذي ينتجه من بنات أفكاره.

هـ ـ تصنيف الزمن المعرفي للبحوث

الجدول الرقم (٧)

مقارنة تصنيف الزمن المعرفي للبحوث بناء على متوسط النتائج

الدورية	المراجع المعاصرة عدد (بالمئة)	المراجع شبه الحديثة عدد (بالمئة)	المراجع التقليدية عدد (بالمئة)	المراجع القديمة عدد (بالمئة)	تصنيف الزمن المعرفي للبحث
البحوث العالمية	٤٥	٣٥	١٢	٩	نصوص معاصرة
البحوث العربية	٤١	٣٥	١٢	١١	نصوص معاصرة
البحوث البنغالية	٢١	٤٧	١٤	١٩	نصوص شبه حديثة

يتضح من الجدول الرقم (٧) أن البحوث العربية تتفوق أول مرة على البحوث البنغالية، في الزمن المعرفي الذي يدور النص في فلكه؛ فقد اقتربت من معدل البحوث العالمية في الاستعانة بالمراجع المعاصرة، وتساوت معها في المراجع شبه الحديثة. وهذه النتيجة منطقية، من الناحية البنائية، ولكن هذه الميزة النسبية التي أتيحت للبحوث العربية مقارنة بالبحوث البنغالية، لم تستثمر في زيادة القدرة التنافسية للبحوث العربية، بسبب انخفاض كثافة القراءة في هذه البحوث، بالإضافة إلى أن عدداً من المراجع المعاصرة لم يكن وثيق الصلة بموضوع هذه البحوث، كما سيتضح في الجزء التالي من البحث، وهو الأمر الذي يجعل الحكم على الزمن المعرفة مرتبطاً أيضاً بتحليل نوعية هذه المراجع، ومدى ملاءمتها للبحث. على أية حال، فإن هذه النتيجة، تثبت أن المراجع المعاصرة متاحة للباحثين، غير أن المشكلة تتعلق بالممارسة الذاتية للباحث العربي، الذي لم يستفد من هذه المراجع في زيادة القدرة التنافسية للمنتج العلمي.

وبناء على ما تم عرضه من نتائج كمية، يتضح إجمالاً أن البحوث العربية تأتي في المرتبة الأخيرة، في جميع المؤشرات ماعدا مؤشر الزمن المعرفي للنص، ويعني أن النتائج نفت الفرض الرئيسي للبحث. وفي ما يلي عرض بالتحليل الكيفي لطرق الاستشهاد واستخدام المراجع في البحوث العربية، والتي من المفترض أن تتسق مع النتائج الكمية.

٣ ـ نتائج التحليل الكيفي

نعتمد في التحليل الكيفي على مدخل التحليل النقدي للخطاب (Critical Discourse Analysis)، الذي تطور على يد عالم اللغويات نورمان فيركلاو. وقد قام الباحث بتعديل هذا المدخل، بالاستفادة من المنهج الفرضي الاستنباطي لدى فيلسوف العلم كارل بوبر (بدوي، ٢٠٠٩ب: ١٧٥ ـ ١٩٣)، وانتهى إلى تحديد خطوات التحليل النقدي لخطاب البحوث العلمية ـ سيتم التركيز في هذا المقام على خطاب الاستشهاد وطرق استخدام المراجع كما يلي:

ـ بالاستفادة من كارل بوبر، يتم وضع نماذج افتراضية لأنواع خطاب الاستشهاد الممكنة الوجود، وذلك بالاستفادة من الشواهد والنتائج الكمية السابقة.

ـ القراءة الكلية للبحث، بهدف الكشف المبدئي عن أنواع الخطاب الموجودة.

ـ استخراج العبارات الجوهرية الدالة على ظهور نوع خطابي من الذي تم افتراضه مسبقاً.

ـ الكشف عن تكرار هذه العبارات، ومنها يتأكد صدق الافتراض.

ـ بتكرار أنواع خطابية معيّنة في جميع مفردات العينة، تظهر ملامح نظام الخطاب العلمي السائدة في العيّنة بالكامل.

أ ـ التصنيف الافتراضي لخطاب الاستشهاد

بناء على الشواهد ومراجعة التراث العلمي، والنتائج الكمية السابقة، وبعد نفي الفرضية الأساسية للبحث، يُحتمل أن ترتفع نسبة أنواع خطاب الاستشهاد المشوش، على حساب خطاب الاستشهاد العلمي المنضبط. ويفترض البحث وجود أربعة أنواع خطابية تمثل النماذج الإيجابية والسلبية المحتمل ظهورها في أثناء التحليل النقدي لخطاب الاستشهاد في عيّنة البحث. وفي ما يلي بيان بهذه الأنواع:

(١) خطاب الاستشهاد العلمي

وفيه يكون الاستشهاد وسيلة، وليس غاية، في حد ذاته، ويُستخدم داخل النص بطريقة نقدية إبداعية، ويتم تطويع الاستشهاد في عمليات الوصف والتحليل والتفسير، مع تمييز أفكار الآخرين بوضوح لا لبس فيه ونسبتها إلى أصحابها، في حالة الاستشهاد غير النصي. أما في حالة الاستشهاد النصي، فالممارس لهذا النموذج الايجابي يحدد النص بين علامتي تنصيص، ويذكر المرجع ورقم الصفحة، أو الصفحات، وإذا تعدى الاستشهاد النصي أربعة أسطر، يقوم الباحث بفصله عن متن النص في عبارة منفصلة، مع ذكر المرجع ورقم الصفحة.

(٢) خطاب إهدار الطاقة (الاستشهاد الاستعراضي)

يقوم الباحث الممارس لهذا النموذج السلبي باستخدام عدد مبالغ فيه من المراجع، وتظهر الاستشهادات متجاورة، يكاد صوت الباحث وأفكاره يختفيان من هذه المبالغة. وغالباً ما يخفق الممارس لهذا النموذج في الربط الإبستمولوجي بين هذه الاستشهادات، كما يعد من نوع إهدار الطاقة أيضاً، مداومة الباحث على الاستشهاد بمراجع غير أصلية في التخصص، أو مداومة الاستشهاد بمواد صحافية، وهو ما يعكس حالة من عدم الوعي بحالة العلم الراهنة، ويفقد البحث على الأثر قدرته التنافسية.

(٣) خطاب الطمس والإدماج

يتعمد الباحث الممارس لهذا النموذج السلبي، وبسبب قصور في التأهيل العلمي أو قصور في الإعداد لموضوع البحث، إخفاء الحدود بين الاستشهاد والنص، ودمج الاستشهاد في

النص لإحداث إيهام بأن لغة النص لغة علمية، ويفقد القارئ في إثر ممارسة هذا النموذج صوت المؤلف.

(٤) خطاب إثبات الوجود

يُدرج الباحث الممارس لهذا النموذج المراجع في الحواشي وفي ثبت المراجع، دون أن يستخدمها بالفعل، وغالباً ما يكون الهدف من هذه الممارسة السلبية إثبات وجود الباحث، والإيحاء بأنه اطلع على المراجع الأصلية أو الحديثة الوثيقة الصلة.

هذه النماذج الافتراضية يمكن نفيها أو إثباتها، أو إضافة نوع جديد لها، من خلال التحليل المباشر لعيّنة البحوث.

ب ـ نتائج التحليل النقدي لخطاب الاستشهاد في العيّنة

ينبغي التذكير بأن العبارات الجوهرية التي يتم أخذها كإثبات لوجود نوع من الأنواع الخطابية السالفة الذكر، سوف يتم وضعها بين القوسين [[...]]، وتليها مباشرة الدورية التي فيها البحث المنشور، دون الإشارة إلى الباحث أو عنوان البحث.

وقد أظهرت نتائج التحليل النقدي لخطاب البحوث العربية، وجود النماذج الافتراضية السابقة، إلى جانب ظهور أنواع خطابية سلبية جديدة، تضاف مستقبلاً إلى هذا التصنيف الافتراضي. على أية حال، أثبتت النتائج الكيفية المؤشرات الكمية التي عرضنا لها، وذلك بانتشار النماذج الخطابية السلبية، وندرة نماذج الاستشهاد العلمي المنضبط. والملاحظة اللافتة أن الباحث العربي، يقدم، في ما يتعلق بخطاب الاستشهاد، كلاً من النماذج السلبية والإيجابية، في آن واحد؛ فمن كل بحث من البحوث موضع التحليل، يمكن استخراج الكثير من نماذج الاستشهاد العلمي المنضبط، وكذا نماذج مختلفة من الاستشهاد بالطمس والإدماج أو إهدار الطاقة، أو إثبات الجدارة. وفي ما يلي شواهد ظهور هذه الأنواع:

- **خطاب الاستشهاد العلمي المنضبط**

قدم الباحث في أحد البحوث ممارسة علمية منضبطة في الاستعانة بأفكار الآخرين، سواء كان الاستشهاد نصياً، كما في العبارة الجوهرية التالية:

> *«فالعولمة وتكنولوجيا الإعلام والاتصال، وإن خدمتا المعرفة،...، فإنها توظف الفضاء المعرفي العالمي (الثقافة أساساً) كوسيلة لا كهدف، وسيلة للوصول إلى الأسواق وتكريس منطق الربحية الرأسمالية. لذلك، فهي تتبنى قلباً وقالباً سياسة اللاتقنين (Deregulation) وتحرير التبادل والخصخصة» (اليحياوي، ٢٠٠٢: ١٧٥)»* ***(مجلة شئون اجتماعية**: العددان ٩٣ ــ ٩٤، ربيع ــ صيف ٢٠٠٧).*

فالباحث في الشاهد السابق، يستخدم علامتي تنصيص مزدوجتين لتحديد نص الاستشهاد المباشر، ويميزه من متن البحث، ثم يحدد مصدر الاستشهاد ورقم الصفحة.

وبخصوص الاستشهاد غير النصي، يقدم لنا الباحث نفسه ممارسة منضبطة تظهر في العبارة الجوهرية التالية:

*«يرفض علي حرب النقد الحاد الذي وجهه بورديو لأجهزة الإعلام بشكل عام،...، ويرى أنه من الضروري أن نتعامل معها (العولمة) بوصفها فعلاً موجوداً، وحاضراً معيشاً.. (حرب، ٢٠٠١: ١٥ ـ ٦٧)» (**مجلة شئون اجتماعية**: العددان ٩٣ ـ ٩٤، ربيع ـ صيف ٢٠٠٧).*

والباحث في الشاهد السابق ينسب الأفكار إلى أصحابها، ولم يستخدم الاستشهاد النصي المباشر، واعتمد على إعادة الصياغة والتلخيص، مع تمييز واضح لكلام الآخرين؛ فالعبارة تبدأ بنسبة فعل الرفض إلى صاحبه (يرفض علي حرب..) وتنتهي العبارة بإثبات المرجع الذي استشهد منه، ويؤكد بذكر الصفحات المعروضة فيها هذه الفكرة.

● خطاب الطمس والإدماج

*«وقد ارتأينا طرح إشكالية المواطنة والمؤسسة التعليمية.. انطلاقاً من الكتاب المدرسي الذي يعتبر عنصراً جوهرياً في العملية التعليمية، لأنه يمثل الوجه التطبيقي للمنهاج التربوي، وهو الإطار المكاني المتحرك الذي يحمل صورة المنهاج التربوي، بكل أهدافه ومحتواه وأنشطته وأساليب تقييمه (الخولدة، ١٩٨٦)، كما أن الكتاب المدرسي يشكل.... (اللقائي [وآخرون]، ١٩٩٠)، بل يعتبر الكتاب المقرر،... (الرويلي والجبير، ١٩٩١)» (**إضافات**: العدد ٦، ربيع ٢٠٠٩).*

ظهر هذا النموذج السلبي بصورة متكررة في غالبية البحوث، ونكتفي، من باب الترشيد، ذكر الشواهد التالية:

يمكن أن يلاحظ القارئ هنا استخدام الباحث الكثير من الروابط التي يصعب معها تحديد أفكار الآخرين وتمييزها؛ فالباحث يستهل العبارات بصيغة التأكيد (وقد ارتأينا)، ثم خصص بصيغة (انطلاقاً من) وشرع في تبرير هذا التخصيص باستخدام (لأنه يمثل)، واستأنف التبرير باستخدام (كما أن)، وأكد تبريره باستخدام (بل يعتبر الكتاب)، هذا التسلسل المنطقي، يتم فقط حين يكون صوت الباحث منفرداً في هذه المساحة، ولكن حين تتضمنها ثلاثة اقتباسات من مراجع مختلفة، فإن حالة الطمس والإدماج تكون مشوشة للقارئ.

وقد ظهرت صور أخرى لخطاب الطمس والإدماج، منها في البحث المنشور في مجلة **إضافات** (العدد ٨، خريف ٢٠٠٩)، حيث تكرر نموذج سلبي في تقديم ثبت المرجع، ثم يليه النص المستشهد به، أو أفكار مستشهد بها، ولا يتم تحديد نهايتها، ولا يفصلها عن متن البحث.

ومن صور الطمس والإدماج أيضاً، لجوء بعض الباحثين في البحوث العربية، وكنتيجة لزيادة مساحة الاستشهاد (٢٥ بالمئة)، إلى استشهادات مطولة، دون فصلها عن النص، وهو نوع من الإدماج المربك للقارئ. وفي المقابل، نستشهد بمثال واحد من عيّنة البحوث البنغالية يوضح

كيفية تعامل الباحث مع الاستشهاد الكبير الحجم، كما يتضح من العبارة الجوهرية التالية:

[Canadian environmental discourse to theorize what he calls «environmental govern mentality»
Environmental govern mentality requires the use of social engineering techniques to get the attention of the population to focus on specific environmental issues and to instill, in a non-openly coercive manner, new environmental conducts... [T]he challenge for the state is to find ways to make the population adopt new forms of environment conduct. If coercion is not the principal policy instrument, the only real alternative is to make the population adopt a set of new environmental values, which would be the foundation of new widespread environmental ways of behaving. These new environmental values will be promoted by the establishment of an «environmental citizenship» (Darier, 1996b: 595)]
*(**Bangladesh e-Journal of Sociology**: vol. 5, no. 1, January 2009).*

فالشاهد السابق يوضح ممارسة منضبطة في التعامل مع الاستشهاد النصي الطويل، حيث قام الباحث بعزل النص تماماً عن متن البحث، وهذا النموذج الرشيد لم يظهر في عيّنة البحوث العربية برغم الاستشهادات النصية الطويلة التي ظهرت في غالبية البحوث.

● خطاب إهدار الطاقة

ظهر هذا النموذج السلبي في أحد البحوث؛ ففي بداية البحث، يقدم الباحث عنواناً فرعياً هو: [[**المجتمع المدني: قراءة مفاهيمية**]]، ثم يبدأ سردَ ١٤ تعريفاً للمجتمع المدني، دون تصنيف أو تمييز بينه. وقد استهلك في هذه العملية ٨ صفحات كاملة، لم تستفد منها الدراسة بأية حال من الأحوال. ويلاحظ القارئ هذه التعريفات أن الباحث اختزل مفهوم المجتمع المدني في مجرد حصر التعريفات التي عثر عليها حول المفهوم، دون تحديد لجذورها النظرية. وتقوم آلية التحليل التعسفي لدى الباحث على عرض التعريف، ثم إظهار عيوبه، ثم الانتقال بلا رابط إلى التعريف التالي، وهكذا. وتسير آلية عرض التعريفات الـ ١٤ على وتيرة واحدة، تقديم التعريف ثم رفضه ... إلى أن تصل في النهاية إلى تقديم تعريف الأمم المتحدة للمجتمع المدني. ونكتفي بأحد التعريفات شاهداً على ما سبق ذكره: يستشهد الباحث بأحد تعريفات المجتمع المدني في العبارة الجوهرية التالية بأنه:

*«تشكيلة من المؤسسات الاجتماعية تنتظم بطريقة ديمقراطية وتنطوي على ضمانات شرعية...» (**مجلة شئون اجتماعية**: العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

وكما ذكرنا للقارئ، فالباحث يقدم التعريف ثم يرفضه، بالوتيرة نفسها، حتى لو كان متناقضاً في ذاته. ويبدو أن الباحث يرى أن التحليل النقدي هو إظهار ما في النص من عيوب، فإن غابت العيوب فعليه إيجادها بالقوة التعسفية؛ فحين أراد الباحث رفض التعريف السابق، أثبت للتعريف تأكيده الديمقراطية، ثم أخذ عليه عدم تأكيده الديمقراطية، وذلك بقوله:

*«ولعل أهم ما في هذا التعريف تأكيده على الطابع الديمقراطي الشرعي الذي يضمن استقلالية المجتمع المدني وحيادية الدولة، ولكن ينقص هذا العريف الإشارة إلى احترام الدولة لحرية المؤسسات المدنية وعدم تدخلها في شؤونها الخاصة» (**مجلة شئون اجتماعية**، عدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨)*

فالملاحظ في العبارة الجوهرية السابقة أنها تتضمن قضيتين، تنفي أُولاهما الأخرى، ولا يمكن، منطقياً، أن يظهرا إلى الوجود معاً، وفقاً لمبدأ عدم التناقض. ويلاحظ أن الباحث خلط بشكل عفوي بين النظرية والواقع التطبيقي، دون أن يلتفت إلى أنه في هذا الموضع من البحث يقدم فقط تحليلاً نقدياً للتعريف، وليس اختباراً له على أرض الواقع. والسؤال الملح الآن هو: هل تعريف المجتمع المدني يمثل قضية إشكالية؟ وما دام الباحث انتهى إلى تعريف مستقر ومتفق عليه، وهو تعريف الأمم المتحدة، فإن إهدار طاقة الباحث في إيراد استشهادات أفقية أوقعه في الرفض التعسفي الشكلي.

لقد استهلك الباحث سدس البحث (٨ صفحات) في عرض تعريفات، استوعبها تعريف الأمم المتحدة جميعاً، وبالتالي فإن الاكتفاء بتعريف الأمم المتحدة، كان هو الأمر المنطقي، بدلاً من هذا العرض الذي يُعد بالفعل نموذجاً لخطاب إهدار الطاقة. كما أنها تثير قدراً من الملل وعدم التركيز والاهتمام لدى القارئ. ومثل هذا النموذج حذر منه ليبرون حين أشار إلى أن القارئ من الناحية السيكولوجية يتعامل مع النص دون ارتياح، وعلى الباحث ألا يدع القارئ يقفز على السطور، بل يدفعه إلى قراءة كل حرف من النص، فيحوّل عدم ارتياحه إلى إعجاب وتقدير (Lebrun, 2007: 4-5).

● خطاب إثبات الجدارة

ظهر هذا النموذج في البحث المنشور في **مجلة شئون اجتماعية** (العددان ٩٣ ــ ٩٤، ربيع ــ صيف ٢٠٠٧) واستخدم فعلياً ٢٤ مرجعاً. وأضاف في ثبت المراجع ٢٨ مرجعاً، وهذا من التقاليد، التي تعطي القارئ والناقد انطباعاً سلبياً، فالباحث لا يمتلك حرية أن يذكر مراجع لم يستخدمها في البحث، ولو كان ذلك من الإيجابيات، وإلا أصبح لكل باحث قائمة تضم عشرات الكتب التي تشكل رأس ماله العلمي، يثبتها في نهاية كل بحث ينشره. وطبيعة الكتب الجامعية والتعليمية تتحمل مثل هذه المراجع الإضافية، بل ومن الضروري إثباتها في مكان مستقل تحت عنوان «قراءات إضافية»، أما في حالة نشر البحوث العلمية المحكّمة، فهذا التقليد ليس من باب الرشادة العلمية.

يتضح ممّا سبق أن التصنيف الافتراضي لخطاب الاستشهاد، قد تحقق بالتحليل النقدي لهذه البحوث. وقد أظهرت النتائج **تواتر نماذج أخرى جديدة، يمكن تسمية أنواعها بخطاب تحصيل الحاصل، وخطاب الثبت المربك للمراجع، وخطاب التحليق خارج السرب**، ولم تكن هذه الأنواع في التصنيف، وجميعها نماذج سلبية وتحد من القدرة التنافسية للنص العربي، ونوردها في ما يلي:

● خطاب تحصيل الحاصل

في أحد البحوث، قدم البحث نموذج استشهاد، يمكن أن نطلق عليه **خطاب تحصيل الحاصل**، حيث دأب الباحث على ذكر استشهادات تكرر المعنى، أو تتضمن معلومات عادية متفق عليها من العامة قبل الخاصة. وبذلك، فإن الاستشهاد في هذه

الحالة يضعف النص، ولا يدعمه، والشاهد التالي يوضح هذا النموذج:

*«ويصاحب مرحلة الكبر لدى الإنسان ضعف عام، قال تعالى ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ (**القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٥٤) فالإنسان يمرّ بثلاث مراحل رئيسية: ضعف، ثم قوة، ثم ضعف (السدحان، ١٩٩٧: ٢٠٢)» (**مجلة العلوم الاجتماعية**: ٢٠٠٧، السنة ٣٥، العدد ٣).*

نجد في هذا الشاهد أن الباحث قدم معلومة متفقاً عليها (يصاحب مرحلة الكبر لدى الإنسان ضعف عام)، هذه قضية متفق عليها لأنها من سنن الحياة، ولكن الباحث لا يكتفي بذلك، فأورد الآية الكريمة الدالة على صدق القضية، ثم أورد للمعنى نفسه استشهاداً موثق الصفحة، وهذا يؤكد ما نسميه خطاب تحصيل الحاصل.

● خطاب الثبت المربك للمراجع

وقد ظهر نموذج خطابي آخر، لم يكن في التصنيفات الافتراضية؛ ففي أحد البحوث، دأب الباحث على إرباك القارئ بإحالات غامضة لمجموعة من المراجع، بحيث يستحيل نسبة النص المستشهد به إلى مرجع من هذه المراجع. ويمكن أن نطلق على هذا النموذج السلبي **خطاب الثبت المربك (المضلل) للمراجع**، ويظهر هذا الخطاب واضحاً من الشاهد التالي:

*«وفيما يتعلق بالجمعيات التطوعية، فقد شهدت هذه الفترة زيادة ملحوظة في عددها، فسجلت الفترة من (١٩٧٦) إلى (١٩٨١) أعلى نسبة تزايد في عدد هذه الجمعيات، حيث زادت من (٧٥٩٣) إلى (١٠٧٣١) جمعية أي بواقع نسبة زيادة قدرها (٤ بالمئة) فالتحرر السياسي والاجتماعي قد دفع الجماعات الاجتماعية إلى تأسيس جمعيات خاصة بها على الرغم من اعتبار السلطة السياسية أن هذه الوضعية إنما تمثل خطراً عليها من الزاوية السياسية(٦٣)» (**مجلة شئون اجتماعية**: العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

يتضح من الشاهد السابق، أن الباحث، قد استعان ببيانات إحصائية محددة ولابد أن يتم إثبات المصدر بالكامل في هذه الحالة، وإلا أصبحت البيانات المذكورة، غير صادقة، والشاهد التالي يوضح، كيف أثبت الباحث الهامش رقم (٦٣) المذكور في العبارة الجوهرية السابقة:

«من أجل رصد جيد للممارسات السابقة، انظر:
حسن حنفي: الدين والتنمية في مصر،...
عبد العظيم رمضان: جماعات التكفير في مصر،...
نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف،...
حسن حنفي: الأصولية الإسلامية،...]]
*(**مجلة شئون اجتماعية**: العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

فالباحث قدم للقارئ أربعة مصادر، وأغفل ذكر مصدر البيانات الإحصائية التي استشهد بها، وهذا أمر يربك القارئ ويضلله، ويفقد البحث عنصر الموثوقية؛ فمن الضروري أن تتم عملية تسجيل مصدر المعلومات الوارد في المتن بكل دقة، لكي «يكتسب العمل المصداقية العلمية التي يجب أن تتوفر في البحوث العلمية» (بنمليح وأستيو، ٢٠٠٧: ٧٧). وعليه، فإن مثل هذه الممارسة يمكن أن يطلق عليها **خطاب الثبت المربك (المضلل) للمراجع**.

شاهد آخر يؤكد وجود هذا النموذج السلبي، ظهر في ثبت المراجع لأحد البحوث؛ فقد دأب الباحث على إرباك القارئ عبر تقديم ثبت خاطئ لبعض المراجع كما يلي:

*«إبراهيم المليجي وسلوى عثمان الصديقي (٢٠٠٤). الخدمة الاجتماعية في المجال الطبي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.]] (**مجلة العلوم الاجتماعية**: السنة ٣٦، العدد ٤، ٢٠٠٨).*

ولم نستدل على هذا العنوان عند البحث في مصنَّف دار المعرفة الجامعية المثبت في مكتبة الإسكندرية، الذي يضم مجموعة دار المعرفة الجامعية حتى العام ٢٠٠٩. ولا يوجد في مصنَّف مكتبة الإسكندرية سوى العنوان التالي للمؤلف (منفرداً): ــ المليجي، إبراهيم محمد (١٩٩٦). **الممارسة المهنية في المجال الطبي والتأهيلي**. الإسكندرية: المكتب العلمي.

كما ورد في البحث نفسه ثبت آخر غير مفهوم، كالتالي:

«سيد أحمد (١٩٩٠)، مقدمة في الصحة العامة وطب المجتمع، الباحث نفسه، القاهرة: ١٩.]] (**مجلة العلوم الاجتماعية**: السنة ٣٦، العدد ٤، ٢٠٠٨).

وفي البحث إياه أيضاً، قدم الباحث ثبتاً لأربعة مراجع، صادرة عن المكتب الجامعي الحديث، ودار المعرفة الجامعة بالإسكندرية، ولم يستدل على عناوين هذه الكتب، بمراجعة المصنَّف الخاص بكلتا الدارين في مكتبة الإسكندرية.

● خطاب التحليق خارج السرب

ظهر هذا النموذج في ثلاثة بحوث عربية؛ فقد اتضح من التحليل الكيفي أن هذه البحوث تلجأ إلى الاستشهاد النصي المباشر، في مواضع محددة هي: مقدمة البحث، الإطار النظري والمنهجي، ومناقشة النتائج. وعند عرض الدراسات السابقة، يلجأ الباحث إلى الاستشهاد غير المباشر، حتى يتمكن من تلخيص الأفكار، وتحديد ما قدمته الدراسة السابقة من مضمون نظري أو منهجي أو معرفي. والمفترض أن ينتهي الباحث من هذه المرحلة بتحديد أوجه الاتفاق والاختلاف بين بحثه والدراسات السابقة، ويحدد بدقة الإضافة التي من المتوقع أن يقدمها البحث الخاص به، غير أن ذلك لم يحدث في البحوث الثلاثة، واكتفى الباحثون بذكر اختلافات شكلية، والتعامل مع الدراسات السابقة بسطحية أوقعتهم في ما يسميه ليبرون فخ عدم الدقة (The Trap of Imprecision)، حين يلجأ الباحث إلى التعرف إلى المراجع من خلال المختصرات، أو من خلال مراجعات الآخرين لهذه الكتب أو البحوث (Lebrun, 2007: 169). على أية حال، فقد يُلاحَظ أن الجزء الخاص بمراجعة

الدراسات السابقة يقدم فيه الباحثون العرب ممارسة سلبية، يمكن أن نطلق عليها: **خطاب التحليق خارج السرب**، ونكتفي بعرض الشاهد التالي:

*«وقد ارتأت هذه الدراسات في المجتمع المدني ذلك الكيان المعادي للاستبداد والذي يضمن الوجود الاجتماعي والسياسي الديمقراطي والسلمي لمختلف الجماعات الاجتماعية... في حين استغرقت دراسات أخرى في نقد التعريف الشائع للمفهوم وتبيان أوجه قصوره وعدم اكتماله... كذلك فقد سعت بعض الدراسات إلى التأكيد على أن تلك المحاولات الساعية للربط تاريخياً بين إحياء مفهوم المجتمع المدني والتحولات الحادثة في الكتلة الاشتراكية... في حين اهتمت دراسات أخرى برصد الاحتمالات المستقبلية للمجتمع المدني العالمي، وعلى ذلك فقد رصدت المخاطر الآنية والمستقبلية التي ما زالت تهدده، وقد تؤدي به إلى السقوط من الذاكرة المعاصرة... ركز بعض آخر من هذه الدراسات على دراسة حالة منظمة واحدة أو أكثر من منظمات المجتمع المدني... وأخيراً هناك دراسات عرضت لتجارب محلية وطنية للمجتمع المدني في مجتمعات مختلفة]] (**مجلة شئون اجتماعية**، العدد ٩٧، ربيع ٢٠٠٨).*

فالعبارات الجوهرية السابقة تثبت أن الباحث نظر إلى الدراسات السابقة من ارتفاع شاهق تختفي معه الحدود والتمايزات، بل يختفي النص (الدراسة السابقة) كلياً، ولا يبقى منه إلا العنوان، وبالتالي فإن ما يزعم الباحث أنه تحليل للدراسات السابقة، لا يخرج عن كونه حصراً لعناوين هذه الدراسات، أو حصراً لبعض أهدافها، دون زيادة. فالباحث على هذه الحال، كطائر قرر منفرداً التحليق خارج السرب، متخذاً لنفسه مجالاً خاصاً، دون أن يدري أنه بذلك يخرج البحث من مجال العلم.

مناقشة النتائج والتوصيات

حاول البحث تقديم طريقة جديدة لدراسة إشكالية التنافسية العلمية، بدلالة استخدام المراجع وطرق الاستشهاد، وذلك بتطوير بعض الأدوات الكمية التي تعتمد على الإحصاء البسيط، بالإضافة إلى التحليل الكيفي للبحوث. وقد أوضحت النتائج أن الممارسة الذاتية للباحثين العرب ممارسة غير تنافسية، وبالتالي، فإنه وفقاً لنظرية غيدنز، من غير المنظور أن تعيد تشكيل المجال العلمي أو التخصص الذي تنتمي إليه هذه البحوث، بل إن من شأن تكرار الممارسات السلبية أن يؤسس لنمط يسود أروقة الجامعات والمراكز البحثية، كما إن هذه النتائج تثير الانتباه حول دور لجان التحكيم في الدوريات العلمية العربية، وهو الدور الذي لم يظهر بوضوح أنه يمارس ضبطاً على المنتج العلمي، رغم أنه أعضاء لجان التحكيم يمتلكون، كما يذهب رزنيك، آلية حاكمة لجودة العلم؛ فهم ملتزمون بقراءة الأبحاث قراءة شاملة، بحذر وعناية وبروح نقدية. وعليهم تعيين أي أخطاء أو سهو أو عدم دقة، أو كشف أي زلات،...، أو تأويلات غير صحيحة، أو كشف المغالطات الإحصائية والمنهجية والمنطقية (رزنيك، ٢٠٠٥: ١٤٤). ويمكن القول إن النماذج السلبية التي أظهرتها نتائج البحث هي مسؤولية مشتركة للفاعل المنتج (الباحث)، والفاعل الناقد (المحكّم)، ولا شأن هنا للعوامل البنائية، بدليل أن الميزة النسبية الوحيدة للبحوث العربية، وهي توافر المادة العلمية

المعاصرة، لم يتم استثمارها لرفع القدرة التنافسية، وذلك بسبب جملة من الممارسات الذاتية السلبية.

وعلى ذلك، فإن توصيات البحث تتجه نحو الفاعل (الباحث) وليس نحو المؤسسة، ويمكن إجمال هذه التوصيات في ما يلي:

١ ـ المثابرة على البحث العلمي، والاهتمام بالقراءة العلمية لزيادة كثافة القراءة اللازمة لإنجاز البحوث العلمية.

٢ ـ تنمية التفكير النقدي الخلاق في التعامل مع المراجع، بحيث تقل مساحة الاستشهادات الأفقية التي تلامس التراث العلمي من سطحه، ولا تستطيع سبر أغواره.

٣ ـ الاعتماد على الاستشهادات غير النصية الموثقة، وهذا يتطلب بالضرورة امتلاك ناصية اللغة العربية.

٤ ـ تخفيض حجم البحث وترشيده، بالاهتمام بالعبارات الجوهرية في الاستشهاد، والاقتصار على الضروري واللازم لتطوير فكرة البحث.

٥ ـ التخلص من النماذج السلبية في الاستشهاد بالتراث العلمي، وأهمها، سلبية طمس وإدماج النص بالاستشهاد.

٦ ـ تفعيل دور لجان التحكيم في الدوريات العلمية العربية، في ضبط المنتج البحثي وتحسين جودته.

٧ ـ تطبيق النموذج المقدم في هذا البحث، في التقييم الذاتي، بحيث يقوم الباحث بتقييم بحثه، من خلال المؤشرات المقدمة، وهو ما يؤدي إلى تولد الممارسة الانعكاسية التي يترتب عليها، إعادة ترتيب البدايات وتعظيمها □

المراجع

إيكو، أومبرتو (٢٠٠٢). **كيف تعد رسالة الدكتوراه: تقنيات وطرائق البحث والدراسة والكتابة**. ترجمة علي منوفي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. (المشروع القومي للترجمة؛ ٣٧٣)

بدوي، أحمد موسى. (٢٠٠٩أ). «الأبعاد الاجتماعية والابستيمولوجية لإنتاج واكتساب المعرفة العلمية: مقاربة منهجية.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٥، تموز/يوليو.

بدوي، أحمد موسى (٢٠٠٩ب). **الأبعاد الاجتماعية لإنتاج واكتساب المعرفة: حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٦)

بل، جوديث (٢٠٠٦). **كيف تعد مشروع بحثك العلمي؟**. ترجمة قسم الترجمة بدار الفاروق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

بنمليح، عبد الله ومحمد استيو (٢٠٠٧). **مناهج البحث في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية: البحث التاريخي أنموذجاً**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

ديكنسون، جون ب. (١٩٧٨). **العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث**. ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ١١٢)

رزنيك، ديفيد ب. (٢٠٠٥). **أخلاقيات العلم**. ترجمة عبد النور عبد المنعم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٣١٦)

سيد أحمد، غريب (٢٠٠٧). **تصميم وتنفيذ البحث الاجتماعي**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

الطحاوي، جمال إسماعيل (٢٠٠٦). **مناهج البحث الاجتماعي: مفاهيم وقضايا**. المنيا، مصر: دار التيسير للطباعة.

غيث، محمد عاطف [وآخرون] (١٩٩٧). **البحث العلمي الاجتماعي: تصميم خطته وتنفيذها**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

كون، توماس (١٩٩٢). **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ١٦٨)

الهواري، سيد (١٩٩٥). **دليل الباحثين في إعداد البحوث العلمية**. القاهرة: دار الجيل للطباعة.

Lebrun, Jean Luc. (2007). *Scientific Writing: A Reader and Writer's Guide*. Hackensack, NJ: World Scientific.

Neuman, William Lawrence (2005). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. 5th ed. Boston, MA: Pearson.

O'Leary, Zina (2004). *The Essential Guide to Doing Research*. London: SAGE.

Wadsworth, Yoland (1997). *Do it Yourself Social Research*. St. Leonards, N.S.W.: Allen and Unwin.

ثقافة المدن، مرآتها سكانها: دراسة مقارنة بين الخليل وبيت لحم

بلال عوض سلامة(*)

أستاذ في جامعة بيت لحم، قسم العلوم الاجتماعية.

مقدمة

تعد دراسة ثقافة المدن من الدراسات الحديثة في مجال تفهم التنوع الثقافي داخل المجتمع نفسه، وهو ما عكسته تفاعلات البشر اليومية في صوغهم أنماطاً ثقافية أصبحت جزءاً أساسياً من حياة سكانها. وفي استطاعة المهتم بالدراسات الفلسطينية الحديثة للمجتمع الفلسطيني إدراك تفرد تجارب المدن الفلسطينية على صعيد التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي؛ هذا التفرد كان أقرب إلى حالة الانغلاق، وهو ما ساهمت فيه التجربة التاريخية للمدن الفلسطينية وطبيعة النخب الاجتماعية فيها وأدت دوراً مهماً في صوغ شخصية المدينة، التي تميزها من باقي المدن الفلسطينية الأخرى.

إن صورة المدن الفلسطينية وطبيعة الثقافة المهيمنة فيها لا تختلف نوعاً وإنما كماً، وقد أعطتها تلك الخصائص نموذجاً يختلف عن نماذج مدن فلسطينية أخرى؛ فثقافة مدينة رام الله ليست ثقافة نابلس، وثقافة الخليل ليست ثقافة بيت لحم، وهذا ما أشارت إليه دراسة سليم تماري بشأن مدن الحداثة الفلسطينية في ما قبل عام ١٩٤٨ (تماري، ٢٠٠٥)، ودراسات ليزا تراكي (تراكي: ٢٠٠٤؛ ٢٠٠٦؛ ٢٠٠٨) عن المدن الفلسطينية المعاصرة، التي أكدت بعداً جديداً في فهم المجتمع الفلسطيني على أساس حالة من التفرد فُرضت ضمن سياق تطور المدينة، وحالة الحراك الاجتماعي والاقتصادي فيها.

ومن ناحية أخرى، تسعى هذه المقالة إلى تحليل الثقافة الموقعية لمدن الجنوب في فلسطين، ومحاولة بيان نمط الثقافة المدنية التي نشأت وتطورت في سياقات مختلفة ارتبطت بنيوياً بتجربة المدن نفسها، ودور هذه المدن في التأثير في محيطها الريفي. ومن أجل ذلك، لا بد من تقديم توضيح للثقافة المدنية وعلاقتها بالمدينة، ليس باعتبارها اشتقاقاً لغوياً منها فحسب، وإنما باعتبار المدينة حاضنة للثقافة المدنية ومطورة لها أيضاً، فهي المكان الذي توجد فيه مؤسسات وأجهزة الدولة القضائية والتشريعية والتنفيذية، ومؤسسات المجتمع المدني، ومقار القيادات السياسية والاجتماعية والدينية، وهي الإفراز الطبقي

(*) البريد الإلكتروني: bsalameh@bethlehem.edu.

لشرائح المجتمع، وهي الثقافة السائدة فيها؛ ففيها الجامعات والمقاهي والسينما والمسارح، وفيها التغير والحراك الاجتماعي (بركات، ٢٠٠٠). ويعتمد التشكل الطبقي على مدى نمو المدينة، خصوصاً الطبقة الوسطى، حاملة لواء التغيير والتقدم والحداثة، والمدافعة الأولى عن الديمقراطية والعلمانية (هلال، ٢٠٠٦). وباختصار، هي الحيز العام للسياسة: من الدولة إلى الحركات والأحزاب السياسية، حيث إن المدينة كبيرة ومتنوعة بصورة كافية في مكوناتها وخياراتها وعروضاتها، بينما لا تستطيع القرية تقديم تلك الخدمات والامتيازات (Dagger, 1997: 155)، لما تتميز به من محافظة وانغلاق.

يعتبر هانسون، في معرض تفسيره العلاقة بين المدينة والثقافة المدنية، أن الثقافة المدنية تحيط بها تاريخياً سياسة الطرق الشعبية (Folkways)، وتوقعات الناس (Public Expectation)، وتوزيع القوة والمسؤولية (Hanson, 1968: 110)؛ وقد استند في ذلك إلى تصنيفه الثقافة المدنية في المدينة الرئيسية إلى ثلاثة أنواع: **النوع الأول** هو الاستغلالية والأبوية، حيث إن الثقافة المدنية هي ميراث هيمنة مركزية نخبوية لجماعة صغيرة، إذ إن ثمة نماذج تهيمن على المجتمع، مثل السياسة، والبنوك والإعلام. و**النوع الثاني** هو الخدمات والاستهلاك؛ وهما تعدديان من حيث تعدد الخدمات، وتقسيمات المجتمع الجغرافية، والولاءات الدينية، وتوزيعات الدخل، وقوى الاقتصاد والثقافة والسياسة. و**النوع الثالث** هو مؤسسات مجتمعية تشدد في خطابها الشعبي على الخير العام، وتزدهر بالتعاون والإجماع، ومنها المؤسسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني. هذه التعبيرات تشكل ببعدها الثقافي الثقافة السائدة والثقافة الفرعية في ترجماتها وممارستها وتشكيلها للأنماط الثقافة المدنية في هذا المجتمع أو ذلك.

في المقابل، جرى مؤخراً تأكيد الفضاء الاجتماعي بوصفه أحد حقول البحث في ثقافة المدينة، باعتبار هذه الأخيرة شرطاً مهماً وأساسياً في تطوير الثقافة المدنية؛ حيث إن التضامن الاجتماعي يقل مع تطور المدينة وأسلوب حياة سكانها (Bronswijk, Vmeets and Verbeke, 2002: 14)، فيكون هنالك حاجة إلى التشبيك الاجتماعي، وتأسيس المراكز والمؤسسات المدنية. أما الجانب الآخر، فهو أن نمو وتطور حياة المدينة يساهمان في تشكيل مرجعية ثقافية، ومن ثم تهيمن ثقافة المدينة على الريف، من حيث ربطها حياة الإنسان بمنظر المدينة وشكلها وثقافتها وطرق حياتها، بما يتطلب توفير شروط العيش فيها.

انطلاقاً ممّا تقدم، تشير الثقافة المدنية المحلية إلى المجتمع المحلي، فتدل على تعميم نماذج أو طرق معيّنة في حياة العامة، باعتبار أن كل مجتمع محلي يجسد ثقافة مدنية تبلورت بالشكل الأساسي تاريخياً، فتعمل على توجيه النظام السياسي والاجتماعي والثقافي وتشكيله. كما أن الثقافة المدنية المحلية تحدد طبيعة المشاكل والحلول التي تواجه المجتمع، وتفرض أيضاً رؤية مشتركة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وتعمل على تشكيل كل شيء (Reese and Rosenfeld, 2002)، من طبيعة البنى الاجتماعية والدينية والسياسية، إلى إفرازاتها المدنية والسياسية المتمثلة في الأحزاب والمؤسسات المدنية وطبيعة النخب في المجتمع المحلي.

وحتى يتم استعارة ما سبق، في فهمنا لموضوعة المقولة، لا بد من استعراض التاريخ

الاجتماعي لمجتمع البحث (بيت لحم والخليل)، ومن ثم رسم وفهم التوجهات المجتمعية والقيم المدنية لحياة سكانها[١]؛ حيث إن المقاربة التي سنقوم بها بشأن المدينتين تعكس في المضمون حالة من التباين على صعيد النمط الثقافي والذهنية الاجتماعية للمدينة، وبحسب تفاعلات المواطنين وصورة مدينتهم كما يتخيلونها، وهي الحالة التي شكلت لاحقاً نوعاً من التفرد صاغ ما يميز المواطنين بعضهم من بعض من هوية ونمط ومسلكيات.

تمثل هذه المقالة دراسة تنقيبية لطبيعة تباين ثقافة المدينة وتنوعها في جنوب الضفة الغربية (بيت لحم والخليل)؛ حيث سيتم هنا استعراض وتلخيص خصوصية كلٍّ منهما، لا سيما التباينات في طبيعة البنية الثقافية، وطبيعة النخب الاجتماعية من حيث نفوذها وطبيعتها. ومن أجل تحقيق هدف مقالتنا، سيتم تبني منهجية كلٍّ من ليزا تراكي وريتا جقمان في دراستهما (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨) المتعلقة بقراءة وتحليل البنية الاجتماعية والثقافية من خلال نتائج التعداد السكاني. إلى جانب ذلك، سنعتمد على إحصاءات عام ٢٠٠٩ بشأن التعداد النهائي لسكان المجتمع، موضوع البحث، وعلى بيانات متعلقة بالانتخابات التشريعية والبلدية ومستمدة من لجنة الانتخابات المركزية والبلديات.

أولاً: أرضية متشابهة وبنية اجتماعية مختلفة

تعد تجربة الخليل مختلفة بعض الشيء عن تجربة بيت لحم، من حيث إنها لم تتعرض لتغيرات دراماتيكية ومميزات كالتي اختبرتها مدينة بيت لحم، ابتداءً من أثر الإصلاحات العثمانية في أوائل القرن العشرين، التي مهدت، بصورة أو بأخرى، لحالة الحراك الثقافي والصحافي في أربعينيات القرن الماضي، ووجود حالة من التنوع الديني المسيحي والإسلامي والتجربة المشتركة، مروراً بأحداث التطهير العرقي عام ١٩٤٨ التي غيرت من ديمغرافية السكان في المدينة، ناهيك عن أهمية المدينة محلياً وعالمياً، والاتفاق ضمنياً على هوية المدينة المسيحية. هذه الجوانب تفتقدها التجربة التاريخية التي مرت بها محافظة الخليل وجعلت من مركز المدينة حالة أقرب إلى التجانس الثقافي مع قراها المحيطة، من حيث سيطرة الطابع الاجتماعي المحافظ؛ إذ يمكن القول إنها شكلت امتداداً ومصدراً لقيم محافظة في الوقت نفسه، باعتبار أن قلب المدينة يحتضن ثاني أهم مركز ديني للمسلمين في فلسطين، وهو الحرم الإبراهيمي. هذه الخصوصية جعلت حالة الاستمرارية الثقافية والاجتماعية ممكنة، سواء كانت متمثلة في الأنماط الثقافية التي يتبناها سكانها، أو متمثلة في نخبتها الاجتماعية في مركز المدينة أو في محيطها من القرى، حيث إن نفوذها ما زال مستمراً على مدار القرن الحالي.

إن حالة حراك مدينة الخليل الثقافي والاجتماعي مستقرة نسبياً، قياساً ببيت لحم في القرن العشرين، وحتى موجة اللاجئين في عام ١٩٤٨ لم تُحدث حالة من التحديات الثقافية

---

(١) القيم المدنية في هذه المقالة تعبّر عن القيم المفترضة التي يتبنّاها القاطنون في المدن، مثل الحوار المسبوق بالتعددية والتسامح مع وجهات النظر المختلفة، أكانت دينية أم سياسية أم اجتماعية، والحريات والحقوق للمرأة والإنسان، إلى جانب المشاركة السياسية والمجتمعية، وليست مرتبطة بتوسع المدن العمراني.

لهذه المدينة باعتبار أن اللاجئين الفلسطينيين استقروا خارج مركزها كما هو حال مخيمي العروب والفوار، وبالتالي لم تشهد المدينة حالة من التلاقح والتثاقف بين ريفها ومخيماتها.

تكمن أهمية مدينة الخليل تاريخياً في الناحيتين الاقتصادية والتجارية في القرنين الثامن والتاسع عشر، باعتبارها مركزاً مهماً للطرق الداخلية، وموقعاً لتجمعات البدو من الجنوب، إلى جانب اعتبارها مركزاً زراعياً. ولكن نقص الأراضي الزراعية في داخلها أدى إلى الاستثمار في تربية الحيوانات، حيث تشكل الثروة الحيوانية في الخليل في وقتنا الحاضر ما يقارب ٣٠ بالمئة من الثروة الحيوانية في الضفة الغربية، وهو ما يفسر تعايش أنماط اقتصادية مختلفة في محيط اجتماعي واحد؛ حيث لم تستطع المدينة استقطاب نمط اقتصادي واحد متمثل في سيطرة النمط التجاري الذي تمتاز به المدن من ريفها، من حيث حالة الفصل بين القطاعين الزراعي والتجاري (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨). وقد أدى هذا بدوره إلى غياب حالة من تمركز النخب التجارية وملّاك الأراضي في المدينة، وبالتالي لم تشكل الشرائح والنخب لنفسها حالة من النفوذ والتأثير في المدينة وفي التوجهات المفترض أن يتبنّاها سكان المدينة والتي تميزهم من القيم الريفية. ومن جانب آخر، تتميز الخليل من بيت لحم بأن جباة الضرائب في الفترة العثمانية كانوا من محيط القرى المحاذية، في حين نجد أن الإقطاعيين في بيت لحم لم يكونوا من أهل المنطقة.

إن السمة الأساسية التي ساهمت في تأثير مركز مدينة الخليل تاريخياً في المناطق الريفية المحاذية لها هي إشرافها على الأماكن المقدسة، من التكايا الصوفية وبعض المزارات والمسجد الإبراهيمي. وهذا ما يفسر استقطابها عدداً من المتصوفين والفقراء، كما أن عملية تقاسم الأدوار بين عائلات الخليل في خدمة الحرم الإبراهيمي، والإشراف على مردود المزارات الدينية شكلا مصدراً لدخل الكثير من العائلات (Salameh and Da'na, 2006). وخلافاً لذلك، لم يلاحظ تأثير للمدينة في المناطق الريفية، وبالتالي لم تشكل الخليل مركزاً ومرجعاً حضرياً لجنوب الضفة الغربية؛ حيث إن هوية المدينة صيغت وشكلت بأنماط محافظة وتقليدية، فكانت سمعتها وصيتها ناظماً مسلكياً واجتماعياً وثقافياً لأهل المدينة، ما زالت تأثيراته حاضرة حتى يومنا هذا.

شكلت منطقة دورا المركز الرئيسي لمنطقة الجنوب، حيث كان لأعيانها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نفوذ اجتماعي واقتصادي، وهو ما جعلها سيدة جباة الضرائب من القرى المحاذية لها، وسيدة أهل الجبل، حسب تعبير تماري (تماري، ٢٠٠٥)، بفعل ما كان لها من قوة احتكار وقوة تأثير في العرف العشائري، وحل النزاعات والصراعات العائلية، واقتسام النفوذ والأراضي. واستمرت سيطرة عائلات ونخب دورا وتأثيراتها حتى فترة الانتداب البريطاني والعهد الأردني، متزامنة مع بروز نخب دينية في مدينة الخليل، أبرزها عائلة الجعبري، التي تمثلت في الشيخ محمد الجعبري ونفوذه وتأثيره السياسي والاجتماعي.

تُلاحَظ في هذا الجانب، وبعد أكثر من قرن، استمرارية وتمفصل نخب دورا والخليل العائلية من حيث تأثيرها على الصعيدين المحلي والوطني؛ إذ مهد لها ذلك امتلاك رأس مال اقتصادي، وبالتالي رصيد ثقافي ووطني. وقد ساهمت هذه القوة في أن تنشئ وتدعم

داخل العائلات نفسها نخباً استطاعت، بحكم نفوذها الاقتصادي ورأس مالها الاجتماعي، أن تخرج نخباً اجتماعية وسياسية ذات كفاءات علمية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يتمتع ياسر عمرو ونبيل عمرو ويونس عمرو بنفوذ في المجالات التعليمية والسياسية على صعيد الوطن، في حين ضلعت عائلتا الجعبري والنتشة في النواحي الإدارية والبلدية والأجهزة العسكرية في مدينة الخليل. هذا إلى جانب عائلة القواسمة التي امتلك أحد أبنائها، وهو المرحوم فهد القواسمة، رأس مال وطنياً من خلال علاقته بحركة فتح، وهو ما مهد بالضرورة لسحر القواسمة، انتخابها نائبة في المجلس التشريعي على قائمة فتح النسبية على صعيد الوطن في عام ٢٠٠٦، وتعيين خالد القواسمة وزيراً للحكم المحلي.

ومن الملاحظ أيضاً في هذا الجانب، أن معظم قيادات فتح تتمركز في القرى، في حين أن لقيادات الحركة الإسلامية نفوذاً في ريفها وفي مركز المدينة أيضاً. وبهذا، نستطيع القول هنا إن تأثير النخب والقيادات وحجمها في محافظة الخليل ما زالا متمركزين ومستمرين في ريفها وليس في المدينة. ومن جانب آخر، تمركزت النخب الدينية في قلب المدينة، وهو ما ساهم في تشكيل نمط حياة محافظ.

وإذا كان هذا هو الحال في الخليل، فإنه كان مخالفاً إلى حد ما لحال مدينة بيت لحم، ليس من حيث النوع وإنما من حيث الكم؛ حيث أورث الحكم العثماني فلسطين تشكيلة اقتصادية واجتماعية يختلط فيها الإقطاع الاقتصادي بالاستبداد السياسي، في إطار مرجعية ثقافية تنتمي إلى القرون الوسطى. وقد تلقت بيت لحم نصيبها من هذه التركة الثقيلة، وهي تركة وجدت تعبيراتها الرئيسية في سياسة التتريك، التي استبعدت اللغة العربية من الدوائر الرسمية، وأدخلت اللغة التركية مكانها، وناطت الوظائف العامة الرئيسية للعناصر التركية، وفي نظام الالتزام الضريبي على الفلاحين، وفي انعدام الحريات السياسية، والقمع السياسي الذي زج بالقوميين والوطنيين في السجون. وقد استمر هذا الحال حتى العقد الأول من القرن العشرين، مع صدور قانون الحريات المحدود عام ١٩٠٨، وهو القانون الذي أتاح مناخات سياسية واقتصادية واجتماعية جديدة لنهوض الحركة الفلسطينية بشقيها الوطني والثقافي (مسلم، ٢٠٠٢)، حيث شهدت المدينة حالة من الانفتاح والازدهار باعتباراتها وأهميتها الدينية المسيحية، وهنا تكمن أهمية انفتاح المدينة على السوق الغربية، إلى جانب الزائرين والسياح والحجاج واختلاطهم بسكان المدينة بدرجة كبيرة تفوق حجمها في الخليل، التي تعاني حالة هي أقرب إلى الانغلاق على التجربة الذاتية. وقد ساهم هذا الانفتاح في التأثر بتجارب اجتماعية وثقافية وإدارية افتقدتها مدينة الخليل.

واستناداً إلى الشكل الإقطاعي في الإنتاج، سيطر على مدينة بيت لحم نمط الإنتاج الزراعي، إلى جانب الإنتاج الحرفي والتجاري المرتبط بالسياحة الدينية، والتجارة داخل المدينة أو التجارة مع مناطق في الخارج، كأمريكا اللاتينية والهند وأوروبا، في بداية القرن العشرين. وشكلت المدينة وامتدادها إلى مدينة بيت جالا وبيت ساحور واقعاً فلاحياً بثقافة مدنية وحضرية (تماري، ٢٠٠٥: ٤٩)، وذلك لاعتبارات مرتبطة بدور البعثات التبشيرية والمؤسسات الكنسية المرتبطة بها، إلى جانب المؤسسات التعليمية اللاتينية والكاثوليكية التي تمركزت في المدينة في بدايات القرن العشرين، وأثّرت في حياة التلحميين، من نظرتهم

المنفتحة على الآخر إلى أسلوب الحياة المرتبط بقيم المدينة، التي تجد تعبيراتها في طبيعة النظم الإدارية في المدينة، ومن ثم نمط الحياة الحضري المنفتح نسبياً.

وشكّل نظام الملّة والامتيازات الأجنبية في العهد العثماني ميزة مهمة لسكان المدينة؛ إذ إن الامتيازات أتاحت فرصة جديدة لتوسيع آفاق المسيحيين الفلسطينيين من حيث السفر إلى الخارج، والعمل في التجارة الدولية التي تدر عليهم أرباحاً كثيرة بفعل حيازتهم امتياز التجارة مع الأوروبيين. وقد استطاع المسيحيون إنشاء شبكة تجارية كبيرة في أوروبا وأمريكا اللاتينية بسبب إتقانهم اللغات الأجنبية وأساليب التجارة الحديثة، الأمر الذي أدى إلى نشوء شريحة اقتصادية واجتماعية جديدة. ومن العائلات المسيحية التي اشتهرت بالتجارة في ذلك الوقت دبدوب وجعارة وجاسر، وحنضل (المؤسسة التعليمية العربية، ٢٠٠١).

وفي ما يتعلق بأثر الوجود البريطاني، فقد شوه ذلك الوجود تطور المدن الفلسطينية ونموها الطبيعي وأعاقهما، بشكل عام، فتدهورت الأوضاع الاقتصادية نتيجة سياسة التحيز البريطانية المتمثلة في الحواجز الجمركية التي قضت على التجارة مع سورية، وأثرت سلباً في شريحة واسعة من تجار المدن الفلسطينية، وفي باعة المفرّق أيضاً، إلى جانب الأفضلية والامتيازات التي كانت تعطى لعمال المهاجرين اليهود الجدد ومؤسساتهم، وسياسة التمييز في الأجور، التي كانت تعود بالفائدة على المستعمرات اليهودية بالدرجة الأولى (الكيالي، ١٩٨٥: ١٦٠ ــ ١٦٢)، وأيضاً منع عودة جميع الفلسطينيين الذين تركوا فلسطين في ما قبل عام ١٩٢٠ بجوازات سفر عثمانية، حيث سُمح بعودة ما نسبته ١,١ بالمئة فقط من الذين تقدموا بطلبات العودة[٢]، وهو ما حرم المدن الفلسطينية من عودة شريحة واسعة من المتعلمين والتجار إلى مدنهم، والمساهمة في تنميتها. لكن بالرغم ممّا سبق، نجد أن مدينة بيت لحم ازدهرت اقتصادياً في تلك الفترة، ويرجع السبب إلى حشد الإنكليز الكثير من قواتهم العسكرية فيها، حيث إن ذلك استدعى إحياء مهن مختلفة وتفعيلها، إلى جانب الاهتمام بتجميل المدينة وتحسين البنية التحتية بافتتاح الأسواق وبناء المستشفيات والفنادق في العهد البريطاني (بنورة، ١٩٨٢: ٩١ والمؤسسة التعليمية العربية، ٢٠٠١: ٤٨).

ولقد تميزت السمة الأساسية للمدينة في ناحيتين: الناحية الإدارية والناحية التجارية، حيث إن معظم الوظائف الإدارية والقانونية والخدماتية إبان الانتداب البريطاني والإدارة الأردنية والاحتلال الإسرائيلي نيطت بالمسيحيين الفلسطينيين؛ فكان نصيبهم ٤٠ بالمئة من الوظائف الإدارية العالية والمتوسطة، مثل مناصب المسؤولين الرسميين والمترجمين والمستشارين (المؤسسة التعليمية العربية، ٢٠٠١: ٤٥). وتم من جانب آخر إبراز المعالم الدينية المسيحية لمدينة بيت لحم، وما يعنيه ذلك من تنشيط للمهن والحرف والتجارة، وتنشيط للقطاع السياحي.

(٢) أشار د. عدنان مسلم، المتخصص بموضوع الهجرة، إلى محاولة عودة ٩٠٠٠ فلسطيني كانوا قد انتقلوا إلى أمريكا اللاتينية وأوروبا للعمل أو للدراسة قبل العام ١٩٢٠، حيث منعت السلطات البريطانية أغلبيتهم من العودة، في مقابل السماح فقط بعودة ١٠٠ منهم، وذلك بذريعة أنّهم يحملون الجنسيات العثمانية.

وخلافاً لمدينة الخليل، تميزت بيت لحم بأنه لم يكن في مركزها تاريخياً، أي في بداية القرن العشرين، شريحة أعيان تقليديين، وذلك نظراً إلى الهجرة إلى الخارج؛ فقد تمركز نفوذ العائلات الكبيرة وأعيانها خارج المدينة، أو بما يعرف بالريف الشرقي (منطقة التعامرة) من المدينة، حيث يقطن البدو المستقرون. وبديلاً من الشكل التقليدي في تشكيل حارات المدينة التسع، نشطت بمحاذاته في الأربعينيات حركة ونخب من القوميين، أبرزهم عيسى الخوري وباسيل البندك ويوحنا خليل دكرت (مسلم، ٢٠٠٢)، وهم من سكان الحارات نفسها، كانوا قد عاشوا مرحلة المد القومي والوطني (Musallam, 2007)، الأمر الذي أبرز الحركة الوطنية والقومية واليسارية وميزها في بيت لحم بتبنّي الحركة مفاهيم علمانية وديمقراطية في مراحل متقدمة، وهذا ما ميز مرحلة العمل السياسي لتجربة بيت لحم من نظيرتها في الخليل، باعتبار أن الأخيرة لم تشهد تنوعاً في الحركات السياسية في ذلك الوقت، وإنما كانت تشهد نمو حركات دينية التوجه.

وفي ما يتعلق بحالة الحراك الثقافي والتعليمي والصحافي، نلاحظ أن مدينة الخليل لم تشهد هذا الحراك في أربعينيات القرن الماضي، التي وصفها يونس عمرو (١٩٨٧) بالفترة المظلمة في تاريخ المدن الفلسطينية. ولكننا نعتقد أن نظام الكتاتيب والتعليم الديني هو الذي كان يسيطر على الحالة التعليمية في المدينة وفي القرى المحاذية، حيث كانت نخب الخليل ترسل أبناءها في ما بعد إلى الأزهر في مصر، لتلقّي تعليمهم العالي فيه (Salameh and Da'na, 2006: 29). وحتى في فترة الخمسينيات والستينيات، لم يكن من أهل الخليل من شغل منصباً في الجانب الأكاديمي، وإنما كان صاحب المنصب من خارج الخليل (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨: ٤٦)، وهذا يؤكد أهمية التعليم في تهيئة مناخات وأجواء حضرية افتقدها الجهاز التعليمي في الخليل تاريخياً، إلى جانب تأخر المدينة في تكوين نخب من الطبقة الوسطى الحديثة، تعزز بدورها النمط التقليدي لطبيعة النخب الاجتماعية والسياسية في وقتنا المعاصر. وفي ما يتعلق بأولى جامعات الخليل، وهي جامعة الخليل التي تأسست عام ١٩٧١، كان التوجه أن تكون معهداً لدراسة الشريعة الإسلامية، وهو ما صبغها بصبغة دينية شملت حتى نفوذ الحركات الطلابية التي تتبنى العقيدة الإسلامية فيها، في أيامنا هذه.

في مقابل ذلك، شهدت مدينة بيت لحم في الفترة نفسها ثورة في الحركة الإعلامية والثقافية، فأسست مطابع ومجلات دينية وثقافية وقومية (Musallam, 2008)، ونمت الحركات الوطنية والقومية التي كانت تنادي في ذلك الحين بوحدة سورية الكبرى (سورية، فلسطين، الأردن، ولبنان) (مسلم، ٢٠٠٢: ٢٠)، تتويجاً لانتشار المدارس اللاتينية والكاثوليكية والأرمينية في أواخر القرن التاسع عشر (القضاة، ٢٠٠٧)، والتي أثرت كثيراً في أنماط حياة هذه النخبة وفي طرق تفكيرها، وبالتالي باتجاه التحضر والمدنية وتبنّي شعارات علمانية وقومية، وبروز نخب قومية من عائلات مسيحية وإسلامية ذات أبعاد قومية وعلمانية.

وقد بدأت مدينة بيت لحم تأسيس المدارس الأجنبية والوطنية في مرحلة مبكرة، خصوصاً المدارس الابتدائية والثانوية. وكان طلاب تلك المدارس يتوجهون في المراحل التالية إلى القدس أو إلى بيروت. وجدير بالذكر أن فرص التعليم كانت متوفرة للمسيحيين أكثر ممّا كانت متوفرة للمسلمين في المدينة ومحيطها، الأمر الذي يفسر تنامي جيل من المثقفين

القوميين المسيحيين، أما المسلمون فكانوا في مجال تلقّي التعليم أقل حظاً من المسيحيين (باستثناء شريحة الأغنياء)، حيث إن النظام التعليمي في العهد العثماني كان يعتمد على الكُتّاب المعروف ببساطته.

وكان الحدث الثقافي المهم في تاريخ المدينة تأسيس جامعة بيت لحم عام ١٩٧٣ لخدمة المجتمع الفلسطيني كله (مسلمين ومسيحيين)، ومن جميع التجمعات الجغرافية (مدينة وقرية ومخيم) والنوع الاجتماعي. ويكمن سر تميز هذه الجامعة في الفضاء العام الذي تتيحه، إذ إن مناخها الثقافي يستند إلى قاعدتين أساسيتين: **الأولى** هي أن الدراسة فيها تُعد مفصلاً أساسياً في حياة الطلبة؛ إذ إنها تهيئ للطالب المناخ التعليمي والتربوي والأكاديمي كي يعيش حياته الجامعية بعيداً عن تدخل الأهل، فتوفر له الاستقلالية النسبية لاتخاذ القرارات في الحرم الجامعي، وتتّبع طريقة مميزة في التعليم والتدريس تقوم على التعليم المرتكز على الحوار والتعليم الجماعي، خلافاً لكثير من الجامعات والمعاهد الفلسطينية التي ما برحت تعتمد على التعلم التلقيني والبنكي، وهو ما يرسخ أرضية خصبة للتثاقف وتقليل الفجوات الثقافية القائمة في الوعي والإدراك بين المناطق الثقافية المتعددة التي يتسم بها المجتمع الفلسطيني.

أما القاعدة **الثانية**، فهي تعدد الرموز الثقافية والدينية في حرم الجامعة، بما يشيع مناخاً خصباً للتعرف إلى الآخر المختلف من حيث الموقع الجغرافي (مدينة أو قرية أو مخيم)، والديانة (مسلم ومسيحي)، والنوع الاجتماعي، ولإثارة رغبة في التكيف واستيعاب الآخر، وهو ما يعني طرق حياة ومعتقدات اجتماعية تتعايش وتتسامح في حيز اجتماعي وأكاديمي واحد.

يؤكد رفيق الخوري (الخوري، ٢٠٠١) في شهادته الشخصية أن جامعة بيت لحم ساحة للتعاون الثقافي المشترك، تساعد على تقريب وجهات النظر بين المسلمين والمسيحيين، في الوقت الذي يتهم الجهاز التعليمي في المراحل الابتدائية والثانوية بالتضليل الاجتماعي الذي يحول دون الاندماج في المجتمع.

أما جامعات الخليل، فإن الكادر التعليمي فيها أقرب إلى النمط المحافظ، باعتبار أن المناخ الأكاديمي والبيئة الثقافية المحيطة به محافظان وتقليديان، في حين تتميز أغلبية الكادر التعليمي وحتى الإداري في جامعة بيت لحم بنمط منفتح ذي توجه علماني، خصوصاً في ما يتعلق بأسلوب الحياة، والمرأة، والنظام السياسي الديمقراطي، وما يعنيه ذلك من تأثير في توجهات الطبقة الوسطى الحديثة من طلبة الجامعات.

وتُعد هذه الخلفية الأكاديمية والبيئة الثقافية والقوى السياسية في جامعة بيت لحم وتوجهاتهم أقرب إلى النموذج الحضري والمدني، وهذا ما يفسر سيطرة الحركات الطلابية الوطنية اليسارية سابقاً، والعلمانية حالياً، على مجلس الطلبة. ومن الجدير التنويه هنا أن عدداً ليس بسيطاً من قيادات الحركة الطلابية سابقاً يقوم في الوقت الراهن بدور مهم وقيادي، بغض النظر عن خلفياته الاجتماعية أو الاقتصادية، ومن هذه القيادات عيسى قراقع، عضو المجلس التشريعي، ومحمود فنون، عضو اللجنة المركزية في الجبهة الشعبية، وآخرون. وبهذا نستطيع القول إن جامعة بيت لحم تساهم بدور إيجابي في خلق وصقل توجهات خريجيها

من الطبقة المتوسطة؛ توجهات حضرية ومدنية تفوق ما تساهم به جامعات مدينة الخليل.

ثانياً: صورة المدينة: ما بين التسامح والتقليدية[٣]

إن المتمعن في تاريخ المدينتين الاجتماعي والسياسي يستطيع إدراك مدى الاختلاف بينهما من حيث نمط سكان كل منهما وأسلوبهم وعاداتهم، ولهذا الأمر دلالات ومسببات اجتماعية، وحتى سياسية، راكمتها تجاربهم؛ فالبنى الاجتماعية وتشكيلاتها في مركز مدينة الخليل، وكذلك ريفها، تُعد أكثر المدن اشتمالاً على شبكة من العلاقات القوية القائمة على علاقات القربى والدم، وهذا ما يجعلها امتداداً لريفها. وبالتالي، تشكل العائلة والحمولة مركزاً وثقلاً وداعماً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لأفرادها، وقيمة لا يمكن التخلي عنها، وما يعني ذلك لنمط العلاقات العشائرية في ما بينها، كنظام اجتماعي محدد لموازين القوى الخارجية ما بين العائلات، أو حتى من حيث تكريس اللامساواة القائمة على النوع الاجتماعي أو العمر، وهذا يفسر كونها المرجعية العشائرية لشيوخ جبل الخليل في منطقة جنوب الضفة الغربية.

وحول نمطية المدينة، تذكر الباحثتان تراكي وجقمان مواقف أحد الرحالة الغربيين من مدى عدائية وعنف وتعصب الخليل في القرن التاسع عشر تجاه الأجانب، مقارنة بمدن أخرى، حيث يرى الرحالة أن ذلك هو نتيجة تهميش المدينة من حيث حالة الاستثمار التي كانت تشهدها المدن الساحلية، إلى جانب عدم احتكاك أهلها بالأوروبيين، وندرة المقيمين بها من الحجاج أو المؤسسات الأجنبية أو المسيحية الأخرى، وهو رأي تتفق معه الباحثتان (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨: ٤٤). إلا أننا نود تحليل هذا الواقع بطريقة لها مسبباتها البنيوية والسياسية؛ فصحيح القول إن ندرة المؤسسات الأجنبية والمسيحية الفلسطينية على وجه التحديد حرمت المدينة تعددية طرق ونظام حياة، وبالتالي حالت دون تراكم نظرة متسامحة تجاه الآخر نتيجة عدم الاحتكاك به يومياً، لا على أساس النمطية التقليدية المرتبطة بصورة الأجنبي، وهذا يعد جانباً مهماً. ولكن هذا هو ما اختبرته المدينة فعلاً في بداية القرن العشرين، حيث إن تنوع الديانات فيها (المسيحية والإسلام واليهودية) ساهم بصورة أو بأخرى في خلق حالة من التسامح بين الديانات، خصوصاً بين الإسلام واليهودية، جنباً إلى جنب مع العلاقات التقليدية مع مخاتير الحارات، حيث شهدت المدينة حالة من والتسامح والتعايش السلمي والتجاري بين سكانها المسلمين واليهود، ولا سيما في ما قبل بداية المشروع الصهيوني، وهذا ما يؤكده الكاتب الصهيوني أبيشار (ابيشار، ١٩٧٠: ٤٣ ــ ٤٤)، وتؤكده روايات الكاتب اليهودي إسحق الشامي الذي هو من سكان أهل الخليل، وكثيراً ما لجأ إلى مسلمي الخليل لحمايته من أسرته المحافظة والمتدينة (تماري، ٢٠٠٥: ٢٢٦ ــ ٢٤٤).

ولكن هذا الحال لم يستمر على ما هو، باعتبار أن عام ١٩٢٩ شكل حالة من القطيعة في تاريخ المدينة، حيث إن المواجهات الدموية بين الفلسطينيين واليهود أدت إلى مقتل ٦٠

(٣) يعبّر مصطلح التسامح عن النظرة المتفهّمة للآخر في طرق وأسلوب الحياة، حيث إن احتكاك تلك المرجعيات وتنوّعها الاجتماعي والسياسي والثقافي والديني في بقعة جغرافية يساعدان على تقليل الفجوات الثقافية، وبالتالي التعايش معها، في حين يشير مصطلح التقليدية عكس ما تمّ ذكره.

يهودياً، فشكلت منعطفاً جديداً في العلاقات بينهم، وساهمت في تشكيل صورة راديكالية لسكان المدينة الفلسطينيين، إلى جانب سمعتها المحافظة.

وحتى يتسنى لنا فهم ذلك بصورة علمية، علينا عدم الانجرار وراء التعميمات المتعلقة فقط ببنية الخليل الاجتماعية؛ إذ نرى أن النزعة الراديكالية في مدينة الخليل ترجع إلى تنامي المشروع الصهيوني في ذلك الوقت، وإلى تداعياته، من تخوف المجتمع الفلسطيني على مدنه وقراه، فأدى ذلك إلى ردود فعل عنيفة كان أبرزها في القدس وصفد والخليل. يضاف إلى هذا أن الكثير من العرب اليهود، في الخليل تحديداً، بدأوا يعتنقون الهوية الصهيونية.

ولكن، لماذا ما تزال هذه الحالة مستمرة حتى يومنا هذا؟ إن الإسرائيليين يفتاحيل ورودید (Yiftachel and Roded, 2008) يشددان على مدن النبي إبراهيم الثلاثة: القدس، والنقب، والخليل، في دراستهما المعنونة بـ «Ethnocracy and Religious Radicalism»، كما يشددان على العلاقة بين سياسة الإعمار من قبل الاحتلال الكولونيالي الإسرائيلي وسياسات التميز العنصري والاستغلال في هذه المدن، إلى جانب خلق خطاب مقدس حول مدن النبي إبراهيم، وعلاقته بنمو الحركات الدينية اليهودية فيها. وقد تزامن ذلك مع نشوء حركات دينية إسلامية فلسطينية متباينة في خطابها الراديكالي، حسب المدينة والسياسة الكولونيالية التي تم اتباعها في المدن الثلاث، وفي مقدمها مدينة الخليل.

إن تقديس الفلسطينيين المكان ورمزيته كمشروع قومي مدعم بخطاب ديني قد طاول مدينتي القدس والخليل فقط، وذلك من أجل خلق خطاب مناهض لخطاب الحركات الدينية الإسرائيلية بشأن المدينتين، باعتبارهما تمثلان هوية الفلسطينيين القومية والدينية.

وهذا ما يفسر تاريخياً انتشار الحركات الإسلامية (حزب التحرير، الإخوان المسلمين، الجهاد الإسلامي، وحركة حماس) في الخليل، وفوز حماس في انتخابات المجلس التشريعي ٢٠٠٦ (لجنة الانتخابات المركزية ـ فلسطين، ٢٠٠٦) بجميع مقاعد المجلس التشريعي في المدينة، وبمعظم المجالس المحلية فيها؛ حيث إن قدسية الخليل ورمزيتها وهويتها كرمز سياسي بدأت تاريخياً مع بداية المشروع الصهيوني باحتلال فلسطين. وهذا ما يفسر أيضاً، من الناحية التاريخية، انتشار حزب التحرير الإسلامي الذي يتميز بمواقف أصولية معادية للديمقراطية والعلمانية والمدنية باعتبارها أداة غربية لاختراق العالم الإسلامي ثقافياً، في الوقت الذي كانت بداية الحركات السياسية في بيت لحم ذات بُعد قومي وعلماني استوعب العنصر المسلم والمسيحي في إطارها، وكان للمسيحيين الدور الريادي والقيادي الأكبر في بلورة تلك الحركات.

في الجانب الآخر، لم يكن هنالك خطاب يعبّر عن حالة من الصراع على هوية مدينة بيت لحم، بل بالعكس، فقد كان هنالك اتفاق على عالمية المدينة، نظراً إلى أهميتها الدينية عند مسيحيي العالم، وكونها منفذاً لإقامة علاقات مع دول الغرب، حيث أكدت القيادات السياسية العلمانية والإسلامية أهمية المدينة باعتبارها مهد المسيح، أو بعبارة أخرى مدينة السلام، وهي التسمية التي ستشكل مخيالاً اجتماعياً لصورة المدينة في أذهان المواطنين وفي ممارساتهم، فتجد تعبيراتها في أن أول مقاومة شعبية سلمية بدأت من بيت لحم، وبالتحديد من بيت ساحور التي اشتهرت في الانتفاضة الأولى بالعصيان المدني (الشوملي، ١٩٩١)،

حيث أظهرت الكنائس المحلية ومؤسساتها والمؤسسات المدنية والوطنية دعماً قوياً ومساندة لأهداف المقاومة السلمية. وبالرغم من أن هذه الحركة لم نشهدها في بداية الانتفاضة الثانية (عام ٢٠٠٠) التي اتسمت بطابع عسكري، فقد رأينا دور الحركة العالمية للتضامن مع الشعب الفلسطيني في أكثر من مناسبة، أبرزها محاصرة القوات الإسرائيلية لكنيسة المهد، وللرئيس عرفات في المقاطعة في رام الله في نيسان/أبريل ٢٠٠٢، حيث كانت تحركات المتضامنين تدار من قبل مجموعة شبابية في مركز المعلومات البديلة في بيت لحم، إلى أن ظهرت مجدداً بعد عام ٢٠٠٤ فسيرت التظاهرات السلمية بقيادة مجموعات ناشطة فلسطينية ودولية في منطقة المعصرة الشرقية، بالتعاون مع مركز التقارب بين الشعوب في بيت ساحور. وتُعد هذه التجربة، وبالتالي ثقافتها، جزءاً من تراث مدينة بيت لحم وشخصيتها، وقد مهدت لها المؤسسات المجتمعية الفلسطينية عبر ثلاثة عقود من الخبرة والأداء. وفي ما يتعلق بدور النخبة، فإننا نرى تجسيداتها في مشروع بيت لحم٢٠٠٠، الذي كان أحد مشاريعه هدم السجن القديم في ساحة كنيسة المهد، الذي سبق أن استخدمته السلطات البريطانية والإسرائيلية والأردنية، بهدف إزالة رمز يتناقض مع صورة المدينة. ويوضح هذا دور النخبة التي تحاول الإبقاء على صورة المدينة كما هي في مخيلتها، حتى إن المركز الذي تم تشييده مكان السجن سمّي «مركز السلام».

نرى أننا أمام صورتين متناقضتين: **صورة الخليل** التي استند تاريخها السياسي إلى مرجعية أساسية هي الصراع على هوية المدينة وبُعدها الديني، في محيط محافظ وتقليدي وذي حالة من العصب، بنيته الأساسية العائلات والحمائل، التي ما تزال تهيمن بأنشطتها وفعالياتها على المشهد السياسي والاجتماعي. و**صورة بيت لحم** التي استند جوها السياسي والاجتماعي إلى ما هو أقرب إلى العمل المؤسساتي والإداري، في إطار خطاب علماني أو متحرر، ينزع إلى البعد القومي.

ثالثاً: حارات المدينة وتشكيل البلدية: الثابت والمتحول(٤)

حارات كلمة تُستخدم لوصف منطقة سكنية ذات بيوت متجاورة. وهي تشكل هوية اجتماعية لمن يسكنها في المدن الفلسطينية، وهذا تقليد فلسطيني راسخ في الذهنية القائمة على التقسيمات العائلية، كما هو الحال في مدينة الخليل، أو على التقسيمات الطائفية، كما هو الحال في بيت لحم. وقد أصبحت الحارة ناظماً مسلكياً وعرفياً لأهل المدينة في تشكيل واتخاذ القرارات، حيث يقول المرحوم أيوب مسلّم في مذكراته: إن «مجلس بلدية بيت لحم يُشكل من أعضاء أو مخاتير الحارات التسعة، بعدما انتظم السريان في حارة قائمة بذاتها»،

(٤) تمّ استخدام مفهوم «الحارة» كأداة معيارية أو «نموذج» يعبّر عن الشكل التاريخي لتشكيل المدينة بتعبيراتها الإدارية والسياسية، وحالة التغيرات أو الاستمرارية فيها، حيث إن حارات المدينة تشكّلت تاريخياً على أساس طائفي أو عائلي، ولهذا فحصنا المفهوم بناء على الكوتا المسيحية كقانون يحكم الانتخابات التشريعية في بيت لحم، وتشكيل الحارات في الخليل على أساس الانتماء العائلي. وليس لها بالضرورة علاقة بالبُعد المكاني.

يساهمون في تسيير أمور المدينة بحاراتها. واستمر هذا الحال حتى صدور أول دستور عام ١٨٧٦، في إثر الإصلاحات البنيوية في النظام المركزي العثماني. وبموجب هذا الإصدار، تم تشكيل حكومات محلية ومجالس بلدية تنظم شؤون الولايات والأقضية بشكل لامركزي، إضافة إلى تشكيل لجان مجالس محلية طائفية تكون مسؤولة عن طائفتها وتسيير أمورها الحياتية والاجتماعية والثقافية بنفسها (مسلم، ٢٠٠٢). ومُثلت الحارات بمخاتيرها في مجلس البلدية حتى عام ١٩٤٨، وتم عقب النكبة إضافة عضويين، واحد من اللاجئين وآخر من التعامرة، وكان القانون الناظم لأعضاء البلدية يطلق عليه صفة الستاتيكو (Status quo)، «أي النظام القائم»، الذي مفاده أن يكون الرئيس مسيحياً، وإذا كان الرئيس من طائفة اللاتين، فعلى نائبه أن يكون من طائفة الروم الأرثوذكس، وبالعكس.

هذه هي الخلفية التي استند إليها تأسيس مجلس بلدية بيت لحم تاريخياً. السؤال الذي نود طرحه: هل حدثت تغيرات جوهرية في بنية المجلس؟ نجيب، اعتماداً على انتخابات المجلس البلدي عام ٢٠٠٥، بالقول إننا نرى أن النظام الأساسي لم يتغير، أي أن يكون رئيس البلدية مسيحياً، إلا أن عدد أعضاء مجلس البلدية أصبح ١٥ عضواً على أن تكون الكوتا المسيحية ٨، والمسلمة ٧، أي أن تمثيل المسيحيين هو بواقع ٥١ بالمئة، وإن الانتخابات لا تستند إلى أرضية التنافس بين الحارات وإنما إلى أرضية التنافس بين الفصائل السياسية، على أن يكون هنالك قوائم للمستقلين. وكانت نتائج الانتخابات لافتة للنظر من حيث وجود حالة من التنوع في شخصيات المجلس وأصولها الجغرافية والسياسية والدينية، إلى جانب حضور أسماء لعائلات من حارات المدينة في تمثيلها، كعائلة شوكة المسلمة (أحد أفرادها من حركة فتح، وسابقاً من حزب الشعب، والآخر من حركة حماس)، والهريمي من حارة الفواغرة (مسلم، المبادرة الوطنية)، وبطارسة من حارة التراجمة (مسيحي، الجبهة الشعبية)، والبندك من حارة العناترة (مسيحية، على قائمة فتح)، وسعادة (مسيحي، الجبهة الشعبية)، إلى جانب وجود شخصيات أصولها من عائلات في الخليل كعائلة النتشة وصافي (مسلم، حماس)، وأفراد من التعامرة (مسلم، جهاد إسلامي)، وأيضاً من اللاجئين من منطقة القدس المتمثل بعائلة سعادة (مسلم، حماس)، وهذا يؤكد مدى اندماج اللاجئين الفلسطينيين في المدينة، ومدى استيعاب سكانها للاجئين الذين هاجروا من قراهم في عام ١٩٤٨ وعام ١٩٦٧، وشكلوا نخبة جديدة في المجتمع التلحمي (بلدية بيت لحم، ٢٠١٠).

وفي نظرة سريعة إلى انتخابات المجلس التشريعي، نجد أنها حددت حجم تمثيل المدينة بأربعة نواب، نائبان منهم مسلمان ونائبان مسيحيان حسب قانون الانتخاب الفلسطيني على صعيد المحافظات. وبالرغم من أن حجم المسيحيين لا يتجاوز ٣٥ بالمئة من سكان المحافظة، فإن الكوتا الانتخابية ساوت بين المسلمين والمسيحيين، واستطاعت حركة فتح أن تحسم المقعدين لصالح الكوتا المسيحية، في حين حسمت حركة حماس المقعدين لصالح الكوتا المسلمة، أحدهما لمرشح أصوله من التعامرة، وقد حصل على أعلى الأصوات، والآخر لمرشح لاجئ من مخيم عايدة. أما على صعيد تمثيل المحافظة في القوائم الحزبية في الأراضي الفلسطينية، فقد فاز ثلاثة من المحافظة، اثنان من لاجئي مخيمي الدهيشة وعايدة، والثالث من بيت ساحور (لجنة الانتخابات المركزية ــ فلسطين، ٢٠٠٦).

نلاحظ ممّا سبق أن أغلبية أعضاء مجلس البلدي هم من اليسار، وأن نصف أعضاء المجلس التشريعي ينتمي إلى التيار العلماني، واثنين منهم ينتميان إلى التيار الإسلامي. أما النتائج على صعيد الوطن، فقد كانت الأغلبية للتيار العلماني في مقابل واحد من الإسلاميين؛ هذه التشكيلة المتنوعة توضح عموماً توجهات سكان المحافظة من خلال طبيعة النخب التي تختارها، وبالتالي طبيعة نخب هي أقرب إلى الثقافة المدنية وتوجهاتها الحضرية وذات خطاب علماني قومي. هذه الثقافة قادرة على استيعاب التنوعات والاختلافات وإدارة هذا التنوع على أرضية مشتركة، وهي تفسح للفئات الاجتماعية ذات الأصول الجغرافية المختلفة مجالاً كي يكون لها دور ونفوذ في اتخاذ القرارات في ما يتعلق بواقع المدينة ومستقبلها، فوجود أعضاء مجلس بلدي من أصول خليلية أو لاجئة يؤكد مدى اندماج تلك الأصول في حياة المدينة، في حين إن بلدية الخليل تفتقد هذه التركيبة المتنوعة في تشكيلة أعضاء مجلس البلدية.

ومن اللافت في تاريخ مدينة بيت لحم أيضاً الدور الوطني والثقافي البارز الذي نيط بمخيماته الثلاثة، ومشاركة هذه المخيمات الفاعلة على الصعيد النضالي منذ ثمانينيات القرن المنصرم حتى اللحظة، حيث استطاعت تجربة لاجئيها الغنية أن تقدم نخباً وطنية واجتماعية لها نفوذ ودور على صعيد المحافظة والوطن، ناهيك عن تركز أبرز قيادات الأحزاب اليسارية والعلمانية فيها، حيث إن مشاركة مخيم الدهيشة في الفعاليات الوطنية والاجتماعية والسياسية حالة من التمييز لاحتضانه حركات سياسية فاعلة، ومؤسسات اجتماعية وثقافية توازي أنشطتها وفعالياتها مؤسسات مدينة بيت لحم وبيت ساحور، إلى جانب وجود شخصيات بارزة فيها على الصعيد السياسي في المحافظة؛ فمحمد طه، أمين سر حركة فتح في المحافظة وعضو مجلسها الثوري العام، يقطن في المخيم، وكذا ماجد فرج، رئيس جهاز المخابرات في الضفة وغزة، وإسماعيل فرارجة، رئيس جهاز المخابرات في الضفة حالياً، ونائب المحافظ سابقاً. وعلى الصعيد الاجتماعي، هنالك لجان حزبية وشخصيات وطنية تساهم في حل النزاعات العائلية والتنظيمية، وهي شكل بديل من شيوخ العشائر الذين يتميز بهم الريف الشرقي في المحافظة، أو شيوخ العائلة في محافظة الخليل.

وبهذا نستطيع أن نستنتج أن لاجئي مدينة بيت لحم استطاعوا، تاريخياً، الاندماج بسهولة في المدينة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، لاعتبارات ترتبط بالقرب المكاني من المدينة، حيث استقروا في قلب المدينة، وأخرى ترتبط بترحيب واستيعاب التلحميين للاجئين الفلسطينيين، وأهمها انخراط اللاجئين على الصعيد الوطني بما ساعد على تكوين وتقديم نخب وطنية جديدة تساهم وتقود وتؤثر في مجمل تفاصيل حياة سكان بيت لحم. هذه العوامل ساهمت في صوغ مفاهيم وقيم مستمدة من تماهي المخيمات مع قيم مركز المدينة، باعتبار الأخير نموذجاً لهم.

أما في ما يتعلق بتمثيل المحافظة في الجانب الوزاري، فيلاحظ أن في داخل تشكيلة الحكومات الفلسطينية تقليداً خاصاً بمنصب وزير السياحة والآثار الفلسطينية، وهو أن يكون الوزير مسيحياً، ومن سكان مدينة بيت لحم، باعتبارها أكثر المدن الفلسطينية نشاطاً في الحركة السياحية. وقد أصبح هذا التقليد «ستاتيكو» جديداً على صعيد الحكومات

الفلسطينية؛ فحتى حماس قامت بعد فوزها في انتخابات المجلس التشريعي ٢٠٠٦ بتبنّي هذا التوجه فاختارت المسيحي ماهر أبو عيطة وزيراً للسياحة، وكان متري أبو عيطة قد شغل هذا المنصب من قبل، والاثنان من العائلة نفسها في بيت ساحور، وتتولى الوزارةَ حالياً المسيحية خلود دعيبس، وهي من بيت جالا ومحسوبة على قائمة الطريق الثالث بزعامة سلام فياض.

على خلاف هذه الصورة تقف مدينة الخليل، لا من حيث البنى الدينية أو السياسية باعتبارها تشكل المرجعية فحسب، وإنما من حيث الأرضية العائلية أيضاً، حيث إن بنية الأحزاب السياسية في الخليل تستند إلى أرضية عائلية أكثر بكثير مما هو حال بنية الأحزاب السياسية في بيت لحم، باعتبار أن حجم عائلات الخليل يفوق نظيره في بيت لحم، وهذا ما أدى إلى هيمنة الصورة العائلية على المناصب الإدارية والتنظيمية والعسكرية في مركز المحافظة. وبالرغم من عدم وجود انتخابات على صعيد مجلس البلدية، فقد مثلت العائلات الخليلية في المجلس بتدخل من السلطات في ذلك الوقت. ومؤخراً قامت السلطة الفلسطينية بتعيين رئيس البلدية في بلدية الخليل، من مصطفى النتشة سابقاً إلى خالد عسيلة حالياً، استناداً إلى موازين القوى العائلية، وذلك تفادياً لمواجهة بين السلطة الفلسطينية والعائلات. ومن الملاحظ أيضاً أن عسيلة، المحسوب على حركة فتح، قد شارك في القائمة الوطنية في انتخابات البلديات عام ١٩٧٦، وفاز بأصوات تقل عن الأصوات التي فاز بها المرحوم فهد القواسمة، الذي شغل منصب رئيس البلدية في تلك الفترة، وكأن السلطة الفلسطينية تتعامل مع نتائج انتخابات ١٩٧٦ كأرضية ستاتيكية في مجالات التعيين، حتى يحين إمكان اتخاذ عقدها.

وفي ما يتعلق بانتخابات المجلس التشريعي، فقد كان مقرراً تمثيل المحافظة بتسعة أعضاء على صعيد المحافظة. واستطاع مرشحو حركة حماس الفوز بالمقاعد كلها، وبسهولة، وهم باسم الزعارير، وحاتم قفيشة، وسمير القاضي، وعزام سلهب، ونزار رمضان، ومحمد الطل، ونايف الرجوب، ومحمد مطلق، وعزيز دويك (رئيس المجلس التشريعي). ومن اللافت للنظر أن ثلثيهم من مدينة الخليل، والثلث المتبقي من دورا وصوريف، وهم من ثاني أكثر المواقع في المحافظة نشاطاً ودعماً لحركة حماس. أما في ما يتعلق بممثلي الخليل على صعيد القوائم، فقد فازت سحر القواسمة عن قائمة حركة فتح.

وبملاحظة سريعة نستطيع اكتشاف عدم وجود نخبة ذات أصول لاجئة وذات تأثير ونفوذ في محافظة الخليل، أو حتى على صعيد قيادات الأحزاب السياسية التي تركزت في القرى، في حين تمثلت سابقاً من خلال محمد الحوراني من مخيم الفوار عن قائمة فتح، وهذا يعكس في المضمون حالة العزلة والتهميش التي تشهدها مخيمات الخليل، لا في الانتخابات الأخيرة فحسب، بل حتى تاريخياً، حيث إن التقسيمات الجغرافية (مدني، فلاح، لاجىء) نجدها أكثر حدة في الخليل مقارنة ببيت لحم، إلى جانب وجود المخيمات في الخليل على هامش المدينة، وليس في قلب المدينة، كما هو حال مخيمات بيت لحم، الأمر الذي حرم اللاجئين إمكانية الاندماج والتأثير في مجال صنع القرار، وهذا ما يفسر بعض النزعات المحافظة في مخيمات الخليل، في مقابل الانفتاح النسبي لمخيمات مدينة بيت لحم التي تشهد حضوراً للحركة الوطنية واليسارية يفوق حضورها في الخليل.

وفي مقارنة سريعة بحجم المشاركة السياسية في المحافظتين، نجد أن نسبة مشاركة المواطنين في الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٥ بلغت في الخليل ٥٨ بالمئة، في حين إنها بلغت في بيت لحم ٧٤ بالمئة، والسبب، على ما يُعتقد، هو عدم مشاركة حركة حماس فيها، أو مقاطعة حزب التحرير الإسلامي لها. وعلى صعيد انتخابات المجلس التشريعي عام ٢٠٠٦، كانت نسبة المشاركة في بيت لحم (٧٤ بالمئة) أكبر قليلاً من نسبة المشاركة في الخليل (٧٠ بالمئة)، علماً بأن النسبة الإجمالية في الأراضي الفلسطينية كانت ٧٧ بالمئة. حيث كانت نسبة المشاركة على التوالي (٧٤ بالمئة) و(٧٠ بالمئة) (لجنة الانتخابات المركزية،٢٠٠٥). وقد لوحظ عدم وجود مقاطعة في بيت لحم من قبل الأحزاب الإسلامية لأي اعتبار، بل بقيت النسبة ثابتة، في حين زادت ١٢ بالمئة في مدينة الخليل. والجانب الأكثر بروزاً على صعيد المحافظتين هو أن نسبة تأييد وانتخاب أحزاب يسارية، كالجبهة الشعبية وقائمة البديل في بيت لحم، أعلى كثيراً من النسبة في محافظة الخليل.

تلخيصاً لما تقدم، نرى أن طبيعة التشكيلات التقليدية، أي «الحارات»، سواء على أساس العائلات أو على أساس الطوائف، ما زالت قائمة، حيث إن الأحزاب السياسية تبنّت توجهاً يقضي بأن يكون مرشحوها من أصول متنوعة (قرية ومدينة ومخيم، مسلم ومسيحي) تلامس تنوعات المجتمع، وهذا ما عكس نفسه في قوائم مرشحي الأحزاب السياسية، إن كان ذلك على أساس المجالس البلدية أو على أساس المجالس التشريعية. إلا أننا نرى في تلك الأصول اختلافاً بين المدينتين من حيث التنوع، وهو ما نشاهده في بيت لحم بصورة أوضح مما نشاهده في الخليل؛ حيث إن بنية الأحزاب وأداءها أيضاً يختلفان في المحافظتين، وإن كانا من الفصيل السياسي نفسه. هذا إلى جانب دور وحضور نخب من أصول لاجئة نراها أكثر تمثيلاً في بيت لحم، وأكثر تأثيراً أيضاً، لا على صعيد المحافظة فقط، وإنما أيضاً على صعيد الأراضي الفلسطينية.

رابعاً: مؤسسات العمل المدني بين التقليد والحداثة

يُعدّ عمل المؤسسات المدنية وأداتها صورة تعكس مضمون البنية الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تعيش في محيطها، وذلك من خلال طبيعة الأنشطة التي تتبنّاها وتقوم بالإشراف عليها. وعليه، نستطيع قياس الذوق المدني من خلالها.

تُعتبر ظاهرة انتشار المؤسسات المدنية في الأراضي الفلسطينية من المميزات التي استطاع المجتمع الفلسطيني تحقيقها في ما قبل إقامة الدولة المركزية، وبالتالي ارتبطت التجربة المؤسساتية في فلسطين بفرادة وشخصية المؤسسات المدنية والتجربة التاريخية التي مرت بها، واختلفت بحسب رؤيتها وأهدافها وطبيعة أنشطتها، فتعددت أنواع تلك المؤسسات بين مؤسسات خيرية وإغاثية وخدماتية وشبابية ونسوية وبحثية وزراعية... إلخ.

تمتاز مدينة الخليل، إلى جانب ما ذُكر، بتأطير الحياة العشائرية وتنظيمها، بحيث يمكن القول إنهما أصبحا يشكلان حيزاً بارزاً في فضاء العلاقات في مركز المدينة وريفها؛ حيث إن العائلة في الخليل تشارك في أنشطة متعددة، منها: لجان الضمان والتكافل

الاجتماعي لأفراد العائلة، ولجان أخرى تتعلق بالتأمين الاجتماعي والصحي، ودعم الطلبة من أبناء العائلة، وهو عمل مُمنهج يُعرف بـ «الدواوين» العائلية، التي تنتشر في الخليل على نحو يتناسب مع حجم عائلاتها، حيث يشارك أعيان العائلة الواحدة في بناء ديوانها ليكون مرجعية لاتخاذ القرارات المتعلقة بمصير العائلة، ومكاناً تلتقي فيه العائلة في أفراحها وأتراحها، وتناقش فيه مشاكلها الداخلية أو المشاكل التي تنشأ بين عائلة وأخرى. هذا الشكل من المؤسسة العائلية تفتقده تجربة بيت لحم، حتى في ريفها الشرقي.

إن تاريخ تأسيس منظمات المجتمع المدني في الخليل اتخذ منذ البداية في الستينيات الشكل التقليدي في العمل، والطابع الخيري والإغاثي والديني، وهو يتمثل في جمعية الشبان المسلمين، وجمعية الشابات المسلمات، باعتبار أن تجربة العمل المؤسساتي فيها متواضعة، قياساً بالعمل المؤسساتي في مدينة بيت لحم، التي يعود تاريخ العمل المؤسساتي فيها إلى العشرينيات، حين تمثل في المؤسسات الكنسية والخيرية والنسائية، ثم تطور في الخمسينيات إلى مؤسسات وطنية وعلمانية، مثل النادي العربي الأرثوذكسي، والاتحاد النسائي العربي، ومركز النشاط النسوي.

ويبدو أن لتاريخ التجربة ونوعها والبيئة التي نشأت فيها تأثيراً كبيراً في طبيعة المؤسسات وعملها في يومنا هذا؛ فلو قارنا بين المحافظتين، نجد أن نسبة المؤسسات إلى الأشخاص في محافظة بيت لحم هي مؤسسة واحدة لكل ١٩٦١ شخصاً، في حين إنها في محافظة الخليل مؤسسة واحدة لكل ٥٩٩٠ شخصاً. وفي ما يتعلق بطبيعة عمل تلك المؤسسات، نجد أن نسبة المؤسسات التقليدية الخيرية في بيت لحم هي ٢٤ بالمئة من حجم المؤسسات، في مقابل ٣٦,٩ بالمئة في محافظة الخليل (وزارة الداخلية الفلسطينية، ٢٠٠٩)، وتتساوى الأعداد تقريباً في المؤسسات الشبابية، والثقافية، والصحية، والبيئية، ومؤسسات فن المسرح في المحافظتين، بالرغم من أن عدد سكان الخليل يفوق عدد سكان بيت لحم بخمسة أضعاف.

وبشأن تميز بعض مؤسسات مدينة بيت لحم من حيث الأنشطة والأهداف، نجد مؤسسات تعمل على تقريب وجهات النظر الإسلامية والمسيحية، أبرزها «مركز اللقاء» الذي تأسس في عام ١٩٨٢، ومؤسسات تنادي بالمقاومة السلمية، وأبرزها «مركز التقارب بين الشعوب» الذي تأسس في عام ١٩٨٨، ومؤسسات تنادي بدولة واحدة في فلسطين، وأبرزها «مركز المعلومات البديلة» الذي تأسس في عام ١٩٨٤ ويضم نشطاء سياسيين فلسطينيين وإسرائيليين. أما في محافظة الخليل، فلا نجد مؤسسة واحدة مماثلة من حيث الأهداف، ذلك بأن بيئة الخليل لا تستطيع إنتاج، أو حتى احتضان، مؤسسات كهذه.

إلى جانب ذلك، نجد في المحافظتين مؤسسات كثيرة تعمل في مجال التنمية المجتمعية والبحثية والزراعية والثقافية، وتهدف إلى نشر مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتمكين المرأة. وما يميز مؤسسات بيت لحم من نظيرتها في الخليل هو طبيعة كوادرها الإدارية والتنظيمية ذات التجربة العميقة والواسعة، كجزء من تاريخ المدينة، وهو ما يفتقر إليه الكادر الإداري في الخليل.

وحول وجود مؤسسات دولية، فقد عرفت مدينة بيت لحم مثل هذه المؤسسات في بداية

القرن العشرين؛ حيث ساهم توافد السياح والحجاج والمتطوعين الأجانب في تغيير نمط وأداء المؤسسات التي تحتضن مشاريعهم، أو في طبيعة المشاريع المقدمة لهم من دول أوروبية، إلى جانب الاختلاط بين السكان المحليين والمتطوعين الأجانب المتضامنين مع الشعب الفلسطيني، وما يعنيه ذلك من خيارات في طرق التفكير والحياة قد يفتقدها الواقع في المدينة، حيث ساهمت هذه التجربة، بصورة أو بأخرى، في استيعاب حضور الأجنبي ووجوده كجزء أساسي من واقع المدينة وسمعتها، فضلاً على وجود المتطوعين الدوليين المتضامنين مع الشعب الفلسطيني، خصوصاً مع بداية الانتفاضة الشعبية الأولى، واشتدادها في الانتفاضة الثانية.

أما في مدينة الخليل، فإن واقع وجود «الأجانب» فيها والتآلف معهم مختلف؛ فأول اختلاط مع المؤسسات الدولية كان مع «البعثة الدولية للوجود الدولي المؤقت في الخليل» عام ١٩٩٧، وهي البعثة التي انتُدبت للانتشار في المدينة نتيجة الاتفاقية السياسية بين الجانب الفلسطيني والجانب الإسرائيلي. وقد حرص القائمون على أعمالها أن يكون جزء من موظفيها من أصول عربية تحمل جنسيات أوروبية، إلى جانب وجود الحركة المسيحية للسلام في قلب المدينة لتوثيق حالات انتهاك حقوق الفلسطينيين.

في هذا الصدد، نلاحظ أن تجربة سكان الخليل مع المؤسسات الدولية حديثة نسبياً، مقارنة بتجربة بيت لحم، وهي بالتالي تعكس محدودية فهم الآخر «الأجنبي» في واقع اجتماعي تقليدي وسياسة حصار إسرائيلية حرمت المدينة الانفتاح على تجارب وأنماط معيشية أخرى، حيث إن صورة المؤسسات الأجنبية يُنظر إليها بأعين من التشكك والريبة، كما حدث مثلاً عندما هبت الجماهير في مدينة الخليل في ١٤ آذار/مارس ٢٠٠٦ في إثر قيام جنود إسرائيليين باقتحام سجن أريحا وتدميره من أجل اعتقال الأمين العام للجبهة الشعبية أحمد سعدات ورفاقه، على الرغم من كون هؤلاء الأسرى في حماية بريطانية وأمريكية؛ فقد أثار هذا الحدث حفيظة سكان مدينة الخليل، فطالبوا بطرد الأجانب كلهم، وعلى وجه التحديد الأمريكيين والبريطانيين، الأمر الذي دفع بعثة الوجود الدولي المؤقت إلى تطبيق مشروع شامل يوضح دور وأهمية الدور التنموي الذي تقوم به في خدمة المدينة.

ومن جانب آخر، شكلت بيت لحم ملجأً للأجانب العاملين في مدينة الخليل، نظراً إلى ما في بيت لحم من خيارات متاحة لارتياد المطاعم والبارات، ونظراً إلى طبيعة الحياة المنفتحة نسبياً فيها. ولذلك، فإنها تُقصد كمكان للسكن أو لتمضية أوقات الفراغ أو العطل الأسبوعية، هذا إلى جانب قيام مؤسسات في الخليل بالإشراف على مخيمات شبابية دولية في مدينة بيت لحم لا في الخليل.

خامساً: المرأة والحيّز العام

تعتبر تراكي وجقمان النوع الاجتماعي إحدى مميزات شخصية المكان؛ حيث إن لدور المرأة ومكانتها وأذواقها وملابسها وأنشطتها دلالات في ما يتعلق بطبيعة البنية الاجتماعية التي تحيط بها، والتي تعكس عموماً مزاج وتوجهات السكان في المدينة. فهما تؤكدان أن الخليل لم تقدم نخبة نسوية على مدار القرن السابق، خلافاً لما فعلته مدينتا رام الله ونابلس

(تراكي وجقمان، ٢٠٠٨)، وهذا صحيح؛ فكما سبقت الإشارة، فإن بنية المجتمع الخليلي أقرب إلى النظام الأبوي، الذي تكون فيه مساحات ضيقة لحرية المرأة وحقوقها ودورها، فاقتصرت أنشطة المرأة في محافظة الخليل تاريخياً على الأنشطة الخيرية، ولم يكن لها أي دور ريادي بارز على صعيد الحركة النسوية، وحتى في مراحل متقدمة في وقتنا.

تتماهى تجربة بيت لحم نوعاً ما مع تجربة الخليل من حيث إنه لم يكن في القرن الماضي ثمة نخب نسوية تلحمية على صعيد الوطن، باعتبار أن مدينة بيت لحم لم تكن تشكل وزناً في المجال القيادي للمناطق الفلسطينية. ومع ذلك، كان هنالك بعض القيادات النسوية التي ساهمت وتساهم بدور ريادي في مجال العمل المؤسساتي الخدماتي والإغاثي والتراثي، من أمثال جوليا دبدوب وفكتوريا قنواتي، فكانت مدينة بيت لحم من أول المدن التي احتضنت المؤسسات النسوية، حيث أسست حلوة جقمان مع نساء أخريات الاتحاد النسائي العربي عام ١٩٤٧، وجمعية الرعاة الخيرية في عام ١٩٦٠، ونادي الاتحاد العائلي في عام ١٩٦٩. وارتبطت المؤسسات النسوية تلك، وغيرها، بمؤسسات مقدسية، وارتبطت لاحقاً بنخب ومؤسسات وأحزاب في رام الله، خصوصاً مع بداية الانتفاضة الأولى. وتمتاز المدينة أيضاً بحضور المرأة في المناسبات والأنشطة المجتمعية على نحو يفوق حضورها في الخليل، التي لا يوفر وسطها الاجتماعي المحافظ بيئة حاضنة لأنشطة نسوية.

وعلى خلاف ذلك، نرى اختلافات واضحة من حيث طبيعة لباس المرأة في بيت لحم، فهو أكثر ارتباطاً بحياة المدينة وأكثر تحرراً. وفي ما يتعلق بالاختلاط بين الجنسين، فإنه معمول به في معظم مراحل المدارس الخاصة، وفي المرحلة الجامعية عموماً، حتى بالنسبة إلى المدارس التي ليس فيها اختلاط بين الجنسين. وبالتالي نجد أن للمرأة في بيت لحم حدوداً أبعد ومساحة أوسع مما هي عليه في الخليل، التي يتميز لباس النساء فيها بالحجاب وتغطية الرأس بمنديل بصورة شاملة، وينعدم فيها الاختلاط في المدارس، وفي الجامعات إلى حد ما. وبالتالي نستطيع القول إن بيت لحم تهيئ فضاء اجتماعياً قائماً على الاختلاط بين الجنسين أكثر ممّا توفره مدينة الخليل.

تعكس هذه التوجهات والاختلافات نظرة مغايرة إلى مكانة المرأة ودورها في المحافظتين، وإلى طبيعة العادات والتقاليد المتعلقة بدور المرأة التقليدي في المنزل وفي خدمة أسرتها، وإلى طبيعة الفضاء الاجتماعي الذي يستوعب دور المرأة ولباسها بهذه الصورة أو بتلك.

سادساً: هل تعكس الإحصاءات حالة التباين هذه؟

بعد استعراضنا أهم خصائص كلٍّ من شخصية المدينتين ومحيطها، وهي الخصائص التي ساعدت فيها التجربة التاريخية والثقافية والاجتماعية على خلق حالة من التفرد لشخصية المكان، وانعكاس ذلك على توجهات السكان الحياتية وسلوكاتهم اليومية، لا بد من أن تعبّر حالة التباينات هذه عن نفسها بتوجهات وممارسات، وحتى بخصائص ديمغرافية واقتصادية وتعليمية، نعتقد أنها ذات صلة، ومرتبطة عضوياً ببنيتها الثقافية والاجتماعية. وحتى يتم لنا ذلك، سنقوم بالاعتماد على تقرير النتائج النهائية لتعداد ــ تقرير المحافظات ــ

عام ٢٠٠٩، الذي أجراه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني عام ٢٠٠٧، إضافة إلى إحصاءات من مصادر أخرى سيُشار إليها عند استخدامها.

١ ـ تباينات ديمغرافية

يوضح الجدول الرقم (١) التباينات الديمغرافية بين المدينتين، وهي تباينات نعتقد أن لها علاقة بتباين توجهات المدينتين بشأن مفاهيم الحياة العائلية، وكذلك بالمستوى المعيشي، وحتى على صعيد التخطيط في ما يتعلق بمستقل الأُسرة، باعتبارها جزءاً من ثقافتها.

الجدول الرقم (١)
متغيرات ديمغرافية في محافظتي بيت لحم والخليل (بالنسبة المئوية)

مؤشرات	بيت لحم	الخليل
نسبة الأفراد الذين تقل أعمارهم عن ١٤ سنة من حجم السكان	٣٩,٣	٤٤,٧
١٥ ــ ٦٤ سنة	٥٤,٩	٥١,٧
٦٥ سنة فأكثر	٣,٧	٢,٦
العمر الوسيط (بالسنوات)	١٩ سنة	١٦ سنة
العمر الوسيط عند الزواج الأول بالسنوات	ذكور ٢٤/إناث ١٨	ذكور ٢٣/إناث ١٨
متوسط حجم الأسرة	٥,٤ شخص	٦,١ شخص
نسبة المتزوجات من الإناث ١٢ سنة فأكثر	٥٠,٩	٥٣,٧
نسبة المطلقين من مجموع السكان ١٢ سنة فأكثر	٠,٦	٠,٤

نلاحظ ممّا سبق أن هنالك تباينات ديمغرافية بين محافظتي بيت لحم والخليل؛ حيث نجد أن مستوى الخصوبة في الخليل أعلى منه في بيت لحم؛ إذ تبلغ نسبة الأطفال الذين تقل أعمارهم عن ١٤ سنة في بيت لحم ٣٩,٣ بالمئة، وفي الخليل ٤٤,٧ بالمئة، علماً بأن العمر الوسيط في بيت لحم هو ١٩ سنة في مقابل ١٦ سنة في الخليل. وتعكس هاتان النسبتان توجهات الاعتداد بالأطفال وما يمثله ذلك لقيم العائلة الممتدة الريفية وحجمها. ومن جانب آخر، وصلت نسبة الإعالة في الخليل إلى ٩١,٥ بالمئة في مقابل ٧٨,٣ بالمئة في بيت لحم، وهو ما يعني تكاليف زائدة على كاهل الأُسرة، وبالتالي تقليل التوجهات نحو أنشطة في مجال الترفيه. وهناك من جانب آخر تأثير عدد الأطفال في مستقبلهم، خصوصاً في ما يتعلق بتحصيلهم الدراسي، حيث دلت نتائج التعداد على علاقة عكسية بين عدد الأطفال والمستوى التعليمي. أما في ما يتعلق بالفئة ٦٥ سنة فأكثر، فنجد أن نسبتها في بيت لحم ٣,٧ بالمئة وفي الخليل ٢,٦ بالمئة. ونستطيع التكهن بأن مستوى الرفاه والرعاية الطبية والصحية في بيت لحم أعلى ممّا هو في مدينة الخليل.

أما في ما يتعلق بحجم الأُسرة، فتشير نتائج التعداد إلى أن متوسط حجم الأُسرة في محافظة بيت لحم ٥,٤ أشخاص لكل أُسرة، في حين إنه في الخليل ٦,١ أشخاص لكل أُسرة، حيث تميل الأُسر من الطبقة المتوسطة الحديثة (التي يفوق عددها عدد الأُسر من الطبقة

المتوسطة في الخليل) إلى أن يكون عدد أطفالها بين ٣ و٥ أطفال. وإذا قارنا نتائج التعداد في ما يتعلق بالتفاوت بين المناطق الحضرية والمناطق الريفية، نجد أن متوسط حجم الأسرة في مدينة بيت لحم ٤,٧ أشخاص لكل أسرة في مقابل المتوسط في المدن جميعاً (٥,٣) والقرى (٥,٧) والمخيمات (٥,٢). ووصلت نسبة الأطفال دون الرابعة عشرة في مدينة بيت لحم إلى ٦٧,٣ بالمئة، وبالتالي تميز مركز مدينة بيت لحم باقترابه من العدد المفضل لحياة المدن العصرية من حيث عدد أفراد الأسرة فيها، وبالتالي تشكيل نموذج حضري لحجم الأسرة. في مقابل ذلك نجد أن حجم التفاوت بين مركز المدينة في الخليل والتجمعات المحيطة بها قليل، وهذا ما دفعنا إلى القول إن مدينة الخليل تشكل امتداداً لريفها من حيث بنيتها العائلية التي تتماثل مع محيطها الريفي، حيث إن متوسط حجم الأسرة في مدينة الخليل هو ٦ أفراد، وهو رقم مرتفع إذا علمنا أن متوسط حجم الأسر في مدن الخليل هو ٦,١ أفراد، وفي الأرياف ٦,٦ أفراد، وفي المخيمات ٦,١ أفراد، وبلغت نسبة الأطفال دون سن ١٤ سنة في مدينة الخليل وحدها ٨٨ بالمئة من حجم السكان فيها.

ومن جانب آخر، بلغت نسبة المتزوجات من الإناث البالغات ١٢ سنة فأكثر ٥٠,٩ بالمئة في بيت لحم مقابل ٥٣,٧ بالمئة في الخليل، وهو ما يدل على أهمية الزواج وتوجهات المجتمع المحافظ إلى تزويج الفتيات في وقت مبكر، حيث إن عدد حالات الزواج المبكر في الخليل أعلى منه في بيت لحم. أما نسبة الطلاق، فنجد أنها تقل في مدينة الخليل عما هي في بيت لحم، وتتسق هذه النتيجة أيضاً مع النتائج السابقة، من حيث إن الطلاق، بالمفهوم التقليدي، يساهم في تشتيت الأسرة، وبما إن الاعتداد بالعائلة وأهميتها فيها أكبر، فلا بد أن تكون نسبة الطلاق فيها أقل من نسبته في أي مدينة ثانية.

يمكننا أن نستنتج من الأرقام السابقة أن مدينة الخليل تتماهى مع ريفها من حيث بُعدها العائلي والعشائري كقيمة أساسية ومحرك مهم للافتخار بعدد أكبر من الأطفال، وهي سمة مرتبطة بالمجتمع الأبوي التقليدي، الأمر الذي يفسر حالة التماهي بين مدن الخليل والقرى. وبهذا نستطيع القول إن مدينة الخليل لم تساهم في تقديم صورة مغايرة لمحيطها في ما يتعلق بشكل الأسرة وحجمها وتشكيلها، كما هو الحال في مدينة بيت لحم.

٢ ـ الخصائص التعليمية

تكمن أهمية التعليم في المجتمعات في كونها مدخلاً إلى التعرّف إلى أنماط ثقافية واجتماعية وإلى طرق حياة جديدة قد يفتقدها الواقع المعيش. ومن هنا رأينا أهمية استعراض هذا الجانب في مقارنتنا بين الخليل وبيت لحم، ليست باعتبارها أرقاماً إحصائية فحسب، وإنما باعتبارها أيضاً نتاجاً لقيم بنيوية تشدد أو لا تشدد على أهمية التعليم وتدفع باتجاهه.

وهذا ما تتفق معه نتائج الخصائص التعليمية؛ فمستويات التعليم في الخليل منخفضة مقارنة بمستوياته في بيت لحم، وسجلت الخليل أكبر نسبة من حيث الأمية، وأقل نسبة من حيث حملة شهادات البكالوريوس، حيث يوضح الجدول الرقم (٢) التوزيع التعليمي في محافظتي بيت لحم والخليل.

الجدول الرقم (٢)
التوزيع التعليمي في محافظتي بيت لحم والخليل (بالنسبة المئوية)

مؤشرات	بيت لحم	الخليل
عشر سنوات فأكثر حسب الحالة التعليمية		
أمي	٥,٧	٦,٧
مُلِمّ	١٣,٢	١٤,٨
ثانوي فأقل	٦٩,٣	٦٨,٨
دبلوم متوسط	٣,٨	٣,٣
بكالوريوس	٦,٨	٥,٦
دبلوم عال فأكثر	١,٢	٠,٦
التخصصات التعليمية		
المركز الأول	العلوم التجارية والإدارية ١٨,٨	المركز الأول في العلوم الإنسانية ٢٣,٤
المركز الثاني	علوم تربوية ١٥,٩	المركز الثاني العلوم التجارية ١٢,٧

بلغت نسبة الأمية من مجمل السكان ١٥ سنة فأكثر ٦,٨ بالمئة في بيت لحم، و٨,٣ بالمئة في الخليل. كما أن نتائج التعداد تعكس التباين، ليس على صعيد المحافظتين فقط، وإنما أيضاً على مستوى التجمعات الجغرافية والنوع الاجتماعي، حيث كانت التباينات في محافظة بيت لحم كما يلي: نسبة الأمية بين الذكور ٣,٧ بالمئة من حجم الذكور، في مقابل ٩,٩ بالمئة نسبة الأميات من حجم الإناث. أما في ما يتعلق بتوزيعها على الصعيد الجغرافي، فقد كانت أقلها في الحضر (٦ بالمئة)، والقرى (٨,٨ بالمئة) والمخيمات (٧,١ بالمئة) من حجم السكان، حيث نجد أن نسبة الأمية في الحضر هي أقلها، ومن ثم في المخيمات والقرى. أما على صعيد محافظة الخليل، فقد كانت نسبة الأمية لدى الذكور ٤,٧ بالمئة من مجمل عدد الذكور، ولدى الإناث ١٢,١ بالمئة من مجمل عدد الإناث. وفي ما يتعلق بتوزيعها على التجمعات الجغرافية، فقد كانت أقل نسبة للأمية في المخيمات، حيث وصلت النسبة إلى ٦,٣ بالمئة، ثم الحضر (٧,٧ بالمئة) وأخيراً الريف (١٣,٢ بالمئة)، وهي سمة مرتبطة بمخيمات الأراضي الفلسطينية عامة، حيث إن سكان المخيمات ينظرون إلى التعليم كمسألة أساسية لعملية الحراك الاجتماعي ولتحسين فرص العمل، بما يعنيه ذلك من تحسين لأوضاعهم الاقتصادية.

أما في ما يتعلق بالاختلافات بين مخيمات بيت لحم ومخيمات الخليل، فقد أشارت نتائج المسح إلى أن نسبة الأمية في صفوف من هم في سن ١٥ سنة فأكثر في مخيمات الخليل وصلت إلى ٧,١ بالمئة من عدد السكان. وفي ما يتعلق بتوزيعها حسب الجنس، فهي ٣ بالمئة من عدد الذكور، في مقابل ١١,٢ بالمئة من عدد الإناث. وعلى صعيد مخيمات بيت لحم، كانت نسبة الأمية فيها أقل من نسبتها في مخيمات الخليل، وبتفاوت أقل حسب النوع الاجتماعي، حيث وصلت نسبة إلى ٦,٢ بالمئة، بواقع ٣,٣ بالمئة لدى الذكور، و٨,٦ بالمئة لدى الإناث. وفي ما يتعلق بحملة شهادات البكالوريوس وما فوق، فقد كانت نسبتهم ٩ بالمئة في مخيمات بيت لحم،

في مقابل ٥,٨ بالمئة في مخيمات الخليل (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، ٢٠٠٨).

توضح هذه النتيجة تفاوت النتائج، ليس على صعيد المحافظتين فحسب وإنما على صعيد المخيمات أيضاً، في ما يتعلق بأهمية التعليم في محافظة بيت لحم، وتماهي المخيمات مع تلك القيمة، باعتبار أن شروط التوظيف مرتبطة بمستويات تعليمية أعلى، وحيث إن هذه النزعة نحو التعليم ليست مرتبطة فقط بخيارات فردية وإنما مرتبطة أيضاً بسوق العمل الذي تتطلبه مؤسسات وشركات المحافظة. وما نريد أن نؤكده هو أن مخيمات بيت لحم تأثرت بتجربة مدينة بيت لحم، خصوصاً في المجال التعليمي، ودرجة إقبالها على التعليم تفوق درجة إقبال المخيمات في الخليل، وهو ما يعني فرصاً أفضل لتحسين المستويات الاجتماعية والثقافية، لارتباط التعليم بمستوى وطريقة تفكير ترتبط أكثر بنمط الحياة الحضرية والمدنية والأذواق المرتبطة بها.

تعكس النتائج السابقة تباينات عدة على جميع الصعد التي تم ذكرها، وكانت كلها لصالح بيت لحم. وأبرز النتائج هي أن نسبة الأمية في المدن تفوق المخيمات في الخليل، وتفسر هذه النتيجة عدة قضايا مرتبطة بتساوي حجم الطبقة المتوسطة الحديثة[٥] في المخيمات مع حجمها في المدن، خصوصاً إذا علمنا أن أهم متطلب للطبقة المتوسطة الحديثة هي الشهادة الجامعية. وتفسر هذه النتيجة قضايا عدة، أهمها وجود علاقة ما بين متوسط الزواج، الذي يرتفع بارتفاع متوسط التعليم، وحجم إنجاب الأطفال. وعلى ما يبدو، فإن محافظة الخليل لا تعتبر التعليم مسألة أساسية ومهمة كما هو الحال في بيت لحم، وذلك لاعتبارات عدة، أهمها، حسب اعتقادنا، أن الحصول على العمل في محافظة الخليل لا يتطلب مستويات تعليمية عالية، وخاصة في المجالات التجارية والتجارة الصغيرة، إلى جانب العمل مع شركات ومؤسسات تخص العائلة، وهو ما تتقاطع معه تحليلات تراكي وجقمان (تراكي وجقمان، ٢٠٠٨). وتفسر ذلك، من جانب آخر، نسبة الحاصلين على الشهادات الجامعية، حيث كان المركز الأول في بيت لحم لتخصص العلوم التجارية والإدارية التي تعكس حاجات السوق، وطبيعة نمط المؤسسات، والطلاب وسعيهم إلى العلوم الحديثة، خصوصاً الجوانب الإدارية، في حين إن المركز الأول في الخليل هو تخصص العلوم الإنسانية، وهو تخصص مرتبط بمؤسسات تعليمية أو خدماتية أكثر.

والجانب الأهم في هذا المجال هو أن لدى فئات الطبقة الوسطى الحديثة اهتماماً بتعليم الأبناء، ذكوراً وإناثاً، وحرصاً على تقديم التعليم الأفضل لهم، خصوصاً في المدارس الخاصة التي تستخدم الأساليب الحديثة في التدريس، إلى جانب أهمية تعليم اللغات الأجنبية فيها، حيث إن حجم الطبقة المتوسطة والمدارس أكثر انتشاراً في بيت لحم من الخليل.

٣ ـ المجال الاقتصادي

سنقوم في ما يلي بتوضيح التباينات على صعيد أهم الأنشطة الاقتصادية، وطبيعة

(٥) تتألف الطبقة الوسطى الحديثة من: المثقّفين والتقنيّين والمهنيّين والإنتلجينسيا وخرّيجي الجامعات، والإداريين والمهندسين والأطبّاء والمحامين والتجّار... إلخ، انظر: (هلال، ٢٠٠٦).

المهن في المدينتين. ففي الجدول الرقم (٣) تبيان لأهم الأنشطة الاقتصادية، التي تفوق نسبة تمثيلها في مدينة بيت لحم نسبة تمثيلها في الخليل. وكما سبق القول، فإن السمة الأساسية هي وجود أنواع مختلفة من الاقتصاديات المتعايشة. وبالرغم من أن الأنشطة التجارية هي أكثر الأنشطة حضوراً في المدينتين، فإنها تتباين في جوانب أخرى.

الجدول الرقم (٣)
أهم الأنشطة الاقتصادية، إحصاءات منتقاة
وفق نتائج التعداد السكاني لعام ٢٠٠٩ (بالنسبة المئوية)

أهم الأنشطة الاقتصادية	بيت لحم	الخليل
تجارة الجملة والتجزئة وإصلاح المركبات	٥١,٤	٥٧,٣
الصناعات التحويلية	١٩,٦	١٦,٣
أنشطة الخدمات المجتمعية والشخصية	٨,٦	٧,١
الفنادق	٣,٧	٢,٨
الزراعة (تربية الماشية وحيوانات أخرى)	١,٨	٣,٤

نلاحظ من الجدول السابق وجود تفاوت في حجم الأنشطة الاقتصادية. وهو أمر مثير للانتباه في جانبين، **أولهما** جانب السياحة، الذي هو السمة الأساسية لاقتصاد بيت لحم؛ إذ وصلت نسبة الأنشطة الاقتصادية في مجال الفنادق إلى ٣,٧ بالمئة في مقابل ٢,٨ بالمئة في الخليل. وبالرغم من أن التفاوت بين النسبتين ليس كبيراً، فإنه لصالح بيت لحم، خصوصاً إذا علمنا أن القطاع السياحي في مدينة بيت لحم استحوذ على جميع القادمين إلى الأراضي الفلسطينية، وأن ٨٠ بالمئة من السياح أقاموا في بيت لحم، وفقاً لإحصاءات رسمية (وزارة السياحة والآثار الفلسطينية، ٢٠٠٨).

ومن الجانب **الثاني**، كانت الأنشطة المرتبطة بالزراعة وتربية الماشية أوفر في الخليل منها في بيت لحم، علماً بأن ثلث الثروة الحيوانية تتركز في محافظة الخليل، وهذا ما عنيناه بالتباينات في الأنماط الاقتصادية واختلاطها بالخليل أكثر من بيت لحم.

وهذا ما تدعمه أيضاً إحصاءات المهن الرئيسية، التي يزاولها النشيطون اقتصادياً؛ حيث تعكس إحصاءات الجدول الرقم (٤) اختلافات المهنة، ليست باعتبارها عملاً فحسب، بل باعتبارها أيضاً دليلاً على فروق طبقية بين المدينتين.

تشير إحصاءات الجدول الرقم (٤) إلى توزيعات المهن الرئيسية في محافظتي الخليل وبيت لحم، حسب النوع الاجتماعي ونوع التجمع السكاني؛ حيث تظهر فروقات عالية على صعيد النوع الاجتماعي في المهن المختلفة، وهي ظاهرة مرتبطة ببنية المجتمع الفلسطيني ككل. أما في ما يتعلق بمجتمع البحث، فنجد أن مشاركة المرأة في قوة العمل أكبر في بيت لحم، حيث وصلت نسبتها إلى ١٥,٨ بالمئة، في حين كانت ١٠,٦ بالمئة في محافظة الخليل.

الجدول الرقم (4)
التوزيع المهني للقوى العاملة (النشيطة اقتصادياً) في بيت لحم والخليل، حسب النوع الاجتماعي، ونوع التجمع السكاني، وفق نتائج التعداد السكاني لعام 200

(بالنسبة المئوية)

المهن الرئيسية	بيت لحم			الخليل		
	النسبة	ذكر	أنثى	النسبة	ذكر	انثى
وظائف طبقة وسطى حديثة(*)	٢٦,٢	٥٨,٧	٤١,٣	٢١	٦٣,٢	٣٦,٨
عمل في الخدمات والبيع	١٤	٨٦,٥	١٣,٥	١٧,٦	٩٤,٥	٥,٥
عمل يدوي ماهر وغير ماهر(**)	٢٩,٦	٩٦,٢	٣,٨	٣٣	٩٧,٩	٢,١
عمل حرفي	٢٦,٦	٩٤,٥	٥,٥	٢٥,٥	٩٦,٥	٣,٥
غير مبيّن(***)	٣,٦	٩٥,٤	٤,٦	٢,٩	٨٧,١	١٢,٩
المجموع	١٠٠			١٠٠		
توزيعها حسب التجمع السكاني						
المهن الرئيسية	مدن	القرى	المخيمات	مدن	القرى	المخيمات
وظائف طبقة وسطى حديثة(*)	٦٩,٢	٢٢,٣	٨,٥	٨٦,٩	٨,١	٥
عمل في الخدمات والبيع	٦٨,٤	٢٢,٦	٨,٩	٩١,١	٦,٢	٢,٧
عمل يدوي ماهر وغير ماهر(**)	٦١,٨	٣٠,٨	٧,٤	٨٣,٥	١٤,٧	١,٨
عمل حرفي(برجوازية صغيرة)	٦٨,٥	٢٥,٥	٦	٨٩,١	٩,٢	١,٧
غير مبيّن(***)	٥٧	٣٦,١	٦,٩	٨٥	١٣,٦	١,٤

(*) تشمل أربع فئات من الوظائف: **الفئة الأولى** وتشمل: المشرعين وموظفي الإدارة العليا، **الفئة الثانية** وتضمّ المتخصصين، **الفئة الثالثة** وتشمل الفنييّن والمتخصصين المساعدين، و**الفئة الرابعة** وتضمّ الكتبة.

(**) تشمل العمال المهرة في الصيد والزراعة، ومشغّلي الآلات ومجمّعيها، والعاملين في المهن الأولية.

(***) أفراد قد يكونون من طبقة الرأسماليين أو من الفئة الأولى من المشرعين وموظفي الإدارة العليا.

ملاحظة: قام الباحث باستخراج الأعداد وحساب نسبة التوزيع المهني للقوى العاملة حسب النوع الاجتماعي والتجمّع السكاني من نتائج التعداد السكاني لعام ٢٠٠٩ لمحافظتي بيت لحم والخليل.

أما في ما يتعلق بالطبقة الوسطى، فإن نسبتها في بيت لحم أعلى من نسبتها في الخليل، فكانت في الأولى ٢٦,٢ بالمئة وفي الثانية ٢١ بالمئة. وتدلل الإحصاءات على أن حجم الفجوة في النوع الاجتماعي في بيت لحم أضيق ممّا كان في الخليل من حيث وظائف الطبقة المتوسطة الحديثة، حيث كانت نسبة الذكور ٥٨,٩ بالمئة في مقابل ٤١,٣ بالمئة للإناث. أما في الخليل فكانت نسبة تمثيل الذكور ٦٣,٢ بالمئة، ونسبة الإناث ٣٨,٨ بالمئة، وتركز أكثر من نصف قوى العمل من النساء في محافظة الخليل (٥٤ بالمئة) في مجال مهنة التعليم، في حين إن النسبة في بيت لحم ٣٨,٩ بالمئة. والتعليم مهنة تقليدية نيطت دائماً بالنساء، وهو ما يعطي انطباعاً بأن بيئة بيت لحم تشجع وتدعم تعليم النساء أكثر وفي مجالات مختلفة،

ومن ثم تدعم مشاركتهن في العمل، خصوصاً أن مهن الطبقة المتوسطة بحاجة إلى درجات علمية أعلى من الدبلوم. وبهذا نستطيع القول إن سبب هذا التباين يعود إلى أن بيت لحم أكثر من الخليل تشجيعاً للإناث على الحصول على شهادات علمية، وبالتالي الحصول على عمل، أو أن نسبة كبيرة من الحاصلات على الشهادات في الخليل لا يفضلن العمل من أجل التفرغ للأعمال المنزلية، والسببان يتسقان أكثر مع سمات ثقافة الريف لا مع ثقافة المدن.

وفي ما يتعلق بتوزيع المهن حسب الديانة، فقد وصلت نسبة النشطاء من المسيحيين إلى ١٨,٧ بالمئة من حجم القوى العاملة في بيت لحم. أما في ما يتعلق بحجم الطبقة الوسطى الحديثة على صعيد الفلسطينيين المسيحيين، فإن هذه الطبقة تشكل ما نسبته ٣١,١ بالمئة من حجم الوظائف على صعيد بيت لحم، و٣١,١ بالمئة من العاملين في مهن البيع والخدمات، و٢٢,٥ بالمئة من أصحاب المهن والحرف، و٦,٤ بالمئة من القوى العاملة. وهو رقم مرتفع نسبياً، خصوصاً في تمثيلهم في وظائف الطبقة الوسطى، ويعكس توجهات أكثر ترتبط بثقافة المدن ودور وتأثير هذه الشريحة في المجتمع التلحمي، وهي نسبة متفهمة باعتبار أن أغلبية طلاب المدارس الخاصة في بيت لحم هم من المسيحيين، حيث توفر لهم المدارس الخاصة امتيازات أكبر لا توفرها المدارس الحكومية.

من الواضح، بصورة عامة، أن التفاوتات في المهن على صعيد التجمعات السكنية كانت كبيرة جداً في محافظة الخليل، مقارنة بالتفاوتات في بيت لحم، وهو ما يدل على حالة من هيمنة العاملين في التجمعات الحضرية على جميع الوظائف لديهم، ويدفعنا إلى تفسير هذه الحالة باعتبارات لها صلة بنيوية بنمط التوظيف على الأساس العائلي، أو العمل لصالح العائلة، كما تشهد ذلك مؤسسات الخليل على نحو يزيد عمّا تشهده مؤسسات بيت لحم، وبالتالي لم يكن للجانب التعليمي في المدينة تأثير في الجانب التعليمي في الأرياف.

خلاصة

يتضح لنا حجم الفروقات والتباينات التي تختبرها مدينتا بيت لحم والخليل، حيث إن للتكوينات الاجتماعية والسياسية، والسياق التاريخي الاجتماعي، خصوصية المكان والتجربة التي مرت بها المنطقة، وبالتالي ارتباط تلك البنية الاجتماعية واستمرارها بسمات ومسلكيات وقيم مرتبطة بالمدينة وثقافتها أو صورتها في المخيال الاجتماعي لساكنيها، ووجدنا أن مدينة بيت لحم أدت دوراً فاعلاً على صعيد المحافظة من حيث تأكيد قيم التسامح والتعددية المرتبطة بحالة التنوع الديني والجغرافي في بقعة جغرافية صغيرة، سهلت من عملية الثاقف والتأثر بقيم حياة وأسلوب المدينة. وقد أثبتت التجربة التاريخية لمدينة بيت لحم سهولة استيعاب العناصر الجديدة في تركيبتها السياسية والاجتماعية والإدارية بصورة واضحة للعيان، في حين عجزت الخليل عن ذلك؛ حيث إن التجربة التاريخية الثقيلة، وحالة شبه الانغلاق على قيمها وطرق الحياة المرتبطة بسمعتها المتدينة والمحافظة، والصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي على هوية المدينة، كل ذلك حرم المدينة حالة التنوع التي تعيشها مدينة بيت لحم.

وفي مقارنتنا بين المدينتين اتضحت لنا حالة الاختلاف إلى حد التباين بين ثقافة مدينة بيت لحم وثقافة مدينة الخليل، من حيث سيطرة روح ونزعة حياة المدن المتمثلة بقيم

ومسلكيات مرتبطة بالحياة العصرية، بالرغم من القرب المكاني في ما بينهما. وقد تم توضيح كيفية انعكاس التجربة التاريخية والمنظومة القيمية التي تتبناها المدينة على مسلكيات وقيم ساكنيها في وقتنا الحالي، وهذا كان سبب اعتمادنا على بعض الإحصاءات التي تم استخدامها في المقارنة لتأكيد أن هذه الأرقام والنسب ليس صماء، وإنما هي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالمنظومة الثقافية والقيمية لكلتا المدينتين، ووجدنا أن ارتباط مدينة بيت لحم بحياة المدن العصرية على الصعيد الفلسطيني أعظم من ارتباط مدينة الخليل □

المراجع

أبيشار، عوديد (١٩٧٠). **كتاب الخليل**. ترجمة حمدي النوباني. القدس: [د. ن.].

بركات، حليم (٢٠٠٠). **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

بلدية بيت لحم (٢٠١٠). «إنتخابات بلدية بيت لحم.» <http://www.bethlehem-city.org>.

بلدية الخليل (٢٠١٠). «مجلس بلدية الخليل.» <http://www.hebron-city.ps>.

بنورة، توما (١٩٨٢). **تاريخ بيت لحم، بيت جالا، بيت ساحور**. القدس: دار المعارف.

تراكي، ليزا وريتا جقمان (٢٠٠٨). «إجهاض الحداثة وعودتها المتجددة: أساليب الحياة الحضرية في فلسطين.» في: ليزا تراكي (محرّر). **الحياة تحت الاحتلال في الضفة والقطاع: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

تماري، سليم (٢٠٠٥). **الجبل ضد البحر: دراسات في إشكاليات الحداثة الفلسطينية**. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن).

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (٢٠٠٨). «قاعدة بيانات مسح القوى العاملة، ٢٠٠٧.» بيانات غير منشورة (رام الله).

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (٢٠٠٩). «النتائج النهائية للتعداد، تقرير السكان، محافظة بيت لحم.» بيانات غير منشورة (رام الله).

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني (٢٠٠٩). «النتائج النهائية للتعداد، تقرير السكان، محافظة الخليل.» بيانات غير منشورة (رام الله).

الخوري، رفيق (٢٠٠١). «جامعة بيت لحم مساحة للتعاون الثقافي: شهادة شخصية.» **اللقاء**: ٢٠ ــ ٢٥ آذار/مارس.

الشوملي، جبرائيل (١٩٩١). **التجربة العصيانية في بيت ساحور**. القدس: مركز الزهراء.

عمرو، يونس (١٩٨٧). **خليل الرحمن: مدينة لها تاريخ**. الخليل: جامعة الخليل، مركز الأبحاث.

القضاة، أحمد حامد إبراهيم (٢٠٠٧). **نصارى القدس: دراسة في ضوء الوثائق العثمانية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٦٧)

الكيالي، عبد الوهاب (١٩٨٥). **تاريخ فلسطين الحديث**. ط ٩. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

لجنة الانتخابات المركزية ـ فلسطين (٢٠٠٦). «الانتخابات التشريعية.» < http://www. elections.ps > .

لجنة الانتخابات المركزية ـ فلسطين (٢٠٠٥). «الانتخابات الرئاسية.» < http://www. elections.ps > .

مسلم، أيوب ([د. ت.]). **مذكرات أيوب مسلم**. بيت لحم: مركز التراث الفلسطيني، جامعة بيت لحم.

مسلم، عدنان أيوب (٢٠٠٢). **صفحات مطوية من تاريخ فلسطين المحلي في القرن العشرين: تطورات سياسية واجتماعية وصحفية وفكرية في مدينة بيت لحم في العهد البريطاني، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨**. بيت لحم: مركز وئام الفلسطيني لحل النزاعات.

المؤسسة التعليمية العربية (٢٠٠١). **بيت لحم: كتاب مجتمع**. بيت لحم: المؤسسة.

هلال، جميل (٢٠٠٦). **الطبقة الوسطى الفلسطينية: بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية

وزارة الداخلية الفلسطينية (٢٠٠٩). «عدد المؤسسات المرخصة من قبل السلطة ببيت لحم والخليل».

وزارة السياحة والآثار الفلسطينية (٢٠٠٨). «تقرير إحصائي سياحي.» < http://www.mota. gov.ps > .

Bronswijk, Johanna, Vmeets Carnelis Doevendan and Johan Verbeke (2002). «Contribution to the Second USO-Built Research.» paper presented at: The Ecole Polytechnique Federal de Lausanne, Switzerland, 28-30 November 2002. < http://www. allacademic.com > .

Dagger, Richrard (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York: Oxford University press.

Hanson, Royce (1986). «Institutional Renewal in America.» Annals of the American Academy of Political and Social Science (ANNLS), pp. 100-119.

Musallam, Adnan (2007). «The Role of Christian Assyrians and Christian Arabs in Arabic Islamic Civilization in the First Abbasid Era: The Translation Movement and its Impact.» *Al-Liqa' Journal*: vol. 28, December, pp. 20-37.

Musallam, Adnan (2008). «Turbulent Times in the Life of the Palestinian Arab Press: The British Era, 1917-1948.» *Al-Liqa' Journal*: vol. 31, December, pp. 106-119.

Reese, Laura and Raymond Rosenfeld (2002). «Comparing Civic Culture: Testing a Typology of Local Civic Culture.» paper presented at: The Annual Meeting of the American Political Science Association, Boston Marriott Copley Place, Sheraton Boston and Hynes Convention Center, Boston, Massachusetts, 28 August. < http://www.allacademic.com > .

Salameh, Bilal and Abed Al-Alim Da'na (2006). *Democratic Feature in Hebron District*. Hebron: Palestinian Center for Media and Research.

Taraki, Lisa (2004). «The Palestinian City Reborn: The Middle Class as Historical Agent.» In: «Palestinian Social History: Between the Archival Forest and the Anecdotal Trees.» Ibrahim Abu-Lughod for International Studies (Birzeit University).

Taraki, Lisa (2008). «Enclave Micropolis: The Paradoxical Case of Ramallah/Al-Bireh.» *Journal of Palestinian Studies*, vol. 27, no. 4. pp. 6-20.

Yiftachel, Oren and Batya Roded (2008), «Ethnocracy and Religious Radicalism: Colonizing Abraham's Cities.» Israel Academia Monitor, < http://israel-academia-monitor.com > .

محاولة لفهم الأشكال الجديدة للعنف في ضوء التجارب التحديثية في المجتمعات التابعة

عمر الزعفوري(*)

أستاذ علم الاجتماع الحضري،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس ـ تونس.

مقدمة

إنّ شيوع مفهوم ما، ومسارعة الرأي العام إلى قبوله، لا يعني بالضرورة صحة ذاك المفهوم وقدرته على الصمود أمام الفحص العلمي، ذلك أن المقولات الأولية، كما يسلّم به الفكر الوضعي، عائق مهمّ من العوائق الإيبيستيمولوجيّة التي تمنع الباحث من بلوغ اليقين العلمي، وتحول دونه والحقيقة، هذا إذا جاز لنا أن نتحدث في مجال العلوم الإنسانية بمنطق القواعد والقوانين، لأن الخطابات التي تنشأ حول ظاهرة ما ليست، في نهاية المطاف، إلا ممارسات اجتماعية تخفي وراءها رهانات ومصالح، وتعبّر عن مواقع اجتماعية في صلب أنساق تتضارب فيها المصالح وتختلف الغايات. نحن، إذن، بإزاء براديغمين، يقدّم **أوّلهما** العنف على أنّه حقيقة موضوعيّة لا تقبل الاختلاف في شأنها، لأن الظاهرة، في منطقه، يمكن إخضاعها للقياس الموضوعي من خلال الأرقام والنسب. هي، حينئذ، شكل من أشكال الانحراف (Deviation) أو انعدام المعايير (الأنوميا) التي تلحق مجتمعات تضعف فيها الروابط الاجتماعيّة، وتنزل درجات الاندماج في المنظومة القيميّة إلى حدّ تتصدع فيه مؤسسات التضامن التي كانت تضمن لحمة الكل الاجتماعي وانسجامه. بهذا المنطق، تحدث إميل دوركهايم في أحد أشهر كتبه عن الانتحار عندما انطلق من اعتبار الظاهرة الاجتماعية موضوعاً (Object) قابلاً للدراسة والقياس، تماماً كما تدرس الظواهر الطبيعيّة، وهو اعتبار لا يخفي هاجسه المتمثّل في سعيه إلى أن تحقق العلوم الاجتماعية الدرجة نفسها من الموضوعية التي حققتها العلوم الصحيحة.

العنف (Violence) من هذا المنظور ظاهرة تتهدّد كيان المجتمع ووجود الأفراد، وبالتالي هو انحراف يمكن تحديد أسبابه بالرّجوع إلى حياة المجتمع نفسها، إذ إن الاجتماعي لا يفسر إلا بما هو اجتماعي، وبالتالي يكون مجرد الوقوف على تلك الأسباب، من منظور وضعي، كافياً لاستئصال الظاهرة والقضاء عليها.

(*) البريد الإلكتروني: zaafouri_omar@yahoo.fr.

تدخل تلك الظاهرة وقتئذ في باب المهمّش والمسكوت عنه، وذلك ما يفسر عدم اهتمام علماء الاجتماع الكلاسيكي بها، ولا سيما الوضعيون منهم، لأن الهمّ النظري الغالب آنذاك هو كيفية اشتغال النسق المجتمعي ككل بما هو نسق وظيفي وتفسير، ما يعيق ذلك الاشتغال، أي ما هو لاوظيفي (Dysfunctional). مقابل هذا الطرح، يقدم البراديغم **الثاني** العنف على أنه فعل إنساني (Human Action) له أهدافه و دوافعه التي لا يمكن إخضاعها لمنطق الكمّ والقياس الموضوعي، باعتبارها مرتبطة بذات الفاعل بما هي ذات حاملة لمجموعة من القيم ذات دلالات متعددة. وإذا كانت تلك الذات في حالة تواصل مستمر مع بقية الذوات الأخرى في المجتمع، فإن لها من العبقرية ما يسمح لها بتأويل تلك الدلالات وتعديل سلوكها وفق ما تتطلبه منها مختلف الوضعيات. هذا البراديغم لا يسعى إلى تفسير الظاهرة بإرجاعها إلى مجرد أسباب موضوعية، وإنما يسعى إلى فهمها من خلال فهم تلك الدوافع والأهداف التي شرّعت الممارسة في نظر الفاعل الاجتماعي. فكأنّ الباحث في هذا البراديغم يعيش الظاهرة تماماً كما عاشها ذلك الفاعل، وهذا ما لا يقبله الوضعيون الذين يرون أن الموضوعية تكمن في حياد الباحث بأن لا يقحم ذاته في الظاهرة المبحوث فيها، وبأن لا يكون ذاتاً باحثة وموضوع بحث في الوقت نفسه. الموضوعية في منظور براديغم الفعل الإنساني هي، على العكس من ذلك، غوص في أعماق الفاعل للوقوف على حقيقة دوافع فعله والمعاني التي يحملها. بمعنى آخر، ينظر البراديغم الوضعي إلى الفرد في علاقته بالمؤسسة الاجتماعية على أنه صاحب دور وظيفي يساهم من خلاله في تحقيق توازن المجتمع، وهو توازن يختلّ في حال أصبح ذلك الدور لاوظيفياً، في حين ينطلق البراديغم الثاني من اعتبار الفاعل الاجتماعي ذاتاً مؤسسة للنسق الاجتماعي، وصاحبة مشروع يتوقف نجاحه على مدى توفّق ذلك النسق في إشباع حاجياتها البيولوجية والنفسية والفيزيولوجية والاجتماعية، وحتى الثقافية.

سنبني مقالنا على هذا التعارض بين البراديغمين، وسنحاول قراءة ما تمخّض عن مسلّماتهما من سياسات ومعالجات لظاهرة العنف التي يرى فيها البعض إرهاباً، لنخلص بذلك إلى رؤية نقدية تمكّننا من فهم الظاهرة فهماً سوسيولوجياً لا ينتصر لرؤية هذا أو ذاك، وإنّما يقرأ الظاهرة في موضوعيتها بما هي ظاهرة مرتبطة بما يشهده عالمنا المعاصر من تحولات، زعزعت الكثير من الثوابت والمسلّمات، وأسقطت كثيراً من الأوهام تعامل معها الفاعل الاجتماعي على أنها حقائق ثابتة.

أولاً: إشكالية البحث

لسائل أن يسأل: لمَ كل هذا الاهتمام الذي تبديه بعض القوى في عالمنا المعاصر بما أسمته بظاهرة الإرهاب، والحال أن العنف لم يخلُ منه مجتمع من المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ؟ هل أصبح هذا العنف أكثر خطورة من ذي قبل على حياة المجتمعات؟

الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تدخلنا في صميم بحثنا، إذ إننا لن نتبنّى طرحاً أيديولوجياً أو سياسياً نصنّف بمقتضاه ذواتنا على أساس أننا من «دعاة الإرهاب» أو من «المناهضين له»، وإنّما سنحاول فهم هذه الأشكال الجديدة من العنف بربطها بتغلغل الليبرالية الجديدة في كيانات مجتمعات تشهد إخفاق عملية التحديث. ضغوطات خارجية،

وأخرى داخلية، ساهمت في خلق فواعل اجتماعيين جدد يبحثون عن معنى لوجودهم في مجتمعات تكسّرت فيها كل الأطر المرجعية، ولم تنجح فيها دولة الاستقلال في بناء مرجعيات جديدة. بمعنى آخر، يعود انتشار هذه الظاهرة إلى رغبة ذوات مأزومة في تأكيد وجودها وإثباته، لخلق أطر جديدة للانتماء بعد أن برهنت المؤسسات الرسمية، على الصعيدين المحلي والعالمي، عن حالة من العجز باتت معها غير قادرة على تقديم الإجابات عن جملة من الأسئلة تتعلق بأمن هذه الذوات النفسي والاجتماعي والبيولوجي.

هذا الطرح الذي سنلزم أنفسنا بإثباته والدفاع عنه نابع من منطلقاتنا النظرية التي ألمحنا إليها سابقاً، بحيث إنّ هذا العنف ما هو إلا ممارسة وفعل اجتماعي يستحقّ منّا الوقوف عنده لفهم منطقه الداخلي. فنحن لا نقدّم إجابة ضافية عندما نلحق بهؤلاء الفاعلين وصمة الإرهاب ونحشرهم في خانة المتطرفين، وكأننا ندعو بذلك المجتمع إلى التبرؤ منهم، بل إلى مقاومتهم.

ليس من باب الصدفة أن تستفحل هذه الظاهرة في مجتمعات تابعة اقتصادياً وسياسياً، وحتى ثقافياً، ولم تنجح في تعصير بناها إلى حدّ بدا فيه للعالم الغربي أن هذه المجتمعات وكر حقيقي لما أسموه بالإرهاب، مما شرّع في نظره الحرب عليها أملاً في «تدمير» البنى التحتيّة التي احتضنت الفاعلين المنخرطين في هذه الظاهرة.

لا نعتقد أنّ ممارسات من قبيل التضحية بالنفس تحت أيّ عنوان كانت لا تستحق منّا الفهم، ولا يمكن أن ندركها مفصولة عن العالم الاجتماعي الذي يعيشه صاحبها، إذ هو في نهاية المطاف، ليس إلا جزءاً لا يتجزأ من ذلك العالم، ففعله ذاك لا يمكن فهمه على أنه موجّه إلى تدمير الغير، باعتباره قد خطط لذلك سلفاً أو اختاره عن طواعية، وإنّما هو ردّة فعل ضدّ حالات الخيبة والإحباط التي فرضها عليه وضع مجتمعي لا يؤمّن له حماية الذات. هي، إن شئنا، ممارسات متصلة بوضع مجتمعي سمته التأزّم وانسداد الآفاق، فاستوى بذلك عند أصحابها الموت والحياة، بل هم يرون فيها «مقاومة للظلم والطغيان» و«جهاداً في سبيل إعلاء كلمة الحقّ، وضماناً لحسن المصير في العالم الآخر». أردنا التأكيد، من خلال هذا العرض، على أنّ هذا الفعل الموصوم بالإرهاب ما هو إلا فعل هادف في نظر أصحابه، إذ له ما يبرّره. ومن هذا المنطلق فهو يستحق منّا كباحثين أن نفهمه، وأن لا نقلل من شأنه بأن نقدمه على أنّه ضرب من الانحراف الذي يتهدد كيان المجتمعات. فالتعامل مع هؤلاء الفاعلين على أنهم «إرهابيون» و«متطرّفون» لن يزيدهم إلا إصراراً على المضيّ قدماً، وربّما التنظّم في إطار حركات تكتسب بمرور الزمن شرعية الوجود والاستمرار. بعيداً عن الدعوة إلى مقاومتهم أو تأييدهم، نحن ندعو إلى فهم هذه الظواهر على أنها حركات اجتماعية تعكس حركة مجتمعات لها خصوصياتها التاريخية وتجاربها التنموية التي لم تعرفها مجتمعات أخرى.

ثانياً: اختلاف البراديغمات اختلاف في طرح الأسئلة

يسهل على الكثير منّا أن ينظر إلى الإرهاب على أنه ظاهرة اجتماعيّة، فيبادر بالقول إنه ظاهرة تعيشها المجتمعات المعاصرة وتعانيها، ولكن يصعب عليه أن يدرك الخلفية النظرية التي يخفيها تعبير «الظاهرة الاجتماعية». لا يخفى على المختصّين في علم الاجتماع

أن هذا التعبير هو من وضع الوضعيين، وعلى رأسهم إميل دوركهايم، هذا الذي دافع في كل كتاباته عن فكرة شكّلت حجر الزاوية في تفكيره السوسيولوجي، ألا وهي أن علم الاجتماع لا يمكن أن يقلّ موضوعيّة عن العلوم الصحيحة، وأنّ الظواهر الاجتماعية، شأنها شأن الظواهر الطبيعيّة، يمكن إخضاعها لمنطق القاعدة والقانون. وقد حاول البرهنة على ذلك من خلال دراسته لظاهرة الانتحار، فنزول هذه الظاهرة أو تصاعدها في المجتمعات التي درسها مرتبط بدرجة اندماج الأفراد في المجتمع، بحيث يمكن صياغة هذا الارتباط كالآتي: كلّما ضعفت درجة الاندماج في المجتمع، ارتفعت نسب الانتحار، وكلّما قويت تلك الدرجة نزلت نسبة المنتحرين في المجتمع. هذا التصور للظاهرة الاجتماعية مكّنه من تحديدها ووصفها تماماً، كما يحدّد علماء الطبيعة الظواهر الطبيعيّة ويصفونها، فكان أن وقف على خصائصها التي من أهمها الكلية (Totality) والتكرار (Recursivity) والقهريّة (Contraint). فهي كلية لأنّه لا يمكن فهمها ما لم نضع في الاعتبار جملة العوامل التي ساهمت في تشكيلها، اقتصادية كانت أو اجتماعية أو ثقافية، وهو ما عبّر عنه مارسيل موس، أحد أتباع المدرسة الدوركهايميّة عندما تحدث عن تلك الاحتفالات الشتوية التي تقيمها بعض القبائل (Potlatch)، والتي تتعدى طقوسها مجرّد الاستعراض والتقابل بين القبائل، لتصبح فرصة للتبادل الاقتصادي وإظهار قوّة القبيلة ومكانتها السياسية، وقد تكون فرصة للتصاهر وعقد الصفقات والتحالفات، مما يعني أنّ المجتمع برمّته معنيّ بهذه الطقوس، وأنّ كلّ أصعدته تشتغل من خلالها. وهي تكرارية لأنها تفرض على عالم الاجتماع الانتباه إليها وملاحظتها لفرط تكرّرها، لتفرض بذلك نفسها كظاهرة موضوعية. ولا يخفى على المطلعين على الأبحاث السوسيولوجبة الميدانية أن أصحاب المقاربات الكمية يعتمدون مبدأ التكرار التراكمي لضبط الوسط الحسابي ومعادل الارتباط والانحراف المعياري، قصد تحويل الظاهرة إلى أرقام ونسب. هذه الخاصية الثانية ترتبط وثيق الارتباط بخاصية ثالثة لا يمكن تناولها مفصولة عنها. فالظاهرة الاجتماعية إذا تكرّرت تصبح ملزمة وقهرية، أي أنها تلزم الجميع بالخضوع لها ما دام ثمة ما يشرّع وجودها اجتماعياً، ليصبح بذلك عدم الامتثال للظاهرة انحرافاً وشذوذاً، لأنّه يبعد الفرد عن دائرة الجماعة.

هل يعني ذلك أن براديغمات الفعل الاجتماعي تنكر على الظاهرة الاجتماعية هذه الخصوصيات؟

لا بدّ من ملاحظة أن الخاصية المميزة للمقاربة الوضعية أنها مقاربة وصفية، إذ هي تقتصر على البرهنة على الوجود الموضوعي للظاهرة ولا تتجاوزه إلى الفهم والتحليل.

هذه المقاربة تحمل في طياتها تصوراً لطرق معالجة الظاهرة، لعل أهمها أن ما يسمى بالإرهاب يمكن اجتثاثه واستئصاله من الجسم الاجتماعي، تماماً كما يستأصل المرض من جسم المريض. هذه الرؤية للمسألة شرّعت للحديث عن «الحرب ضدّ الإرهاب» التي استنزفت فيها طاقات مادية وبشرية، ولم تحسم بعد، ولنا في أفغانستان مثال حيّ. هي حرب قامت على اعتبار «حركة طالبان» حركة إرهابية، فأصبح رأس أسامة بن لادن مطلوباً لذاته. ففي مطلع عام ٢٠٠٣ نصّت تقارير المخابرات الأمريكية على أن العراق متكتّم على

ترسانة لأسلحة الدمار الشامل، ورغم أنّ الوكالة الدولية للطاقة الذرية لم تتوصل إلى إثبات وجود هذه الأسلحة، فإن الولايات المتحدة وحلفاءها أصرّوا على تحويل العراق إلى ساحة قتال لا غالب فيها ولا مغلوب لتبقى الأوضاع مفتوحة على كل الاحتمالات.

مثل هذه الوقائع لا يمكن أن تزيدنا إلا اقتناعاً بأنّ المقاربة الوضعية مجسدة في منطق الليبرالية الجديدة، غير قادرة على فهم طبيعة هذه الظاهرة، لأن منطق الاجتثاث والاستئصال لم يجدِ نفعاً في هذه الحروب، بل على العكس من ذلك زادت مقولة «الحرب على الإرهاب» في تأجيج العنف في أماكن أخرى من العالم.

تتجاوز براديغمات الفعل الاجتماعي الوصف إلى الفهم والتحليل ليصبح «الإرهابي» ذاتاً اجتماعية يعسر فهم المنطق الذي يوجه فعلها ما لم ننظر إلى فعلها ذاك في سياق حركة المجتمع ككل. فهم ما سمّي بالإرهاب يلزمنا بأن ينصبّ تحليلنا على الواقع الذي أفرز هذه الذوات الجديدة وزوّدها بخطابات يرى فيها البعض تطرفاً وإرهاباً.

من هذه الزاوية حرصنا على ربط هذه الأشكال الجديدة للعنف بفشل التجارب التحديثيّة في مجتمعات واقعة في خندق التبعية.

يكون الليبراليون الجدد على حق عندما يصمون هذه المجتمعات بأنها وكر للإرهاب والتطرف، ولكن يغيب عنهم أن هذه الظاهرة نتاج طبيعي لحالة التبعية التي عليها هذه المجتمعات، وأن معالجتها تمرّ عبر إعادة القراءة لتاريخ هذه المجتمعات.

حينئذ يكون البراديغم الوضعي محكوماً بأسئلة من قبيل: ما هو الإرهاب؟ كيف يمكن القضاء عليه ومحاربته؟ وكأنه بذلك ظاهرة محدودة في المكان والزمان. مثل هذه الأسئلة مستبعدة من مجال براديغمات الفعل الاجتماعي التي لا ترى في الظاهرة إلا نمطاً من أنماط الفعل لا يحتمل الإدانة، ولا التأييد، فتكون الأسئلة من هذا القبيل: ما الذي يشرّع اجتماعياً قيام هذه الأنماط؟ أيّة علاقة بينها وبين حركة المجتمعات التي عرفتها؟ كيف يعبّر الفاعلون الاجتماعيون من خلال هذه الممارسات عن تواصلهم مع الواقع الاجتماعي؟

حينئذ نفهم سرّ الفشل الذي منيت به «الحرب على الإرهاب»، لأن المقاربة الوضعية يعوزها المنهج الذي يمكّنها من فهم المنطق الداخلي لخطاب من يعتبرونهم إرهابيين ومتطرفين، فيمارسون عليهم الإقصاء والتهميش بدلا من محاورتهم والاستماع إلى أطروحاتهم التي يأخذونها مأخذ الجدّ ويسلّمون بصحتها.

لسائل أن يسأل في هذا السياق: هل لهذا الاختلاف البراديغمي ما يبرّره؟ بمعنى آخر، ألا يمكن إيجاد قاسم مشترك بين المقاربتين باتجاه توحيد النظرة لإيجاد السبل الكفيلة بفهم الظاهرة ومعالجتها؟

جوابنا عن ذلك أن هذا الاختلاف له جذوره التاريخية والأيديولوجية. لقد ذكر بيير أنصار البراديغمات، وإن كانت لا تعبّر صراحة عن رؤية سياسية، لم تنشأ بمعزل عن مناخات سياسية واجتماعية يكون لها تأثيرها في تحديد طبيعتها ونوعية الأسئلة التي تطرحها والأجوبة التي تقدمها. الخطاب العلمي لا ينشأ من فراغ لأنّه خطاب يختزل الواقع

الاجتماعي والسياسي السائد، ويعبّر من خلال منطقه عن طبيعة الأسئلة والأجوبة السائدة في عصر ما. من هنا، يمكن اعتبار المقاربة الوضعية لظاهرة ما سمّي بالإرهاب مرآة عاكسة لأيديولوجيا «التمركز الغربي» التي تنطلق من اعتبار حضارة الغرب مركزاً، وما عداها من الحضارات الأخرى هامشاً، وهي رؤية تبرئ المجتمعات الغربية مما تعتبره إرهاباً وتطرفاً لتلحقه بمجتمعات أخرى، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، فتطرح على نفسها مهمة الحرب على الإرهاب وتطهير الكرة الأرضية منه. ما تعيشه الجاليات العربية المسلمة اليوم من مضايقات واستفزازات في بلدان غربية يصل إلى حدّ الحطّ من مقدساتها يتنزل في هذا السياق، حتى إنها وجدت نفسها مضطرة إلى بذل المزيد من الجهد، لدرء هذه التهمة عن نفسها، وإثبات براءتها من الإرهاب والتطرف (Ansart, 1990: 21).

لا غرابة، إذن، أن يتعامل الليبراليون الجدد مع الظاهرة على أنها محايثة لثقافة الشعوب العربية الإسلامية، وعلى أن الدين الإسلامي يحمل في طيات خطابه بذور الإرهاب، ليغفلوا في المقابل عن حقيقة مفادها أن هذه المجتمعات التي يصمونها بالإرهاب لها خصوصياتها التاريخية وواقعها الذي لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يكون نسخة طبق الأصل لواقع المجتمعات الغربية.

تعتبر براديغمات الفعل الاجتماعي ثورة علمية على تلك المركزية الغربية، وقلباً لمفاهيم تصبّ في إطار تكريس الهيمنة الاقتصادية والسياسيّة، وتبرّر تبعيّة المجتمعات العربية الإسلامية للعالم الغربي، وهي ثورة تجلّت من خلال الإقرار بتعددية أنماط الفعل الاجتماعي. لم يعد ثمّة من مبرّر لاعتبار مجتمعات تنتج الإرهاب والتطرف، وأخرى تحاربه وتقضي عليه، ذلك أن الأشكال الجديدة للعنف ليست طبيعة محايثة لثقافة ما، وإنّما هي إفراز لنمط محدد من العلاقات الاجتماعية. براديغمات الفعل الاجتماعي لا ترى في الرؤية الليبرالية لما سمّي بالإرهاب إلا مجرّد رؤية من مجموعة من الرؤى، ذلك أن ما يعتبره الليبراليون الجدد إرهاباً ينظر إليه في المجتمعات التي تسود فيها ظواهر العنف هذه على أنه استشهاد وتضحية على الأقلّ من قبل الجماعات الواقعة تحت طائلة هذه الممارسة. لا نعتقد أن استعداد جماعات «كتائب القسام» و«حماس» و«حزب الله» للتضحية بالنفس، وما يسبقها من طقوس، يتشوّق من خلالها الفاعل لـ «ملاقاة ربّه ودخول الجنة» عملية عبثية وفعل مجاني. هو استعداد يعزّز لدى تلك الجماعات قوة الروابط ويحفز أعضاءها إلى مزيد من التضحية في سبيلها. فإذا كان البراديغم الوضعي لا يأخذ في الاعتبار وجهة نظر الفاعل، فإن براديغمات الفعل الاجتماعي تعتبر تلك الوجهة الوحدة الأساسيّة التي ينبني عليها التحليل السوسيولوجي (Boudon, 1979: 33, 61 et 63). حينئذ يصبح الفعل الذي ينظر إليه البراديغم الوضعي على أنه انحراف وزيغ عن القيم السويّة التي تتعارف عليها الجماعة فعلاً صادراً عن ثقافة ومرجعيات تشكل هوية الفاعلين الاجتماعيين، وتحدّد لديهم رؤية ما للوجود الفردي والجماعي، وهو ما يفسر خصوصية التنظيم الداخلي لتلك الجماعات والرموز التي تتواصل بواسطتها مع العالم الخارجي.

فالاختلاف البراديغمي حول مسألة فهم الأشكال الجديدة للعنف هو، إذن، اختلاف

ينطوي على منهج ما في مساءلة الواقع، وطريقة محددة في طرح الأسئلة ومعالجة الظاهرة موضوع الدراسة. سعينا من خلال هذه المقارنة إلى إبراز أن التصوّر الوضعي لما سمّي بظاهرة الإرهاب يهمل تلك العلاقة التي تقوم بين الفاعل الاجتماعي والواقع الموضوعي، بما هي علاقة جدلية تعدم تلك الثنائية التي يقرّها الوضعيون بين الذاتي والموضوعي ليصبح الواحد منهما جزءاً من الآخر.

من هنا يفرض علينا السؤال الآتي نفسه: كيف نفهم هذه الأشكال الجديدة للعنف في ضوء التجارب التحديثيّة التي عرفتها المجتمعات التابعة، بما أن تلك الجماعات والتنظيمات التي ينظر إليها على أنها إرهابية جزء لا يتجزأ من ذلك الواقع؟ أية علاقة يمكن إيجادها بين هذه الظواهر وما أفضت إليه تجارب التحديث في مجتمعات لم تطأ أقدامها بعد أرض الحداثة؟

ثالثاً: الحداثة حداثات وأنماط الفعل الاجتماعي متعدّدة

ثمة مفارقة يشي بها منطق تحليلنا، ولا يمكن أن يقف عليها إلا القارئ الفطن، وقد تبدو له بمثابة التناقض الذي من شأنه أن يزعزع أركان تحليلنا، وهي الآتية: كيف يمكن أن يعتبر الخطاب الغربي عن الإرهاب خطاباً وضعياً في الوقت الذي شهدت فيه مجتمعات الغرب ولادة براديغمات يشكّل فيها الفعل الاجتماعي عصب التحليل السوسيولوجي؟ هل يعني ذلك أن أصحاب هذا الخطاب على غير وعي بهذا التطور العلمي الذي جعل من البراديغم الوضعي براديغماً تجاوزته الأحداث؟

سبق أن أشرنا في موضع سابق من مقالنا هذا إلى أن البراديغمات العلمية لم تنشأ من فراغ، إذ هي ثمرة لحركة الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبالتالي هي منهج وطريقة في طرح أسئلة تبحث عن أجوبة لمشاكل مستجدة، فنظرية النسبية ما كانت لتظهر على يد آينشتاين لو لم يطرح هذا الأخير أسئلة لم يسبقه إليها غيره من قبيل: ألا يمكن أن توجد في الفضاء مناطق تصبح فيها الجاذبية الأرضية منعدمة (منطقة الصفر)، أو عكسيّة، بحيث تصعد الأجسام في الفضاء بدلاً من أن تنزل إلى الأرض؟

هذا النوع من الأسئلة، وتحديداً هذا السؤال الأخير، غيّر حياة العالم بأسره لأنّه أفضى إلى اكتشاف القنبلة الذريّة والطائرة والصاروخ وغيرها من الاكتشافات. هو سؤال غيّر مفهوم المكان والزمان عندما أحال على نسبيتهما.

فالعالم في مخبره، والباحث في مكتبه، لا يهتمّان كثيراً بما إذا كانت تلك الاكتشافات ستخدم هذا الجنس أو ذاك، أو ستلحق ضرراً أو نفعاً بهذا المجتمع أو ذاك، إلا أن منطق السياسة هو غير هذا المنطق، لأن مصلحة المجتمع والدولة فوق كل اعتبار، ولا بد من توظيف كل معرفة علمية تخدم تلك المصلحة، والتغاضي عن كل معرفة لا تخدمها. منطق السياسة منطق براغماتي، لأن أصحابه لا يهتمون بغير المنفعة. لذلك يرى الليبراليون الجدد في «الإرهاب» ظاهرة يمكن استئصالها والقضاء عليها.

بالإمكان أن نخلص إلى القول إن منطق السياسة لا يساير منطق العلم، وأكبر دليل نسوقه في هذا الباب أن الولايات المتحدة هي موطن «مدرسة شيكاغو» التي ظهر في إطارها براديغم التفاعل الرمزي (The Symbolic Interactionism) الذي يرى روّاده، وعلى رأسهم جورج هربرت ميد (Georges Herbert Mead) أن الحياة الاجتماعية لعبة يتبادل فيها الفاعلون الاجتماعيون الأدوار، عبر تواصل تحكمه رموز موحدة ومعان مشتركة، وهو ما يعني أن الفعل الاجتماعي فعل ذو دلالة ومعنى، وبالتالي يستحق الفهم والوقوف عنده. إلا أن ساسة الولايات المتحدة، حيث ظهرت هذه المدرسة، يرفضون أن يروا في «الإرهاب « فعلاً اجتماعياً عندما يعلنون عليه الحرب أينما تراءى لهم أنه موجود، وهم بذلك واقعون تحت تأثير القراءة الوضعية للظواهر الاجتماعية، ولكن علينا ألا نذهب بعيداً في تحليل جوانب هذه المفارقة، لأن براديغم التفاعل الرمزي، وإن تجاوز ــ إلى حد ما ــ البراديغم الوضعي من خلال اعتباره للذات الاجتماعية جزءاً من الظاهرة، فإنه حافظ على المنطق الوظيفي (Functionalism)، إذ إنه ظهر في مناخ حضري اتسم بانحلال القيم التقليدية، وتفشي ظواهر العنف والإدمان على المخدرات والإجرام في مدن صناعية تشهد تحولات سريعة. تتجلى هذه المفارقة أكثر وضوحاً في براديغمات الفعل التي تشدّد على معاني الصراع والحراك الاجتماعي، ولا نعتقد أن المجتمع العلمي والجامعات ومراكز البحث العلمي تجهل هذه البراديغمات، أو هي على غير علم بها. تبقى، إذن، فرضية المنفعة والمصلحة التي تحتّم رؤية وضعية للإرهاب قائمة، حتى إن انتقال السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية من الجمهوريين إلى الديمقراطيين لم يغيّر من جوهر هذه المسألة شيئاً، إذ ما زال الرئيس الأمريكي الجديد باراك أوباما مصرّاً على أن يسلك نهج سلفه في محاربة ما يعتبره إرهاباً، عبر تعزيز قواته في أفغانستان التي يرى فيها معقلاً للإرهاب. فما هي طبيعة، إذن، الرؤية المقابلة التي ترى في «الإرهاب» فعلاً اجتماعياً يستحق منا الفهم عبر ربطه بالسياقات الاجتماعية التي أفرزته؟

بما أن الإرهاب صفة لصيقة بالمجتمعات العربية الإسلامية، بحسب الغربيين، فإنه من المشروع لنا أن نتساءل عن تلك العلاقة التي نفترض وجودها بين ظاهرة الإرهاب والتجارب التحديثية التي شهدتها هذه المجتمعات. فإذا ما نظرنا إلى الإرهاب على أنه فعل اجتماعي، فذلك يعني أن الفاعل (الإرهابي) جزء لا يتجزأ من المنظومة المجتمعية التي يتحرك في صلبها، وأن فعله ذاك ليس فعلاً اعتباطياً، لأنه يكشف عن علاقة ما بين الذات الفاعلة والواقع الذي تعيشه. يعني ذلك أن فهم هذا السلوك الذي ينظر إليه على أنه إرهاب يحتم علينا، كباحثين، أن نأخذ في الاعتبار الأطر الاجتماعية التي أفرزته، ومن هنا كانت العلاقة بين ما سمّي بالإرهاب ومسارات التحديث التي شهدتها أغلب المجتمعات العربية. فالحركات الاجتماعية التي عرفتها هذه المجتمعات في الربع الأخير من القرن العشرين، وتحديداً في كبرى المدن والعواصم، حيث تتجمع جماعات المفقّرين والمهمّشين، وتنتصب في أحياء قصديرية تنعدم فيها أبسط مقوّمات الحياة، ليست في نهاية المطاف إلا تعبيراً عن حالة الاغتراب لجمهور من الناس تحطمت الأطر التقليدية التي كانت تحتضنهم، دون أن ينجحوا في جعل القيم الوافدة عليهم قيمهم الخاصة. لقد وجد هذا الجمهور ملاذاً في

الارتداد إلى الماضي، والدعوة إلى العودة إلى الأصول، ومن ثمة كانت الحركات الأصولية، وهي حركات لم يتحول فيها الفاعلون إلى فاعل سياسي إيجابي له القدرة على تغيير الواقع وصياغة برنامج سياسي وأيديولوجيا تجمع عليهما قوى مجتمعية قادرة على الدفع باتجاه التغيير. غلب على فعل هذه الحركات الطابع الاحتجاجي، بحيث تكون عاجزة عن تحديد خصمها الحقيقي وآليات الفعل التي من شأنها أن تكسبها القدرة على كسب الرهان، بل إنها لم تحدد لنفسها رهاناً أصلاً ما دامت مطالبها لم ترق إلى مرتبة المطالب السياسية.

بمعنى آخر، لم تقدر هذه الحركات إلى حدّ اليوم على التحول إلى أحزاب سياسية وجمعيات ومنظمات تمتلك قدرة على التعبئة والتحريك، وتنتصب شريكاً فاعلاً في العملية السياسيّة، وبلدان المغرب العربي كفيلة بأن توفر لنا أمثلة قاطعة في هذا الباب. هي، إن شئنا حركات تظهر العداء لقيم الحداثة، ولكنّها مسكونة بهذه القيم نفسها، وفعلها موجّه بها: فهي تناضل من أجل الديمقراطية، والمشاركة السياسية، والحق في الانتخاب، والاستهلاك، والشغل، والتغطية الاجتماعية، وبالتالي حق الحياة في مجتمع توجّهه قيم الحداثة، حتّى وإن كانت غير نابعة منه. لقد عبّر أمارتيا صن عن هذا الموقف المتّسم بالازدواجية، والمعبّر في الآن نفسه عن التعلّق والنفور من «الآخر»، حين قال: «وأحد أسباب هذا التعلق المرضي بالغرب، أو الغرب المزعوم، يكمن في تاريخ الاستعمار. فالامبريالية الغربيّة على مدى القرون القليلة الماضية لم تهدم فقط الاستقلال السياسي للبلدان التي كانت تحكمها أو تسيطر عليها القوى الكولونيالية، ولكنها خلقت أيضاً مناخاً مواقفياً يملأه هاجس الغرب، على رغم أن شكل هذا الهاجس يمكن أن يخلّف كثيراً من التقليد الأعمى من ناحية، إلى العداوة المقيمة من الناحية الأخرى. إنّ جدلية العقلية التي عانت الكولونيالية تضمّ كلّا من الإعجاب والنفور» (صن، ٢٠٠٨: ٩٢).

لا نشاطر الرأي من يذهب إلى أنّ هذه القيم فرضها علينا الغرب وألزمنا بقبولها، لأنّ تمثّلنا لها كفاعلين اجتماعيين هو الذي أفرز ردّة الفعل تلك تجاهها.

صحيح أنّ الحداثة ظهرت في الغرب، ولكنها لم تكن يوماً ما ملكا لذلك الغرب وحده، لأنّ حوار الحضارات والأديان، وحركات الترجمة والنقل، هي التي صنعت الثورات في ذلك الغرب الذي ينسب الحداثة إليه، ومن حقه أن يفعل ذلك بحكم أنّ له خصوصيته التاريخية.

وإذا ثبت أنّ هذه الحداثة ملك للجميع، فإن المداخل إليها عديدة، إذن، ولا ينبغي أن نتهم مجتمعاتنا بأنها عاجزة عن إنتاجها. المشكل كامن حينئذ في أننا لا ندرك الحداثة، إلا كما عاشها الغرب، ولا نتصوّر النهضة إلا نسخة طبق الأصل لنهضة الغرب.

يرجع حرص الغرب اليوم على إلحاق وصمة الإرهاب بالمجتمعات العربية الإسلامية إلى كونه لا يرانا، بدوره، إلا من خلال حداثته هو. هنا نقطة التقاطع بين التصوّر الوضعي للإرهاب عندما لا يرى فيه إلا داء يمكن استئصاله واجتثاثه، والتصور الفعلاني الذي يرى فيه فعلاً اجتماعياً يعبّر عن تاريخية مجتمعات ما وحركيتها.

لفهم هذه الأنماط السلوكية الجديدة في هذا النمط من المجتمعات، يجب علينا أن نضع

في الاعتبار الطبيعة الخاصة لنمط التحضّر الذي شهدته هذه المجتمعات، التي فرضت فيها دولة الاستقلال كفاعل مركزي في عملية التحديث. لم تستطع هذه الأخيرة القطع مع الروابط التقليدية للمرحلة الكولونيالية، حيث ظلّت اقتصاديات تلك المجتمعات قائمة على استهلاك المصنوعات الأجنبية، مما جعل قدرتها التنافسيّة ضعيفة، وهذا ما انعكس سلباً على المستوى المعيشي لفئات اجتماعية عريضة. معنى ذلك أن نمط التحضّر الذي لم تواكبه عملية تصنيع لم يفرز إلا الفقر والتهميش، ولم يكسب الدولة آليات الإدماج والضبط لتلك القوى الآخذة في الانفلات من قبضتها. ليس من قبيل الصدفة أن تتزامن بعض الحركات الاجتماعية الحضرية في كل من تونس والمغرب والجزائر والسودان ومصر، وأن تنتفض عواصم هذه البلدان في فترة الثمانينيات احتجاجاً على غلاء المعيشة وتدهور المقدرة الشرائية لشرائح واسعة من المجتمع الحضري. حتى «الثورة الإيرانية» في نهاية السبعينيات لا يمكن فهمها خارج هذا السياق لأنّ القوى التي أنجزتها لم تنخرط في ذلك الفعل بوازع ديني، كما يعتقد البعض، وإنّما لأنّ السياسة التنموية في عهد الشاه لم تزد الجماهير الكادحة إلا فقراً على فقر، وهو ما يفسّر أن أغلبية المنخرطين فيها كانوا من سكان الأحياء البائسة والمترامية الأطراف حول العاصمة طهران (Brown, 1986). ولا نذهب إلى حد القول إن العامل الاقتصادي وحده محدد في هذه الحركات، لأن الأزمة هي كذلك أزمة قيم ومرجعيات.

إنّ تنامي الحركات الأصولية التي ينكص فيها الفاعلون الاجتماعيون إلى ماض سحيق لإحياء قيم العدل والمساواة والحرية، لا يمكن إلا أن يقيم الدليل على أنّ دولة الاستقلال قد فشلت في تحقيق هذه القيم، وضمان مشاركة فعلية لهذه القوى في الحياة السياسية. سيطرة الحزب الواحد على الحياة السياسية في هذه المجتمعات، واحتكاره للسلطة لعقود طويلة من الزمن، وإدخال التعديلات التي تضمن استمراره على دساتير الحكم، لا يمكن إلا أن تستفزّ تلك الفئات الطامحة إلى مشاركة سياسية فعلية. وفي خضمّ هذه التحولات تُطرح بإلحاح مسألة الهوية، ويشكّل حضور «الآخر» إزعاجاً حقيقياً لذوات اجتماعيّة ترى نفسها مستهدفة حتّى في وجودها.

لم يأخذ التدخل الأمريكي والأجنبي عموماً في كل من العراق وأفغانستان ولبنان، والتهديد المتواصل بتسديد ضربة عسكرية لإيران، إلا على أنّه تدخل في الشؤون الداخلية لشعوب ترى نفسها جديرة بأن تعيش مستقلّة.

إن هزيمة الديمقراطية في مجتمعات سعت فيها دولة الاستقلال إلى دمقرطة العلاقات الاجتماعية عبر نشر التعليم والإحاطة بالطبقات المتوسطة، من خلال إقرار حقّها في الصحة والتشغيل والتعليم والمشاركة في الحياة السياسية، هي التي كانت وراء تلك الحركات الارتدادية ذات النزعة الأصولية، فكان أن شهدت معظم تلك المجتمعات مدّاً متنامياً لفكر لا يرى الحلّ في غير القطع مع قيم «الآخر»، وهي تعتبر النخب التحديثية امتداداً لها.

من هذه الزاوية، واقتداء بأطروحات البراديغم الفعلاني، تحتل مسألة التواصل (Communication) موقع الصدارة في دراستنا لمسألة الإرهاب.

كل البراديغمات التي تقدم المجتمع على أنه حصيلة العملية التفاوضية بين الفاعلين الاجتماعيين تضع العملية التواصلية في قلب قراءتها لكل الظواهر الاجتماعية. ولا تكون الحياة الاجتماعية ممكنة إلا بالتواصل بين الفاعلين الاجتماعيين، بغضّ النظر عمّا إذا كان ذلك التواصل ينطوي على معاني الانسجام أو الصراع. فحتى هذا الأخير هو شكل من أشكال التواصل بين الفاعلين الاجتماعيين، ولذلك اعتبرآلان توران أن التعارض بين كارل ماركس وماكس فيبر تعارض وهمي يسكن أذهان الذين تحكم تفكيرهم ثنائيات علم الاجتماع الكلاسيكي، التي تجاوزتها القراءات البنائية للظواهر الاجتماعية، أي تلك القراءات التي تأخذ في الاعتبار التداخل بين الذاتي والموضوعي في الفعل الاجتماعي.

وإذا كان المجتمع مشروعاً جماعياً تؤمّنه عملية التواصل والتفاوض بين الفاعلين الاجتماعيين، أمكن لنا أن نفهم سرّ فشل المشروع التحديثي في المجتمعات التابعة.

فدولة الاستقلال، بحكم رابط التبعية الذي يشدّها إلى الغرب، قدمت لهذه المجتمعات مشروعاً مجتمعياً جاهزاً ومسقطاً يجرّدها من تاريخيتها، ويحكم عليها بألا تكون إلا صورة للتجربة الغربية في التنمية.

وفق هذا التصور، تتعامل اليوم قوى الهيمنة في العالم مع ما يسمّى بالإرهاب، عندما تصرّ على مواصلة الحرب عليه، وتقدم وصفات جاهزة لوضع حدّ له، لتصنف بذلك الدول وتدرجها ضمن محور الشرّ أو محور الخير أو المحور المعتدل.

العلاقات الاجتماعية من منظور براديغمات الفعل لا تفرض فرضاً على الفاعلين الاجتماعيين، لأن المجتمع ليس قوة متعالية عليهم، ولأن المؤسسة الاجتماعية لا تسبق في وجودها أولئك الفاعلين. المجتمع صيرورة في تشكّل مستمر وحركة لا تتوقف على أساس أن التفاعلات لا يمكن إخضاعها لمنطق الرقابة والقياس، ولا سبيل إلى ضبطها وتحديد مسار تشكّلها مسبقاً. هذه الحركة، إن شئنا، انسيابية يفقد في خضمّها الفاعل خصوصياته كفرد، ليصبح جزءاً لا يتجزأ من جماعة تحدد له سلوكاته، وتتحدد في الآن نفسه وفقها. المقاربة الفعلانيّة حينئذ هي مقاربة بنائية، لأنّها محكومة بتلك المراوحة بين الفردي والجماعي، ومن ثمة فهذا الشكل الجديد من العنف الذي يعتبره البعض إرهاباً، ليس إلا حصيلة لعملية التفاعل الاجتماعي. يتجلى فعل الدولة التحديثي للفاعلين في مجتمعات يتعايش فيها نسقان للفعل (حديث/تقليدي) لا يتواصلان على أنه ضرب من التعسّف وطمس لكل ما هو أصيل، وهذا الشعور وحده كفيل بأن يدفع الذوات الاجتماعية إلى رحلة البحث عن هويتها، ومحاولة إعادة بنائها وفقاً لمرجعيات تقليدية. كما أن كليانية دولة الاستقلال التي لم تفرز إلا اغتراب الذات هي التي كانت وراء ظهور بعض الحركات الاجتماعية المعاصرة في المجتمعات التابعة. وتنكر بعض التحاليل السوسيولوجية التي تقدم العولمة كعامل حاسم ومحدد في نشأة هذه الحركات ــ دون وعي منها ــ كل خصوصية لهذه الحركات، وتقدمها كلها على أنها متماثلة أينما كانت، وفي ذلك إنكار لطبيعة الحركة الاجتماعية في حدّ ذاتها. فالحركة حركة لأنّها نابعة من نسق فعل تاريخي مخصوص، أي من حقل فعل له تاريخيته الخاصة. إنّ عملية الصراع الاجتماعي تنعقد حول رهان محدد، وتجمع أطرافاً لا يمكن اعتبارها

متماثلة في كل الأنساق. ولا تكون تعبيرات من قبيل «المجتمعات العربية» أو «مجتمعات العالم الثالث» أو «المجتمعات التابعة» ذات قيمة علمية إلا إذا كان أصحابها على وعي بخصوصية كل مجتمع، أي تاريخيته الخاصة، وهذا يعني أنّ على علماء الاجتماع فعل الكثير في الوقت الراهن حتى نتمكّن من فهم كل حركة في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية.

صحيح أنّ الواقع الجديد الذي فرضته عولمة الاقتصاد قد كانت له تداعيات متشابهة على مجتمعاتنا، ولكن ذلك لا يعني أنّ ردود الأفعال ستكون بالضرورة متماثلة. في هذا السياق، يورد علي أسعد وطفة ما يلي: «وإذا كانت العولمة، بوصفها ظاهرة حداثية ومرحلة عليا من مراحل التطور، تحمل في ذاتها مخاطر، وفي جوهرها تحديات، فإن التحدي الأكبر الذي تفرضه العولمة لا ينبع من جوهرها، ولا يفيض من طبيعتها الحضارية، بل يتحرك وينطلق من طبيعة الأوضاع الداخلية للأمم والدول. فالعولمة تتحول إلى ظاهرة خطرة عندما تكون تحديات الداخل كبيرة، وحين تكون مظاهر التخلّف عميقة وواضحة. وفي دائرة هذه المعادلة تتحدد درجة التحديات التي تفرضها العولمة، وفقاً للمكانة التي يشغلها المجتمع في السلّم الحضاري، وقد تحمل هذه العولمة فرصاً حضارية متاحة، كلما تدرّجت الأمم صعوداً في هذا السلّم الحضاري. ووفقاً لهذه المعادلة، معادلة التخلف والتقدم، فإنّ العولمة تشكّل خطراً داهماً لا يبقي ولا يذرّ في بلداننا ومجتمعاتنا العربية، لأنّ بيوتنا مصنوعة من القشّ والقصب، في الوقت الذي شيّد الآخر منزله في الجبال الشامخة، وحفرها في الصخور الصماء، وهكذا عندما تهبّ رياح العولمة تتطاير أكواخنا وتندثر في الوقت الذي تتحدّى فيه البيوت الصمّاء أمواج القدر» (وطفة، ٢٠٠٧: ٣٣٥). ما يهمّنا في هذا القول، ليس شرّ العولمة من خيرها، ولا مدى صمود المجتمعات التابعة أمام تداعياتها، وإنما تفاوت تلك التأثيرات، لا من المجتمعات المتخلفة إلى المجتمعات المتقدمة فحسب، وإنما كذلك داخل المجتمعات التابعة نفسها. فطبيعة التركيبة الاجتماعية لكل مجتمع هي التي تحدد درجة التأثر بتلك التداعيات، وطبيعة ردود الأفعال تجاهها، وذلك ما تجلى واضحاً على إثر العدوان الإسرائيلي على قطاع غزّة. فالأنظمة السياسية في هذه المجتمعات لم تتعامل مع هذا العدوان كعدوان موجّه ضدّ شعب أعزل من كل سلاح، وإنما على أساس موقفها من «حركة حماس»، وهو موقف تتحكّم فيه الضغوطات الداخلية، ومدى حضور الحركات الأصولية أو غيابها. هذا الوضع ألقى بظلاله على القمة العربية المنعقدة في الدوحة للنظر في إمكانية تسوية سلمية، حيث كان الحضور على أساس الموقف من «حركة حماس». في القمة الاقتصادية في الكويت، التي لم يثر فيها العدوان على غزة إلا على هامش أشغال القمة، تغيّرت تركيبة الدول الحاضرة لأن الرهان بدوره قد تغيّر.

فالعولمة لا تمارس التأثيرات نفسها على كل المجتمعات، وبالتالي فإنّ كلّ مجتمع يتعامل معها انطلاقاً من أوضاعه المعيشة، ومن طبيعة العلاقة التي تنهض بين السلطة السياسية فيه، وتلك الحركات التي توصم بالإرهاب والتطرّف. في بلدان متجاورة، كالمغرب وتونس وموريتانيا والجزائر، تعجز تلك الحركات عن تطوير استراتيجية موحدة، لأنّ كل حركة منخرطة في نسق من العلاقات له خصوصياته، وقد تجد نفسها خارج إطار اللعبة السياسية

في حال تنسيقها مع حركات أخرى خارج الحدود. وقد يصبح ذلك التنسيق مطلباً ملحّاً في فترة ما، ولكنه في الوقت الراهن ــ على الأقلّ ــ لم يتبلور بعد كمطلب لتلك الحركات. القراءة الغربية، إذن، لما تعتبره إرهاباً، قراءة خاطئة، لأنها لا تأخذ في الاعتبار تعدّد الهويات في إطار الشخصيّة الواحدة، وذلك أمر طبيعي بما أنّها سجينة التفكير الوضعي: «إنّ الرفض وعدم الرغبة في التمييز بين تعدّد انتماءات المسلم وارتباطاته (التي يمكن أن تتنوّع كثيراً من شخص إلى آخر) وهويته أو هويتها الإسلامية، على وجه الخصوص، هو ما أغرى قادة الغرب بخوض معارك سياسية ضدّ الإرهاب من خلال سبيل شديد الغرابة لتعريف ــ أو إعادة تعريف ــ الإسلام. إن ما يحتاج إلى التعريف، ليس فقط أن هذا التناول الإفرادي لم ينجز شيئاً حتى الآن، بل أيضا أنّه لا يمكن توقّع أن يصل إلى منجزات بما نعرفه من الفروق بين المسائل الدينية من ناحية، والأمور الأخرى التي على المسلمين أن يتّخذوا فيها قراراتهم الخاصة من ناحية أخرى» (صن، ٢٠٠٨: ٨٩).

الطريف في الأمر أننا نتحدث عن تداعيات العولمة وتأثيراتها في مجتمعاتنا، ولا نتحدّث عن تلك التأثيرات التي تحدثها في مجتمعات الغرب، والتّي من أهمّها هذه النظرة المتكلّسة إلى الهوية. هذا الإمعان في طمس خصوصية «الآخر»، وإنكار حقّه في الوجود، هو الذي كان وراء استيقاظ هويات ظلّت مطموسة لعقود من الزمن، لتفرض اليوم نفسها في أغلب المجتمعات العربية ــ الإسلامية كفاعل حقيقي ينبغي التعامل معه، لأنه لم يعد بالإمكان إنكار وجوده. هناك جملة من الكيانات آخذة اليوم في التفتت والتلاشي، بداية بالسيادة الوطنية التي لم يعد لها من معنى في ظل فقدان الدولة لكلّ سيطرة على مجالها وحدودها، وانتهاء بكيانات أوسع وأشمل من كيان الدولة، كالخليج العربي، والشرق الأوسط، والمغرب العربي، والاتحاد الأفريقي، التي أغرقت في مشاكل يحرص الغرب على إدامتها واستمرارها لأنه مستفيد منها.

ما يراه الغرب إرهاباً ينبغي استئصاله والقضاء عليه بتجنيد أنظمة سياسية من مصلحتها أن تسايره في هذا النهج، وأن تدعمه، ليس هو في نهاية المطاف، ومن منظور البراديغمات السوسيولوجية المعاصرة التي قامت على منطق تفهّم الفعل الاجتماعي وتنزيله في سياقاته السوسيو ــ تاريخية، إلا ممارسة اجتماعية أفرزتها أزمة التحديث التي لم تزدها تداعيات العولمة إلا تعميقاً. ما زال هذا الغرب المتمركز على ذاته متشبثاً بقيم الحداثة التي لا يرى من خلالها مجتمعاتنا إلا امتداداً له، فينكر عليها كل خصوصية، ويعتبرها مخفقة في مسيرتها التنموية، لأنّها لم تكرّر تجاربه.

لقد ظلّت قراءاته لهذه الأشكال الجديدة من العنف سجينة الفكر الوضعي الذي وضع أسس الحداثة عندما أعلن الوضعية ديناً جديداً للانسانية، واعتبر الدولة والمجتمع قوى متعالية على الأفراد، وهي اعتبارات أسست على أساسها سلسلة أخرى من القيم، كالديمقراطية والمواطنة والحرية والعدالة، وكلها تنعقد حول فكرة محورية مفادها أن الإنسان سيّد هذا العالم.

جاءت سوسيولوجيا ما بعد الحداثة لتؤكد أن تلك القيم التي استمدت شرعيتها من

انتصارات العقل البشري على الطبيعة تبقى قيماً نسبية، لأنها نتاج فترة تاريخية سيطر فيها الفكر التطوري الذي هو أساس البراديغم الوضعي. ذلك يعني أن القوى المهمّشة ستطفو على السطح، وأن توصيفات من قبيل «الإرهاب» و«التطرف» لا هدف من ورائها إلا إقصاء كل ما لا يتناغم مع قيم الحداثة تلك، وبذلك تكون هذه السوسيولوجيا قد فتحت الباب لقراءات ترى الواقع في تعدديته، وتقرّ بنهاية الثنائيات التي قامت عليها الوضعية، لتصبح كل قيمة موضوعاً للفهم والإدراك. ما بعد الحداثة كشفت عن الجانب الأيديولوجي في قيم الحداثة لتلفت الانتباه إلى أنّ قيم الأقليات والمهمّشين لا تخلو من معان ودلالات. في هذا السياق، تساءل عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران عمّ إذا كانت الديمقراطية حكم الأغلبية أم ضمانات الأقلية؟، وهو لا يبحث في ذلك عن جواب، لأنّه يعرف جيّداً أن التعريف الحداثي للديمقراطية على أنها حكم الأغلبيّة قد استنفد فاعليته العلمية، إذ نحن في زمن ترتفع فيه أصوات الأقليات والمهمّشين باحثة لنفسها عن ضمانات في عالم لم يعد فيه من إجماع على قيم عاش الإنسان طويلاً على وهم أنها قيم الجميع.

فنحن، إذن، بإزاء نمط جديد من الحركات الاجتماعية يمكن أن نطلق عليه اسم الحركات الثقافية، لأن الحافز إلى الفعل لديها هو الرغبة في تأكيد الذات من خلال مقارعة العنف المسلّط عليها بعنف مضاد. فالفواعل الاجتماعيون الجدد لا يوجّه ممارساتهم انتماء إلى طبقة أو فئة اجتماعية محددة تدخل في صراع مع طبقة أو فئة أخرى لتحقيق مكاسب اجتماعية، وللتحكم في تاريخية المجتمع، لأن مفهوم المجتمع نفسه، كما حددته النظريات الكلاسيكية في علم الاجتماع، ابتداء بأوغست كونت (Auguste Comte)، وانتهاء بكارل ماركس، بات موضع تساؤل وموضوع مراجعة وإعادة نظر، باعتبار أن تلك التعريفات نبعت كلها ــ كما أسلفنا الذكر ــ من إجماع حول قيم الحداثة. هذه الذوات الجديدة تعيش عالماً جديداً فقدت فيه الثقة في كل ما هو مؤسس وممأسس، لأنه لم يعد يكفل لها حلّا لمشاكلها، وهي المسكونة بمخاوف لا سلطة لها عليها، ولا يمكن لذوات، كالدولة والمجتمع والمؤسسة، أن تتحكّم فيها أو أن تحدّ من خطورتها على وجودها.

لعل ذلك ما جعل ظاهرة ما سمّي بالإرهاب والتطرّف عصيّة على الفهم من قبل الوضعيين، لأن الفاعلين في صلب هذا النوع من الحركات لا يشتركون في انتماء اجتماعي محدد، ولأن مطالبهم لا يمكن اختزالها في مجرد مطالب مادية لها صلة بحالة الفقر أو الخصاصة.

في لحظة ما من لحظات الفعل تتوحد مصلحة المرأة مع مصلحة الشاب أو الكهل أو المعاق أو المثلي أو المتقاعد، لتتشكل حركة قد تعرف درجة من التنظيم لم ترق إليها حتّى أكثر الحركات العمالية تنظيماً في المجتمعات الصناعية.

إنها باختصار نمط جديد من الفعل يستدعي منا فهماً خاصاً له، بعيداً عن الأحكام القيمية والمعيارية لتضعه في إطار الخيبات التي منيت بها تلك الذوات، في مجتمعات لم تنجح في كسب رهان التحديث، ولم تكتسب قدرة على مجابهة تيار العولمة الجارف، فكان من الطبيعي أن تكون ردّة فعل تلك الذوات في مستوى العنف المسلّط عليها.

خاتمة

انبنى تحليلنا على مجموعة من المفاهيم كـ «الحداثة»، و«التحديث»، و«التحضّر»، و«التبعية»، وهي مفاهيم يصعب ـ في اعتبارنا ـ الفصل بينها إذا اعتبرت ظاهرة ما يسمّى بالإرهاب أو التطرف في مجتمعاتنا العربية المعاصرة نتاجاً لدينامية تشكيلات اجتماعية، عرفت نمط تحضّر خصوصياً. ففي الوقت الذي كانت فيه الحداثة إفرازاً طبيعياً لحركة مجتمعات تواكب فيها التحضّر مع التصنيع، وأخذت طبقة اجتماعية محدّدة (البرجوازية) على عاتقها بناء منظومة قيميّة متماسكة، استطاعت بفضلها أن توجّه الصراعات المجتمعيّة في مجتمع تتمحور فيه الصراعات حول اقتطاع فائض القيمة، لم تكن مشاريع التحديث في مجتمعاتنا إلا مشاريع النخب الحاكمة التي آمنت بأن التحديث يمرّ عبر إعادة نسخ التجارب الغربية في التنمية، فكان من الطبيعي أن ظهرت أشكال جديدة من العنف كردّة فعل ضد التغريب (Aliénation) والتهميش الاقتصادي والاجتماعي، الذي لم يزده الانخراط القسري لهذه المجتمعات في مسار العولمة إلا تعميقاً وتجذّراً.

هذا العنف الذي ولدته كليانية الدولة (Totalitarism) لم يكن قط طاقة تدميرية محايثة لثقافة مجتمعات تغلب فيها نزعة الشرّ والعدوان، كما يذهب إلى ذلك الخطاب الغربي، لأنه فعل مجتمعي يستحق منّا الموضعة (Objectivation) والفهم، باعتباره يحيل على نمط محدّد من العلاقات الاجتماعيّة. في هذا السياق، ميّزنا بين قراءتين للظاهرة (الإرهاب والتطرّف) تصدر كل منهما عن تصوّر براديغمي له خلفيته الإيبيستيميّة التي يحدّد على أساسها الاجتماعي (The Social): قراءة غربيّة تقدّم «الإرهاب» على أنّه حالة أنوميّة، أي مرضيّة يختلّ بمقتضاها الجسم الاجتماعي ويعتلّ، فتضحى تلك المجتمعات عاجزة عن آداء وظيفتها الطبيعية في صلب منظومة عالميّة، وهو ما شرّع ـ في نظر أصحاب هذه الرؤية ـ «الحرب على الإرهاب» لتأمين بقاء ذلك الجسم واستئصال هذا الداء منه. هذه القراءة توجهها رؤية براديغميّة تقوم على اعتبار الظاهرة الاجتماعيّة امتداداً للظاهرة الطبيعيّة، وتعتبر المجتمع كائناً بيولوجيّاً يولد ويتطوّر، وهو التصوّر نفسه الذي قام عليه المجتمع الرأسمالي، إذ غلبت في بداية نشأة الرأسمالية، على امتداد القرن التاسع عشر، مقولات «التطوّر» و«التقدّم» و«الرقي» و«التضامن»، وهلمّ جرّاً من المقولات التي تعطي الانطباع بأن المجتمع لا يمكن تصوره إلا على أنّه كلّ متماسك ومتكامل ومتحرّك في الوقت نفسه. لم تشذّ الليبرالية الجديدة عن هذا التصوّر عبر دعوتها إلى إطلاق العنان للسوق من كل الكوابح والعراقيل، حتّى ولو كانت الدولة نفسها.

هناك قراءة ثانية تتسم بطابعها النّقدي عندما تقطع مع التصوّر الوضعي للظواهر الاجتماعية، وتشدّد على خصوصية هذه الأخيرة وفرادتها، التي تحتّم علينا أن لا نخضعها لمنطق القياس والتكميم، لأن الفعل الإنساني لا يخلو من غائية (Finality)، وبالتالي من معانٍ ودلالات لا يمكن الوقوف عليها إلا إذا توسلنا بمنطق الفهم لا التفسير.

حينئذ يضحى هذا الشكل الجديد من أشكال العنف ممارسة هادفة لها ما يبرّرها على الأقل في نظر القائمين بها.

يتراءى الإرهاب، من هذا المنظور، تعبيراً عن وضع سمته الغبن والقهر والتهميش، وبالتالي ممارسة تفرض علينا أن نأخذ في الاعتبار لفهمها الضغوطات المسلّطة على الفاعلين الاجتماعيين، وما تمليه عليهم عملية التفاعل الاجتماعي من استراتيجيات. بمعنى آخر، نكون قد جرّدنا قراءتنا لهذه الظاهرة من كل قيمة علميّة عندما ندركها معزولة عن سياقات التجارب التحديثية، وعندما لا ندرك القراءات الغربية لها على أنها تصبّ في إطار التعتيم على علاقات التبعيّة والحرص على إدامتها.

فالخطاب الغربي حول ما يسمّى بالإرهاب والتطرّف ليس في نهاية المطاف إلا نفياً لحق «الآخر» (The Other) في الوجود، وتمركزاً على الذات، وبالتالي تأبيداً لتجارب تنموية يدّعي لها مهندسوها الكونيّة. هذا هو نفسه ما ادّعاه أوغست كونت للوضعية (Positivism)، عندما قدّمها على أنّها الدين الجديد الذي سيوحّد البشرية، باعتبارها المرحلة التي لن تعقبها مرحلة أخرى في حركة المجتمعات الانسانية، وهو نفسه ما تدّعيه اليوم الليبرالية الجديدة من نجاعة للحرّية المطلقة للسوق في معالجة الأزمات الحالية.

تنبع قيمة المقاربات البنائية (The Constructivist Approach) من إقرارها بأنّ الواقع لا معنى له في ذاته، وليس معطى موضوعيّاً جاهزاً وسابقاً في وجوده الموضوعي على الذوات التي تدركه، وإنّما هو بناء (Construction) تنشئه تلك الذوات، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ منه. فتقديم وصفات علاجية جاهزة لا يكون ذا جدوى وفاعلية، إلا متى تعلق الأمر بظواهر يمكن إخضاعها لمنطق القياس والتكميم. أمّا الأفعال الإنسانية من قبيل العنف والغضب والفرح والانفعال، فهي ذات طبيعة مغايرة تقتضي من الباحث ألا يطرح من حسابه وجهة نظر الفاعلين، وهذا ما لا يؤمن به دعاة «الحرب على الإرهاب» وحلفاؤهم.

إذا لم تفهم هذه الأشكال الجديدة من العنف على أنّها مكوّن من مكوّنات الحياة الاجتماعية، فإنّ منطق الحرب عليها لن يزيدها إلا تأجيجاً، ولن يساهم إلا في اتساع دائرتها، وهو نفسه ما تشهده تقريباً كل البلدان التي تعومل معها على أنّها «أوكار» و«معاقل للإرهاب» (السودان، وأفغانستان، والجزائر، والعراق، واليمن... الخ).

حرّي بنا كباحثين أن ندرك المسألة من زاوية أنها تجلّ من تجليّات أزمة حضارية، يبحث في خضمّها الفاعلون الاجتماعيون عن إعادة تعريف وتركيب لهويات سحقها عنف التجارب التحديثية، وهي قراءة قد يسيء البعض فهمها، فيرى فيها دعوة إلى الإرهاب، أو دفاعاً عمن يعتبرهم إرهابيين، ولكن علينا أن ندرك أن لكل معرفة ضريبتها، ولنا في ما لقيه بعض العلماء من تعذيب وتنكيل في سبيل التمسك بآرائهم خير درس ومثال □

المراجع

أبو اللوز، عبد الحكيم (٢٠٠٩). «علاقة الحركات الإسلامية مع الأنظمة السياسية: الحالة التونسية، ١٩٨١ ــ ١٩٩١.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العدد ٢٢، ربيع. ص ١٣٧ ــ ١٥٢.

بلقزيز، عبد الإله (٢٠٠٩). «من النهضة إلى الحداثة.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٢، العدد ٣٦٤، حزيران/يونيو. ص ٥٦ ـ ٦٢.

تورين، آلان (٢٠٠١). **ما هي الديمقراطية؟: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟** ترجمة حسن قبيسي. ط ٢. بيروت: دار الساقي.

سعد، حسين (٢٠٠٩). «الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير: مراجعة كتاب.» **المجلة العربية للعلوم السياسية**: العدد ٢٢، ربيع. ص ١٧٥ ـ ١٨٠.

صن، أمارتيا (٢٠٠٨)، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**. ترجمة سحر توفيق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٣٥٢)

محسن، مصطفى (٢٠٠٩). «في التنمية السياسية: مقدمات في سوسيولوجيا الإصلاح والتحديث والتحوّل الديمقراطي في الغرب المعاصر.» **إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)**، العدد ٦، ربيع. ص ١٨٢ ـ ١٩٦.

وطفة، علي أسعد (٢٠٠٧). «التربية العربية والعولمة: بنية التحديات وتقاطع الإمكانيات.» **عالم الفكر**: السنة ٣٦، العدد ٢، تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧.

Amine, Samir (1973). *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: éditions de Minuit.

Ansart, Pierre (1990). *Les Sociologies contemporaines*. Paris: Seuil.

Baduel, Pierre Robert (1988). *Habitat: Etat et Société au Maghreb*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Benyon, J. (1993). «La Violence collective et le rejet de l'autorité.» *Les Cahiers de la sécurité intérieure*: no. 14. pp. 105-135.

Boudon, Raymond (2000). *L'Acteur et ses raisons*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Boudon, Raymond (1979). *La Logique du social: Introduction à l'analyse sociologique*. Paris: Hachette.

Boudon, Raymond (1984). *La Place du désordre*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Brown, Kenneth L. (ed.) (1989) *Etat, Ville et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient: Actes du* colloque C.N.R.S.-E.S.R.C. Paris, 23-27 mai 1986. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

Castel, Robert (2003). *L'Insécurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*. Paris: Seuil. (La République des idées)

Castells, Manuel (1997-1999). *Le Pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard.

Chevalier, Louis (1978). *Classes Laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Hachette.

Clastres, Pierre (1974). *La Société contre l'état*. Paris: Minuit.

Comte, Auguste (1975). *Cours de philosophie positive*. Paris: Hermann. 2 vols.

Darrida, Jacques et Jurgen Habermas (2004). «Qu'est-Ce que le terrorisme?: Entretiens avec G. Borrodori.» *Le Monde diplomatique*: no. 599.

Dubet, François (2002). *Le Déclin de l'institution*. Paris: Seuil.

Durkheim, Emile (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie générale Française.

Durkheim, Emile (1988). *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion.

Durkheim, Emile (1986). *Le Suicide*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Herman, Jacques (1983). *Les Langages de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF). (Que Sais-je?)

Huntington, Samuel (1996). *Le Choc des civilisations*. Paris: Jacob.

Kymlincka, Will et Sylva Mesure (dirs.) (2000). *Comprendre les identités culturelles*. Paris: Presses Universitaires de France (P.U.F).

Maffesoli, Michel (1979). *La Violence totalitaire*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Mauss, Marcel (1983). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Mead, George-H (1963). *L'esprit, le soi, la société*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanisme et terreur: Essai sur le problème communiste*. Traduit par O'Neil John.

Stambouli, Fredj (1980). *Eléments d'un syndrome de l'urbanisation actuelle du Maghreb in «Système urbain et développement»*. Tunis: CERES.

Stroobants, Jean Pierre (2004). «L'Anti-terrorisme: Nouveau marché mondial.» *Le Monde*: 21/10. pp. 1 et 23.

Touraine, Alain et Farhad Khosrokhavar (2001). *La Recherche de soi: Dialogue sur le sujet*. Paris: Fayard.

Touraine, Alain (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.

Touraine, Alain (1973). *Production de la société*. Paris: Seuil.

Touraine, Alain (1965). *Sociologie de l'action*. Paris: Seuil.

Touraine, Alain (1978). *La Voix et le regard*. Paris: Seuil.

Weber, Marc (1995). *Economie et société*. Paris: Pocket.

Wieviorka, Michel (1966). *Une Société fragmentée?: Le Multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte.

Wieviorka, Michel (2004). *La Violence*. Paris: Balland.

الدولة الجزائرية الحديثة: بين القوة والشرعية وسيرورة البناء الديمقراطي

بوخريسة بوبكر(*)

أستاذ علم الاجتماع، جامعة باجي مختار، عنابة ـ الجزائر.

مقدمة

في الجزائر، يجب أن يبلغ النقد الذاتي حدوداً قصوى تتعدى حدوده في البلدان التي نشأ فيها كملحق للتنظيم السياسي. ومن هنا، يجب أن تطلع جامعاتنا على رأي المفكر مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) (Bennabi, 1954)، وتضطلع بمهمة تأسيس وتنشيط الدراسات السوسيولوجية المتخصصة، الموجهة نحو الانحرافات والآفات والأمراض التي تنخر جسم المؤسسة السياسية. وفي هذا الشأن، يشير بن نبي إلى أن «هذه السوسيولوجيا (التفكيكية) العلاجية، ستقدم، وأنا على يقين من ذلك، خدمة جليلة للبلاد أكبر من أي أدب آخر... إذ يجب أن تحصر الواقعة غير العادية وتذهب إلى أصلها» (Bennabi, 1954).

وعليه، لا يكفي الحديث عن الديمقراطية بدل الممارسة الفعلية المشكّلة لها، ولا بإمكان العبارات الرنانة أن تستبدل فضاءات ممارسة الديمقراطية. وقد صدق عالم الاجتماع الفرنسي بورديو (P. Bourdieu) (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٢)، الذي استنكر في هذه المناسبة الكلمات الملتوية للحكام الذين يفتقرون إلى الشرعية. هذا هو حال الحكام العرب الذين يصرّفون البلاد في المستقبل الفارط، ويستثمرون الفضاء القمعي بدلاً من ولوج ميادين الحكم الراشد، المفاوض والمشروعات التنموية الواعدة والمحددة، وهو الأمر الذي يفقد الزمن تاريخانيته ليبلغ الخرافة. وتعتبر مثل تلك الممارسات نافية للديمقراطية والحكم الراشد، وتفقد هكذا فلول وتنظيمات المجتمع المدني إحداثيات ومعالم المواطنة...

إن المواطن الجزائري هو، قبل كل شيء، مستهلك عدواني ينتظر من الدولة الوطنية أن توفر له بهذا المعنى كل ما حرمته منه الدولة الكولونيالية. هذا المطلب ليس له المحتوى نفسه ولا المعنى عينه بحسب الفئات الاجتماعية التي تعبّر عنه.

وقد تجد جملة هذه الاتجاهات أو المواقف إزاء الدولة في جزء كبير منها، تفسيرها في الموروث الاستعماري. كما قد تترجم الأيديولوجيا الوطنية هكذا طبيعة شعور الوحدة عند

(*) البريد الإلكتروني: boukhrissa_boubaker@yahoo.fr.

المجموعات (الفئات والطبقات) التي تحس بأنها مطرودة ومقصاة من قِبل السلطة، ومحرومة من الحق في الوجود: إنه الحق في المواطنة (Leca, 1970: 686-690). فإلى أي مدى تم إشباع تلك الحاجة الأولية للمواطنة والمشاركة في الشيء العام؟ هل وفت الثورة الجزائرية (التي هي من الشعب وإلى الشعب)، كما كان متوقعاً، بوعودها نحو شرائح المجتمع الريفية التي حملتها على الأعناق منذ انطلاقتها؟ وهل عوضهم قادة الدولة الجديدة عن معاناة قرن ويزيد من الدم والدموع؟ هذا ما سنحاول التطرق إليه في ما يلي.

أولاً: لكن ما هي المواطنة؟

إنها، ببساطة، «ممارسة الحقوق السياسية، حقوق التحرر، الرأي والتعبير عنه مع حرية التفكير». وهي تتمثل أيضاً، كما أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩، في: «حرية التفكير حتى في الميدان الديني». وقد تتشكل «ممارسة المواطنة ـ اجتماعياً ـ عندما يتم التكفل بتسيير شؤون الحي والعمل». وفي هذا السياق، يمكن أن نجد تصورين أساسيين لمفهوم المواطنة أو المجتمع المدني، **الأول** هو الذي يضم المؤسسات التقليدية، مثل العشيرة، القبيلة، الطائفة أو العرش، إلخ.، و**الثاني** هو الذي يتمثل في مؤسسات المجتمع الحديث، مثل الحزب، النقابة، الجمعية أو المنظمة... وهو يقابل بهذا الشكل الكيان السياسي أو الدولة.

ومن ذلك يتموقع مفهوم المواطنة في موازاة السلطة القمعية للدولة، للحيلولة دون انفرادها بمختلف مجالات النشاط العمومية. وهذا ما يجعل من مسألة قيام المجتمع المدني في ظل المؤسسات التقليدية أمرا مستبعداً. ولذلك، فهو ثمرة لفكرة المواطنة، الحرية والمعارضة السلمية في بيئتها الطبيعية التي هي دولة القانون... في مرحلة تاريخية معيّنة تتميز بالحداثة والعقلانية والرشاد.

ثانياً: مقاربة تاريخية لإشكالية المواطنة، في الجزائر ١٨٣٠ ـ ٢٠٠٩

إن تفحّص الفضاء الاجتماعي ـ السياسي والاقتصادي في الجزائر اليوم يكوّن لدى الباحث، ولا ريب، صورة مشوشة وهلامية عن الدولة والمجتمع ذاته. ومن هنا، يصبح الباحث والبحث برمته رهينة للرجوع إلى المقدمات والخلفيات التي أفرزت الوضعية الراهنة بكل متغيراتها، وذلك قصد سبر أغوارها وتخطّي عقبة «المعرفة العامة» التي تلتصق بالعقل العلمي في ملاحظاته الأولى للظواهر على أنها الحقيقة. وهي، في نظر فيلسوف العلم باشلار (G. Bachelard) (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢) شيمة المعرفة العلمية التي تتبدى من خلالها المعرفة في صورة «وثوقية» يصعب دحضها.

اعتبرت فرنسا، بلد حقوق الإنسان، أغلبية الجزائريين رعايا (Sujets) لا مواطنين، خلال مرحلة الاستعمار الفرنسي للجزائر. وقد عُرف هذا النظام باسم قانون الأهالي، لكن ما اعتُبر أساس دولة القانون، وهو الفصل بين السلطات، لم يُحترم في الجزائر، ذلك أن

قائمة الخروقات أو التجاوزات لم تكن مسجلة في قانون العقوبات، وهو ما سمح وقتها بتطبيق عقوبة السجن أو الترحيل أو إجراءات منع حقوق الحرية، على كل فرد أو على مجتمع محلي برمته، جراء مخالفة ليست في حكم المخالفة في نظر القانون الفرنسي. وقد استمرت هذه الوضعية حتى بعد الحرب العالمية الثانية، وكان هناك تمييز واضح على مستوى العمل؛ إذ لم يكن من حق الجزائريين الوصول إلى عدد من المناصب أو الوظائف أو المهن... وحتى في حال حصولهم عليها، فإن أجورهم لم تكن مساوية مطلقاً لأجور المواطنين الفرنسيين. وعلى مستوى التمثيل في المجالس المحلية أو العامة، فإن حق الظهور في القائمة الانتخابية وحق الترشح والانتخاب، كانا يخصان طائفة محدودة من المحظوظين، وهم حلفاء فرنسا حتى عام ١٩٤٧.

لكن تم بعد تلك المرحلة توسيع حق التمثيل في المجالس الجزائرية، وكذلك حق الانتخاب، دون أن يعني ذلك بلوغ الاستفتاء العام؛ ذلك أن الانتخاب كان مخصصاً لفئة انتخابية بعينها. هذه الوضعية جعلت ثقافة دولة القانون والمواطن خلافاً لذلك تماماً. وقد ورثت الجزائر المستقلة تاريخاً طويلاً وثقيلاً لدولة اللاقانون، وإلغاء ثقافة المواطنة. كما شكلت الجزائر حالة خاصة من تاريخ التحرر من نير الاستعمار، ذلك أن العلاقة بين السلطة الوطنية والمسألة الاجتماعية لم تجد مترجميها على المستوى السياسي؛ فقد ورث الحكام الجزائريون الجدد هياكل الدولة الكولونيالية وهم لا يسائلون على الدوام المواقع الثرية للسلطة الجديدة. وهم بذلك يعيدون إنتاج سلوكات واتجاهات المستعمِر ذاتها أحياناً، ويتخذون صورته أحياناً أخرى (Harbi, 1980: 8).

١ ـ هل من شرعية دستورية؟

من خلال تفكيك الماضي القريب للمجتمع الجزائري، ونعني بذلك حقبة الاستعمار الفرنسي، نلاحظ عن كثب أن الحركة التحريرية المسلحة خططت منذ البداية للاستحواذ على السلطة. ولقد تجلت نوايا الأُطر العسكرية واستراتيجياتها من خلال المؤتمرات الوطنية الحاسمة، وأهمها مؤتمر الصومام، الذي عُقد بعد انطلاق شرارة الثورة الأولى، أي في آب/أغسطس ١٩٥٦. وبرزت أهم مواصفات النظام الحاكم من خلال مبدأين اثنين، **الأول** أولوية العمل الداخلي على النشاط الخارجي، و**الثاني** أولوية النشاط السياسي على العمل العسكري. لكن هل نجح المؤتمر في تكريس وتجسيد أولوية العمل السياسي على العمل العسكري؟

بشأن هذه النقطة تكون الإجابة بالنفي، ذلك بأن المؤتمرين لم يجيبوا عن السؤال بوضوح؛ فكما في الماضي، فإن جبهة التحرير الوطني لم يكن لها وجود خاص خارج جيش التحرير الوطني. وفي أثناء دورة المجلس الوطني للثورة الجزائرية في آب/أغسطس ١٩٥٧ في القاهرة، فرض الأعضاء العسكريون العشرة (أقلية) وجهة نظرهم على السياسيين... وتأكدت بذلك أولوية (نوايا) الجيش الوطني الشعبي بقوة، وكان الفشل مصير محاولة السياسيين وضع اليد عليه في مؤتمر الصومام عام ١٩٥٦. وحسب محمد حربي، فإن لنجاح القيادات العسكرية ما يبرره في المجتمع الجزائري، الذي لم ينقطع عن ماضيه. والأمر الذي

شجع على ذلك أيضاً هو قسوة القمع الكولونيالي، والجذور الريفية للثورة الجزائرية. وستكون ترجمة هذه «الحقيقة» من خلال البحث عن «المشروعية» منذ الاستقلال في ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٢ إلى اليوم، تحت تسميات كثيرة مختلفة في الظاهر ولكنها واحدة في الجوهر، وهي تبرير استيلاء الأطر العسكرية على مقاليد الحكم (Harbi, 1980: 181-205).

وقد حرص مؤسسو جبهة التحرير الوطني، رغم الاختلافات بينهم، على محو تأطير الجماهير وتنظيمها في الماضي. واستحوذوا على السلطة بالقوة، وحافظوا عليها بالقوة. ولمّا كانوا واثقين من وجوب العمل بصرامة وحزم للاحتماء من رفقاء الأمس في الكفاح المسلح، اختاروا ــ بطريقة أحادية ــ السبيل الاستبدادي (العنف)، الذي بقي سيد الموقف. ففي دراسة خاصة بوضعية وآفاق الدستور الجزائري، أشار سولييه (Soulier, 1969: 814) في عام ١٩٦٩ إلى «هيمنة الشرعية الثورية بالمقارنة مع الشرعية العقلانية»، ثم أضاف قوله: «لا يهم كثيراً الاستناد إلى القانون، إذا كان ذلك لا يخدم الثورة». وقد يعود ذلك، حسب رأيه، إلى غياب ثقافة الدولة والمواطنة (Soulier, 1969: 814)، وإن كانت الظاهرتان تعودان إلى المنبع نفسه: أنماط الاستعمار في الجزائر وتأثيراتها في شكل وطبيعة الحركة الوطنية. إن الشرعية الثورية هي محصلة أزمة شرعية أصابت الدولة منذ الاستقلال بفعل تناقضات جبهة التحرير الوطني ذاتها.

٢ ـ رهان المواثيق والدساتير

هكذا، وبعد الاستقلال مباشرة، تقلدت القيادات العسكرية السلطة في الجزائر، مستندة في ذلك إلى مفهوم الشرعية «التحريرية» من الناحية الأيديولوجية، بوصف تلك الشرعية نابعة من الأوساط الشعبية. كما عمدت إلى ضمان أسس الحكم والسلطة (المعتمدة في دول العالم الثالث والدول العربية تحديداً)، وأهمها السلاح، وإمكانيات الحشد والتعبئة السياسية للجماهير، إلى حد أن رجال السياسة العارفين و«المجربين» الذين بقوا في البلاد قد بلغ بهم الولاء والمبايعة درجة ارتداء أزياء القادة العسكريين «الثوريين» آنذاك (حيدوسي، ١٩٩٧: ١٣). ففي ظل الغليان الثوري إبان حقبة حكم أحمد بن بلة (٥ تموز/يوليو ١٩٦٢ ــ ١٩ حزيران/تموز ١٩٦٥)، شهدت الساحة السياسية ميلاد وثيقتين هامتين كانتا بمثابة القاعدة الدوغمائية لنظام الحكم يومئذ، وهما: ميثاق الجزائر ١٩٦٤ ودستور ١٩٦٣. ومن بين الأسس التي أشارت إليها ديباجة دستور ١٩٦٣ ما يلي: «وقد كان الجيش الوطني الشعبي ــ جيش التحرير الوطني ــ بالأمس رأس الحربة لنضال التحرير، ومن ثم يساهم هذا الجيش القائم على خدمة الشعب في النشاط السياسي..» (إدارة المحافظة السياسية، ١٩٦٣: ٥).

كما أن إيهام العامة بالمشاركة في الحكم يتأكد عن طريق تبنّي نموذج النظام السياسي في الفقرة ١٧ من خلال الأسس العقيدية للثورة الاشتراكية؛ إذ تنص تلك الفقرة على أن نموذج «التسيير الذاتي» يعبّر عن إرادة الفئات الكادحة في البلاد في الصعود إلى المسرح السياسي ــ الاقتصادي، وفي أن تتشكل كقوة قيادية. واجتهدت السلطة الحاكمة ومنظروها في تبرير هذا الخيار السياسي ــ الاقتصادي لتنظيم المجتمع بزعمها «أن التسيير الذاتي» هو مبدأ المجتمع، ففي ظل التسيير الذاتي تكون نهاية الاستغلال، ويفهم كل عامل نشاطه، لأن

النشاط الاقتصادي والنشاط السياسي يلتحمان. ويكمن فيه إشراك المنتج المباشر في إنتاجه، أي عكس الاستئجار، وأخيراً يحقق التسيير الذاتي فجر سلطان الحرية. وهذا فقط هو ما جعل نموذج «التسيير الذاتي» أمراً مبرراً وشرعياً، فغابت عنه مقاييس الكفاءة والمبادرة والربحية، التي هي جوهر أي نشاط اقتصادي حتى في بداياته الأولى (جبهة التحرير الوطني، ١٩٦٤: ٣٦).

وعلى المنوال نفسه، وتأبيداً لاستراتيجية «شرعية» الاستيلاء على السلطة ومجهود البحث عن دعائم للنظام الحاكم، استبدل مفهوم الشرعية التاريخية أو التحريرية بمفهوم جديد هو «الشرعية الثورية»، التي كانت بمثابة دعوة للتأييد والحشد في إطار مشروع مجتمع العدالة الطوباوية الذي يشمل جميع الفئات المحرومة التي تشكل أغلبية المجتمع الجزائري، من فلاحين وأجراء ومثقفين، في حقبة السبعينيات. وبغية تحقيق تلك الغاية وتدعيم مرجعيتها الأيديولوجية، قررت السلطة وقتها، بعد ١٩ حزيران/يونيو ١٩٦٥، تنظيم الحياة السياسية، وتدجين أفراد المجتمع بحيث عملت على فبركة وثيقتين أخريين هامتين تحت وصاية شكلانية للحزب الوحيد آنذاك (جبهة التحرير الوطني)، وهما ميثاق ودستور ١٩٧٦. فالمادة ٦ من الدستور تنص على أن «الميثاق هو المصدر الأيديولوجي والسياسي المعتمد لمؤسسات الحزب والدولة على جميع المستويات». وتضيف المادة ١٠ منه «أن الاشتراكية اختيار الشعب الذي لا رجعة فيه» (جبهة التحرير الوطني، ١٩٧٦: ١٤).

وفي سياق البحث عن شرعية الحكم، كان من الضروري ترجمة ذلك المجهود الأيديولوجي على أرض الواقع ببرمجة انتخابات رئاسية لمرشح وحيد؛ إذ أوضح العقيد هواري بومدين (١٩٣٢ ــ ١٩٧٨) في خطابه يوم ١٩ حزيران/يونيو ١٩٧٥، أي بعد مرور عشرة أعوام على حركة التصحيح الثوري (الانقلاب الذي أطاح الرئيس الأسبق بن بلة)، هذه الاستراتيجيا الاحتوائية بقوله: «أنه بعدما قطعت الثورة شوطاً معتبراً، ونظراً لتعدد المسؤوليات وكبرها وتعمق النضج السياسي خلال السنوات الماضية، فسيتم انتخاب الهيئة العامة قبل ١٩ جوان [حزيران] القادم. كما سيتم انتخاب رئيس للجمهورية» (بومدين، ١٩٧٥).

وبحكم هذه الشرعية الضمنية، وجهت السلطة الثورية باتجاه توسيع قاعدتها الأيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك على ثلاثة أصعدة: **الأول** تبنّي اختيار النظام الاشتراكي بصفته «اختيار الشعب»، بعد إفلاس نموذج «التسيير الذاتي» واستجابة لرغبة تحقيق نوع من السياسة المساواتية بين مختلف شرائح المجتمع، التي خرجت من حرب التحرير منهكة، وتعويضها عن أعوام الحرمان والبؤس، عن طريق توزيع نسبة من الريع البترولي؛ **الثاني** توسيع القاعدة الجماهيرية عن طريق توظيف الوسائل التعبوية (الحزب والمنظمات الجماهيرية) في مجال السياسة، وعن طريق إشراك أفراد المجتمع في العمليات الانتخابية في إطار دمقرطة اجتماعية في ظل أحادية حزبية ممركزة؛ **الثالث** تبنّي مشروع الدفاع عن المصالح الوطنية والثروات عن طريق تأميم المناجم والمحروقات، في جو حملات صحافية صاخبة تندد بالإمبريالية وتمويل المشروعات الاقتصادية الضخمة، لامتصاص أكبر قدر ممكن من اليد العاملة، دون مراعاة للكفاءة والمردودية.

لقد كان على السلطة في تلك المرحلة أن تراهن على ورقتين أساسيتين، وهما: «رمزية الثورة والريع البترولي». وبهذا المعنى، كان يجب على الدولة الراعية[١] استرضاء المجتمع بأن ترفع راية الاشتراكية الوطنية ومعاداة الإمبريالية والرأسمالية كون الأخيرتين هما العدوين اللدودين للشعوب ورمزي العبودية والتخلف والقهر والفقر... ذلك أن لعملية التأميم دلالة على تحكم الأطر القومية في قوانين الاقتصاد، وأن سياسة التخطيط هي أسمى معنى للعقلانية الاجتماعية. هذه المعطيات كلها تبرر الاختيار السياسي للاشتراكية، وترمز إلى بلوغ السلطة والمجتمع مرحلة النضج التاريخي، من أجل تحقيق العدالة في توزيع المنافع والخيرات.

ومن خلال المخططات التنموية التي اعتُمدت إبان المرحلة الثورية (الثورات الثلاث: الصناعية والزراعية والثقافية)، فإن سياسة التشغيل وعملية توزيع المداخيل التي واكبتها ترمزان إلى تتبع السلطة الجزائرية استراتيجيا تعبوية وشعبوية تستهدف من ورائها الهيمنة على الشرائح العمالية وضمان ولائها.... ولم يدخر النظام السياسي الجزائري في هذا الاتجاه أي مجهود من أجل تبرير «مشروعيته الثورية والسياسية» وتقديم نفسه على أنه يمثل «سلطة الشعب»، خاصة مع توفره على الريع البترولي، الأمر الذي مكّنه من الإشراف على توزيع العوائد بين الجزائريين وكأنه مصدر نعمتهم (Laroui, 1967: 56). ومع أن الدولة الرعوية، حسب ج. د. دوغلاس (Douglas, 1989)، تبدأ بتصحيح النواقص المزعومة أو الحقيقية، فإنها لا تلبث أن تفاقم المشكلات التي تبحث عن حلول لها؛ ذلك أن بيروقراطية الدولة تفرز الجمود الذي تضاعف منه ظاهرة التضخم، التي ستؤدي بدورها إلى تناقص سلطة الدولة (Douglas, 1989). فمنذ عام ١٩٨٤، وربما قبل ذلك، لم يعد النموذج الاشتراكي يعمل بتاتاً، إذ قضت عليه الأزمة الاقتصادية التي أصابت البلاد، وأصبحت الاستراتيجيا المعتمدة من قبل الدولة موجَّهة وتوصيفية بدلاً من أن تكون فاعلة؛ إنها تكشف عن إعداد البلاد للدخول في الاقتصاد العالمي وتحولها نحو الرأسمالية. ورغم النزعة الإرادوية للدولة المركزية الاستبدادية في الغالب، فهي لم تعد تكترث بالقيم والمرجعيات التقليدية، ورمت بها في خانة التقاليد البالية.

وفي خضم تلك الحقبة، برزت حقيقتان اثنتان، تتمثل **أولاهما** في مجيء جيل جديد من الجزائريين أفرزته الحرب التحريرية، وانقطعت صلته بالأحزاب السياسية التقليدية التي عملت الدولة المستعمِرة على تفكيكها وتشريد زعمائها أو نفيهم وسجنهم. كما عملت السلطة الوطنية نفسها بعد الاستقلال، على ممارسة التهميش ضد تلك التنظيمات السياسية وقادتها، «تارة بتهمة الرجعية» وتارة أخرى بتهمة العمالة والخيانة للثورة والاشتراكية. واستمر إلصاق الوصمات نفسها بهم حتى الثمانينيات... حين أعيد الاعتبار إلى بعضهم، خاصة مع حقبة

---

(١) الدولة الراعية هي تنظيم اجتماعي تؤدي فيه الدولة الدور المركزي في تنظيم الاقتصاد وإعادة توزيع الثروات والمداخيل، بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية. تطمح هذه الدولة، الحريصة جداً تجاه مواطنيها، إلى تولّي النيابة عنهم في تنظيم شؤونهم الخاصة. لكن هل يبلغ بها المدى حد حرمانهم من العيش لحمايتهم ضد أنفسهم؟ وحسب أليكس دو توكفيل (Alexis De Tocqueville) (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩)، فإن العناية الكبيرة التي يمكن أن تقدمها حكومة جيدة هي أن تعوّد الشعوب على الاستغناء عنها شيئاً فشيئاً...

التعددية السياسية. كما انقطعت علاقة هذا الجيل الجديد بالعالم الخارجي نتيجة استحواذ منطق الثورة على بؤرة شعوره. وتتمثل **الحقيقة الثانية** في افتقار الفضاء السياسي إلى المرجعية والتمثيل، ومن ثم استغلت الأُطر العسكرية هذه الوضعية، وأصرت على احتكار التمثيل السياسي للشعب، كما عملت على إزاحة بعض من بقي من القادة السياسيين القدامى في الداخل، واعتبرتهم من المتعاونين مع الاستعمار أو معادين للثورة، وهو نوع من الدفاع عن «المشروعية الثورية» للنظام السياسي (الهرماسي، ١٩٨٧: ٧٩).

هكذا وجد أفراد المجتمع الجزائري أنفسهم، ودون سابق إنذار، عرضة للوصاية ومصادرة قناعاتهم الأولية في مجالات الاقتصاد والسياسة والفكر. وقد عملت السلطة الوطنية الثورية (العسكرية) على استغلال مرحلة الاندفاع الثوري وروح التضحية لدى الجزائريين وعلى استقطابها وقولبتها بما يخدم أغراضها وإضفاء المشروعية على عملية السطو على السلطة. وبرعت في تدجين أفراد المجتمع من خلال إشباع حاجاتهم الأولية بإعمال مبادئ النظام الاشتراكي التي تضمن تلبية «حاجات أولية» تم ترقيتها إلى مرتبة حقوق في: العمل، السكن، الصحة والتعليم والترفيه، إلخ... وذلك من خلال دستور ١٩٧٦، حيث تشير المادة ٦٠ منه إلى أن «التعليم مجاني...وهو إجباري...»، كما أن كل المواطنين يتمتعون بالحق في الرعاية الصحية. وبالنسبة إلى الشغل، تقول المادة ٥٠ إن «حق العمل مضمون ولا يستثني مجال الحماية هذا أية مرحلة أو ميدان». وخير صورة معبّرة عن ذلك ما توضحه المادة ٦٥ من الوثيقة نفسها بقولها: «تحمي الدولة الأمومة والطفولة والشبيبة والشيخوخة، بواسطة سياسة ومؤسسات ملائمة» (جبهة التحرير الوطني، ١٩٧٦: ٢٨ ــ ٣٠).

لقد عملت الدولة الرعوية بعد الاستقلال على بسط هيمنتها على طبقة الأجراء والفلاحين والطلبة. وكان كل شيء على ما يرام لدى أغلبية أفراد الطبقة الفقيرة، التي مثلت هذه الفرصة أو الالتفاتة نحوها نوعاً من الاعتراف بالدور الذي أدته إبان الحرب التحريرية بصفتها خزاناً حقيقياً يمد ويجدد القدرة القتالية لجيش التحرير الوطني بالأفراد والمؤونة، خاصة في الأرياف والمداشر. من هنا، جاء إعلان «الثورة الزراعية» عبارة عن رد الجميل لهذه المؤازرة التي كانت دون مقابل...ولم يكن هناك على الأرجح ما يعمل على تعكير هذا التوافق الزبوني، خاصة أن أحلام الجزائريين البسطاء لم تكن لتتجاوز إبان مرحلة الاستعمار الحق في العمل والسكن، وما شابه ذلك.

لقد ساعدت مداخيل النفط السلطة «الثورية» الحاكمة على إشباع تلك الحاجات، فكان ذلك عاملاً على تحقيق ولاء الجزائريين في عمومهم لمبادئ النظام والمجتمع المراد تكوينه انطلاقاً من قمة الهرم ووفقاً للأيديولوجيا الاشتراكية والمساواة الاجتماعية. وبناء على هذا الوهم الحالم، قام النظام الثوري، مرتكزاً على القهر (لا تعددية سياسية ولا حرية للتعبير) ومستنداً بالأساس، من الناحية الأيديولوجية، إلى فسيفساء من المذاهب الدينية المطعمة بالاشتراكية... وفي رؤية للتقدم والتطور يمارس على أغلبية أفراد المجتمع نوعاً من الوصاية الأبوية في إطار الدولة الراعية (Harbi, 1980: 379). وضمن النشاط التعبوي الذي تقوم به أجهزة الدولة (حزب، منظمات جماهيرية ووسائل الإعلام العمومية) لبلوغ

أهدافها، عمدت إلى تقديم المجتمع بصفته مجتمعاً غير طبقي، ووجهت معاداته وغضبه صوب الإمبريالية والبرجوازية، وألهبت حماسة الجماهير للمشاريع الاقتصادية والاجتماعية الطموحة، دون أن تشارك هذه الجماهير في صوغها (Harbi, 1980: 379).

وحسب مصطفى الأشرف (الأشرف، ١٩٨٦: ٤٠٠)، فإن هذه المرحلة التي مر بها تأسيس الدولة الجزائرية وتميزت بالفوضى والغليان، استمرت مدة طويلة، نظراً إلى الشعارات البراقة التي توافق رغبات الشعب ومطامحه، مع أنها شعارات سحرية وشاعرية لا علاقة لها بطبيعة المجتمع الجزائري وظروفه ومقوماته ومبادئه...لكنها كانت في عداد الحقائق «المقدسة» لدى العامة. وهي من عوائق موضعة الخطاب السياسي عند أغلبية المثقفين الجزائريين، بحكم تدجينهم السياسي، ولجمهم من قبل النظام، وافتقارهم إلى عناصر «المقاربة البعدية» المخالفة لسياق تكوين الفكر والمفاهيم المهيمن؛ حيث إن مصادر المعرفة المدونة والمرئية أو الشفهية هي ملك للسلطة ومنظماتها السياسية والجماهيرية. ومع انطفاء شمعة العقيد بومدين، أفل نجم العلاقة الأبوية التي أوجدها النظام الجزائري بينه وبين الجماهير، وانهارت كل مقوماتها المنبثقة من الأيديولوجيا الاشتراكية، وضمنها الريع البترولي.

كما مثلت فترة اعتلاء العقيد شاذلي بن جديد الحكم مناسبة جديدة ودليلاً آخر على استراتيجيات الأُطر العسكرية في الحفاظ على السلطة وتمثيل الإرادة الشعبية. ولم يتجاوز دور حزب جبهة التحرير الوطني إلا المصادقة على هذا التعيين... بعيداً عن المشاركة الشعبية، ودمقرطة الحياة السياسية، والدور الطليعي للحزب والمنظمات الجماهيرية. وهذا ما يبرهن بصورة جلية على المفارقة العجيبة بين مبادئ جبهة التحرير الوطني والممارسات التي يقوم بها بعض الأُطر العسكرية أو المدنية، حتى التي تنتمي إلى الفئات الشعبية ونجدها تكابر أو تستفز الناس وتمارس سبل الديماغوجية (الأشرف، ١٩٨٦: ٤٠٠).

هكذا يمكننا أن نقف على عدة محطات في مسيرة مجهود البحث عن المشروعية للحكم المطلق، ومن بينها انقلاب ١٩ حزيران/يونيو ١٩٦٥ ضد الرئيس بن بلة، ومحاولة التمرد الفاشلة للعقيد طاهر زبيري في العام ١٩٦٧ وتولية شاذلي بن جديد، وصولاً إلى الانتخابات الرئاسية في نيسان/أبريل ١٩٩٩. وهي كلها تكشف كيف تقوم المؤسسة العسكرية في الجزائر بدورين اثنين: **أولهما** أنها مصدر السلطة، و**ثانيهما** أنها الحكم في الصراعات التي قد تنشب بين المجموعات داخل أروقة الحكم (الأشرف، ١٩٨٦: ٤١٠). وعليه، فإن افتقار النظام السياسي في الجزائر إلى مذهبية عقيدية واضحة وسلطة دستورية شرعية، جعله يحاول إنقاذ الأوضاع والحفاظ على أركان البيت باللعب على جبهتين اثنتين: جبهة اقتراح مواثيق ودساتير جديدة أو معدلة، وجبهة فسح المجال أمام رجال جدد للحلول مكان رجال النظام القدامى، وإشراك الجماهير في اللعبة الانتخابية المزيفة.

وهكذا، قامت البرجوازية الصغيرة باقتحام أجهزة الدولة الحديثة، بالإضافة إلى تأطيرها الحركة الوطنية؛ هذه الدولة التي تتعرض لضغط معتبر من قبل أغلبية الشرائح العمالية المنحدرة من المجتمع الفلاحي. إن التكلفة الاجتماعية لهيمنة برجوازية بيروقراطية كانت باهظة جداً؛ فالشرائح الفقيرة وطبقة المنتجين الصغار تدفع ثمن إعادة

بناء المجتمع، بعد أن دفعت تكلفة حرب التحرير. ولذلك، فإن الصراعات بين مختلف النخب التي تحتل واجهة الحلبة السياسية، لا تدور في حلقة مغلقة، بل هي تحاول أن تكون ناطقة باسمها وتدافع عن طموحاتها. وصار في إمكان البرجوازية الصغيرة الآن أن تشغل، بلا تواطؤ ولا خجل ولا أوهام، مختلف المناصب في أجهزة الدولة باسم مشروعات التنمية.

توضح تلك الملاحظة المظاهر المترابطة لإحدى الخصائص الجوهرية للمؤسسات السياسية الجزائرية منذ الاستقلال. وهي نوع من الشرعية مبني على تكريس مبادئ الثورة. وتنسحب هذه الشرعية على ممارسة سياسية تفتقر إلى الشكلانية (الرسمية) اتجاه القيم والإجراءات القانونية التي يمكن وصفها باللادستورية. إن نهاية التبعية الكولونيالية لم تعدل من علاقات القوى في المجتمع الجزائري، لكنها على الأقل زادت (بفعل حدة تناقضات إجماع مفروض بالقوة) من شوكة الظاهرة والممارسة القمعية (Soulier, 1969: 814). فمنذ عهد بن بلة وحتى مجيء بوتفليقة، تبوأت الكلمة المرتبة الأولى أو العليا، وهي تبحث عن فرض شرعية ضعيفة الحضور. فالرئيس الذي يحتل مكانة الشيخ يستحوذ على جميع الفضاءات السلطوية لدولة تتعارض مع صلاحياتها الرسمية. وقد مثلت الانتهازية الزبونية ونكران الجميل قيماً مشتركة لمجتمع حضري هو في خضم التحول، وهو ما شجع على خصخصة الدولة التي تحولت إلى أداة إعادة إنتاج النخب، أو إلى فضاء لتثبيت العلاقات الأليغاركية.

وللعلاقات العائلية والقبلية والجهوية دور حاسم في توزيع مناصب المسؤوليات السامية، حيث تكثر علاقات المصاهرة بين أطر العائلات السامية. وفي مواجهة كيان اجتماعي مفتت ومتشرذم ودون حماية، لم تكن الطبقة المسيرة ــ المتشبعة بالتقاليد العسكرية ــ البيروقراطية وغير المهيأة ــ قادرة على تحمل إدارة شؤون المال والاقتصاد. ولذلك، لجأت إلى خنق المجتمع باسم اشتراكية مزعومة، وخلقت هي ذاتها بين صفوفها أو خارجها ظاهرة اللاأمن التي تدّعي محاربتها (حيدوسي، ١٩٩٧: ١٧).

لقد اختار مسؤولو الجزائر المستقلة المذهبية الاشتراكية ذات اللون المحلي بعد أن اقتنعوا بها بشدة؛ ألم تتكرر على مسامع الجزائريين أن الاشتراكية تتلاءم مع الإسلام؟ وأن الاشتراكية خيار لا رجعة فيه؟ هذا الاختيار المفروض لم يعارضه التيار الإسلاموي وقسم من التيار الوطني معارضة شديدة فحسب، بل تمت محاربته أيضاً، على مراحل، حتى زواله بوصفه أيديولوجيا مهيمنة.

ثالثاً: إشكالية العنف والمشروعية

شهدت البلدان العربية عموماً، عبر تاريخها الطويل، اضطرابات عنيفة: حركات تمرد وثورات ضد الأنظمة الحاكمة ومحاولات لتغيير تلك الأنظمة. وفي أغلب الأحيان، لا تشكل هذه الحلقات المأساوية سوى فترات اعتراضية في مجرى تاريخها، وتنتهي المؤسسات «الحاكمة» بالانتصار في آخر المطاف: الحاكم يتبدل ويخلفه طاغية آخر لا يحلم سوى بالتعريف بخلفه كوريث شرعي! أما البحث في إشكالية العنف كممارسة طقوسية، اجتماعية وسياسية، فيقتضي في الفترة الحديثة ولوج المسألة الاجتماعية ــ الثقافية والاقتصادية؛ إذ

أوجد نمط التنمية المتبع حتى الآن في المجتمعات العربية عموماً، وفي المجتمع الجزائري تحديداً، مرتعاً مواتياً لنمو هذا السلوك. ولأننا بحاجة إلى توضيح مقتضب، بشأن المتغيرات التي تدفع إلى امتهان العنف كأداة لتحقيق أغراض مادية أو رمزية، فإننا نميل إلى اعتبار العامل المادي متغيراً مستقلاً إن لم يكن السبب الأول المحدد لهذه الظاهرة. إن انتشار دائرة العنف تتضافر مع جملة من المعطيات التي تشجع عليه: الفقر، البطالة، الانحلال الأخلاقي والأسري والأزمة الاقتصادية (حيدوسي، ١٩٩٧: ٨٨).

وهكذا، عجلت انعكاسات تردي أسعار النفط بعد عام ١٩٨٥، بتصدع اللُّحمة الظاهرية بين قمة الهرم التنظيمي (العسكرية) وقاعدته الاجتماعية الجماهيرية، وبرز لا توافق قيمي ـ اجتماعي ـ اقتصادي بين ما تزعم السلطة تحقيقه وما يطمح إليه أفراد المجتمع بالاحتكام إلى القيم المرجعية المتبنّاة في مشروع بناء المجتمع الاشتراكي؛ ذلك أن غاية الاشتراكية هي أن «تضمن على الأقل لكل مواطن في مرحلة أولى نمطاً من الاستهلاك يتجاوب ومقاييس العيش الكريم، من مسكن وغذاء ولباس وصحة وترفيه وتعليم للأطفال». فإشباع تلك الحاجات الأولية، على حد تعبير أ. ماسلو (A. Maslow) (١٩٠٨ ــ ١٩٧٠)، مرتبط بسلّم الحاجات (القيم) ومدى أولويتها، من مثل المأكل والملبس والمسكن... وانتهاء بالاعتراف بالكرامة و«النيف» (الأنفة) كتجسيد لأعلى درجات الرقي والكرامة الإنسانية. وقد مثّل عدم تلبية وإشباع تلك الحاجات الأساسية وإشباعها، كما كان الحال قبل العام ١٩٨٨، صدمة عنيفة بالنسبة إلى الكثيرين (الطبقتين المتوسطة والدنيا) وخروجاً عن القيم المرجعية، وتخلي السلطة الرعوية «الأبوية» عن دورها الحمائي، دون أن ننسى المحيط الدولي وانهيار المنظومة الاشتراكية وبروز العولمة الأحادية القطب...

وباعتبار الإنسان كائناً ذا أنفة وكرامة يجب دوماً أخذها في الحسبان، ولكون هذا النظام السياسي ـ الاجتماعي، المتحول من الصيغة «الرعوية المطلقة» إلى الرأسمالية المتحررة من كل الضوابط الأخلاقية، لم يعد يضمن أدنى «الحقوق» أو الحاجيات وفق منظور المدرسة التفاعلية الرمزية، فإنه لم يبقَ للجزائري أن يبارك أو يهادن السياسة الاقتصادية ـ الاجتماعية الجديدة التي نفضت أيديها من جميع الالتزامات والعهود الاجتماعية التي رسمت أهدافها. وفي أدنى احتمال، فإن الفرد لا يلبث أن يُعرِض ولا يكترث بما تحدده هذه الأخيرة من أولويات ومعايير وقيم، ممّا يضعه في مسلك «المنحرف» بالمفهوم الجديد للنظام المهيمن. وقد تمظهر أول الانحرافات السياسية والاجتماعية في المشهد السياسي الجزائري من خلال أحداث ٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨ وما تبعها من تغيرات على مستوى الوثيقتين الرمزيتين الأساسيتين وهما دستور وميثاق ١٩٨٩، يدخل في سياق استراتيجية البحث عن الشرعية الدستورية للطائفة الحاكمة عبر بوابة الشرعية الديمقراطية. ويبدو أن الطبقة الحاكمة بدأت، بعد توظيف الخطاب الدوغمائي اجتماعياً لمدة طويلة لتحريك الطموحات الجماهير واحتوائها، تتحدث باسم رجال القانون عن: الأمن، المردودية والإنتاجية كأولويات...(بوخريسة، ٢٠٠٥).

لذلك، عملت السلطة «الفعلية» في الجزائر، وهي تحاول إلى الآن استعادة زمام

المبادرة بصفتها مصدراً للحكم، على بناء المسرح المؤسساتي للديمقراطية الحديثة، وإضفاء طابع المشروعية على الحكم من خلال إشراك الجمعيات السياسية في مرحلة أولى ثم الأحزاب السياسية والأفراد بعد التعديل الدستوري عام ١٩٩٦، وبخاصة المادة ٤٠ المعدلة بالمادة ٤٢، في لعبة الديمقراطية والشرعية الدستورية، وفتح الفضاء السياسي للتعبير عن طموحات المجتمع المدني، وتأسيس دولة تطلّق بالثلاث المبادئ الاشتراكية وترتكز على مفاهيم الديمقراطية وتحرير الاقتصاد. ويمكن أن تشكل الحوادث الأخيرة: إضرابات واضطرابات في العشرية الحمراء في مختلف جهات الوطن (والخروج عن طوع السلطة عن طريق التمرد والعصيان المسلح) منذ الدخول في التعددية السياسية، خير معبّر عن حالة اللاتوازن، والاختلال والفوضى القيمية التي آلت إليها أبنية المجتمع الجزائري الحديث. فقد اجتمعت منذ السبعينيات والثمانينيات كل العوامل الأساسية لديمقراطية مستحيلة في الجزائر، وذلك على صعيد النقاش الديني والثقافي والتربوي (Harbi, 1980: 378).

وقد يكون الهدف الأساسي لتظاهرات ٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨ التغيير في أساليب تسيير دواليب الآلة الاقتصادية والسياسية على وجه التحديد. وبنحو خاص، ستحاول الطبقات الفقيرة والمتوسطة إطاحة نظام الدولة الريعي الذي يجعل الأكثرية من الجزائريين تدفع ضريبة العوز والفقر وتحمّل نتائج الفساد. وإذا كان لا بد من تعريف للانحراف في مجال الاقتصاد، والاجتماع، والثقافة والسياسة تحديداً، فيمكن وصفه بأنه استعمال «القوة» ضد الآخرين للحيلولة دون تحقيقهم أو التعبير عن رغباتهم وحاجاتهم النفسية والاجتماعية والسياسية. لقد لاحظ م. فيبر (M. Weber) (١٨٦٤ ــ ١٩٢٠) في هذا السياق أن، في مثل هذه المواقف المتميزة بالفوضى القيمية، يضعف سلطان الدولة وتظهر الحركات الاجتماعية، السياسية والدينية المتطرفة أو المنحرفة. ويتحول المجتمع في عمومه إلى زنزانة، حيث يحتمي الناس في بيوتهم ببناء الأسوار والشبابيك الحديدية في الشرفات، واقتناء كلاب الحراسة، بينما لم تعد تعني المرجعيات الأساسية بالنسبة إلى الشباب أي شيء.

ويستهدف أولئك الذين ينضوون تحت لواء تلك الجماعات المنحرفة الوصول إلى السلطة باستعمال العنف «الرمزي» أو المادي لإشباع حاجاتهم الاجتماعية والسياسية والدينية. وهذا ما تصدق عليه مقولة المفكر الإنكليزي أ. هكسلي (Huxley) (١٨٩٤ ــ ١٩٦٣) التي مفادها أن «العنف يغري بالعنف وكل إصلاح ينهض على العنف لا بد أن يذهب به». من هذا المنطلق، يمكن أن نشبّه الموقف الذي عايشه الجزائريون في شتى مجالات الحياة على أنه «فوضى قيمية» وتصادم بين ما يصبو عامة الجزائريين إلى إشباعه والواقع المأساوي الجديد، الأمر الذي جعلهم يدفعون ثمن التغيير القيمي المفاجئ... هذا التنافر أو اللاتوازن القيمي كان مرتعاً خصباً لميلاد «العنف» بمختلف مصطلحاته وألوانه: السياسي، الرمزي الاجتماعي والمسلح لدى أولئك الذين يشعرون بالتهميش، وأصبحوا ضحية النظام الجديد ولم يجدوا ضالتهم فيه، والذي فرضته المحددات الدولية التي حملتها المتغيرات التالية: انهيار جدار برلين، وتقزيم الدور الريادي للإمبراطورية السوفياتية كحاملة لراية الأيديولوجيا الاشتراكية؛ انتصار القطب المرتكز على مبادئ الاقتصاد الحر والدور الريادي الأمريكي؛ انسحاب معالم الهيمنة الليبرالية الجديدة وبسط نفوذها على بقية المجتمعات

الاشتراكية والمتخلفة، ودخولها مكرهة في رواق النظام الليبرالي تحت وهم حل أزماتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المزمنة. ولم تنجح الجزائر المستقلة هكذا من ربح رهان طموحاتها الثورية، بفعل تصارعها على مختلف الجبهات ورغم تحقق عدة مشروعات صناعية ذات طابع اجتماعي.

نحن إذن أمام كيانين اثنين لا يتواصلان (الدولة والمجتمع)؛ حيث تميل السلطة إلى الحكم عن طريق استصدار القرارات الأحادية، وأحياناً استصدار قوانين على المقاس... وفي المواجهة يقوم المجتمع المدني، الحذر والثائر ضدها، بردود أفعال عن طريق حركات جماعية منظمة الجبهة الإسلامية للإنقاذ أو الـ «فيس»، والعروش في منطقة القبائل) أو مشتتة وعفوية (متاريس، احتجاجات، قطع طرقات، حرائق) ضد رموز الدولة وممتلكاتها. وقد كانت الخسائر البشرية مأساة لم يقدّر المسؤولون الجزائريون الحاليون عواقبها، بعبارات المسؤوليات الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية. ذلك أن المساس بحقوق الإنسان يظلم آفاق الجزائر؛ فبعد العشرية السوداء، نحن الآن بعد العشرية الحمراء، أمام دورة ظلمات جديدة... إن كل نظام يفتقر إلى مصداقية واعتراف لا يمكنه الاعتزاز أو التفاخر بالاحترام وهو يقدم على احتقار وتعذيب المواطنين أو سجن ممثلي المجتمع المدني.

لقد شكلت مختلف الانتفاضات، التي تخللها حرق البلديات وهياكل الدولة، علامات تُبرز مدى غياب الاتصال بين الحكام والمحكومين والتسيير الرديء لمصالح الدولة والمجتمع. ويعتبر هذا العنف موازياً للعنف الشرعي وسلطة الدولة الجائرة واللاشرعية، مثل الجسم الغريب...هذه القطيعة حاضرة دوماً في علاقة المجتمع المدني بالحكام الذين يدافعون عن المصالح ذاتها... ويشجع هذا التضامن الجماعي بينهم (الحكام) على تجاوزات الأجهزة الأيديولوجية، مثل: المدرسة والعدالة. وفي سبيل المطالبة بدولة قوية وشرعية (لا عنيفة)، فإن الطبقة السياسية ومعظم شرائح المجتمع المدني كانت تطمح منذ الاستقلال إلى دولة قانون. فهل يمكن التوفيق بين هذه المطالب وتحقيقها؟ وما هي شروط قيام المجتمع المدني بدوره؟ وهل هناك فضاءات لممارسة ديمقراطية إيجابية؟

رابعاً: معالم الانفتاح السياسي

إن الإصلاحات التي تلت ذلك لم تحسّن قط مصير السكان، الذين يتزايد عددهم بصورة متسارعة ويطلبون من السلطة الحاكمة تغييراً جذرياً في النظام، سواء النظام الاقتصادي أو النظام السياسي. إن غياب الإرادة السياسية ـ زيادة على عناد السلطة (النخبة الحاكمة) لغلق المشهد السياسي ـ في وجه الاتجاهات المنافسة، مهد لعسكرة السلطة التي تميزت بأزمة متعددة الجوانب. إننا اليوم، حسب ر.جاليسو (Gallissot, 1969: 219-222)، في مرحلة تاريخية من صراع مجتمع، لا لاستعادة السيادة الوطنية فحسب، بل لاستعادة الحقوق المدنية والسياسية أيضاً. ويؤكد جاليسو أن فوضى اليوم ليست محصلة الاستعمار فقط. إن الإصلاحات المتبوعة بانفتاح سياسي ستسمح، لا محالة، بتحقيق درجة معيّنة من المشاركة الشعبية، وتجنب احتواء الجماعات المتنازعة لهذه الاحتجاجات الشعبية لمصلحتها،

وإطاحة النخبة الحاكمة (Gallissot, 1969, 219-222)؛ إذ ليس هناك سلطة قادرة على البقاء والاستمرار والمقاومة فترة طويلة عن طريق القهر المباشر والدائم، أي العنف بكل أشكاله وصوره الرمزية واللارمزية، مهما كانت ضخامته وحجمه. لا بد إذن من ضمان الحد الأدنى من المشروعية والقاعدة الاجتماعية أو الجماهيرية. ولن يتسنى لها ذلك إلا بالانفتاح وإعمال مبادئ وأسس الديمقراطية أو المشاركة الشعبية في القضايا المصيرية (غليون، ١٩٩٠: ١١٧). إن بداية الممارسات الديمقراطية في الجزائر كانت، بشكل رسمي، مع دستور ١٩٨٩ (المادة ٤٠) بشأن الجمعيات السياسية وبعد المأساة السياسية (٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨)، حيث أوهمت تلك التحولات بأنها ستسمح ببعث سياسة نظيفة وعلاقات تهدئة، تمكّن من القضاء على الإقصاء والتهميش ودمقرطة (أو ترشيد) الممارسات السياسية، وإضفاء صبغة أخلاقية على الممارسات الاقتصادية وتحرير الطاقات الخلاقة، في إطار دولة القانون.

لقد عرف المجتمع المدني حيوية كبيرة في بداية الانفتاح الديمقراطي (السياسي)، حيث تعددت تنظيماته وتكاثفت أنشطتها لبلورة المطالب الاجتماعية، لكنها ظلت محل تجاذبات قوية جعلت منها كيانات هشة (كرتونية) عجزت عن تجسيد المطالب الاجتماعية والثقافية للحد من جبروت (سلطة) الدولة. لكن تلك الجمعيات والمنظمات كانت في أغلبيتها إما قابلة للاختراق من جانب الفرقاء السياسيين، لاحتوائها من قبل النظام، وإما أنها مشكّلة من هيئات أركان لا تعبّر عن طموحات الشرائح العريضة في المجتمع، وليس لها قاعدة شعبية عريضة. إن وجود بعض جمعيات المجتمع المدني، التي تجد صعوبة في بلورة المعلومة لدى أفراد المجتمع المدني، جعلها تندفع في بعض الأحيان إلى خطاب مادح ومداهن ومتودد إلى السلطة الحاكمة. ورغم مجيء التعددية، لم تتغير الأمور بشكل جدي؛ إذ بقيت مقاومة التغيير في محيط اتخاذ القرار. وهي تعلّم اتجاهات وثقافة ممارسة السلطة، منذ ٥ تموز/يوليو ١٩٦٢ وتدعوها إلى إعادة إنتاجها وإعادة إنتاج ردود الأفعال ذاتها، رغم بعض الاضطرابات العابرة، مستبعدة بهذه الكيفية المجتمع المدني الذي استولى على فضاء رمزي (الشارع) خارج سياق الحكم. إن دمقرطة العلاقات العامة ببروز أحزاب سياسية وجمعيات ونقابات ووسائل إعلام... كانت سترفع وتقوي بلداً متكلساً ومريضاً بآفة الطمع والرشاوى. هذه المعطيات الجديدة كان يُستهدف منها استرجاع الدولة لوظائفها التقليدية، وتصفية الممارسات السياسية والاقتصادية وترشيدها، واستعادة المواطن لحقوقه.

لكن الديمقراطية مشروع بعيد المنال، والنجاح في هذا المشروع أصعب كثيراً من النجاح في الدولة الاستبدادية. وسيبقى نزوع السلطة ــ مهما يكن مصدرها والقائمون عليها ــ نحو الارتداد عنها إلى الدكتاتورية نزوعاً قوياً، في أية لحظة تشعر فيها بعجزها عن تلبية الوعود التي أطلقتها (غليون، ١٩٩٠: ٣٣) هذا الميل نحو الحكم دون منازع سبق أن انتقده هنري بنيامين كونستون (H. Benjamin Constant) (١٧٦٧ ــ ١٨٣٠)[٢]، الذي أسف لغياب التنسيق بين الأحزاب السياسية الفرنسية في زمنه؛ إذ كتب يقول: «إن المؤتمنين على السلطة لديهم

(٢) رجل سياسة ومفكر فرنسي (١٧٦٧ ــ ١٨٣٠) معاد للنظام الاستبدادي. كان عضواً في المعارضة الليبرالية، وقد اشتهر بكتابه السيكولوجي *Adolphe* عام ١٨١٦.

استعداد رديء، لاعتبار كل من ليس منهم معارضاً. وهم لا يتوانون في بعض الأحيان عن حصر الأمة بكاملها في هذه الطائفة».

لقد كانت الأزمة الجزائرية، التي اندلعت في التسعينيات، من الخطورة بمكان، حيث دفعت بباحثين، من أمثال الأمريكي م. كونللي (Connelly, 2003) المختص بالتاريخ والسياسة المدنية من جامعة ميتشيغن، إلى وصفها بحرب الجزائر الثانية، وقدمها على أنها تصحيح لنظام سياسي استبدادي أو خاتمة السيرورة الثورية التي بدأت عام ١٩٥٤، وتم تمجيدها غداة الاستقلال عن طريق الاختلافات الداخلية للنظام الحاكم والانقسامات بين مختلف التيارات التي تبحث عن الشرعية والمشاركة في الحكم (Connelly, 2003).

١ ـ لكن، ما هي دولة القانون؟

بين الفوضى التي تفرزها ديمقراطية غير محدودة، مرتكزة على إرادة الجماهير، والديكتاتورية الخانقة التي تمارسها شخصية أو نخبة طاغية، تنصب نفسها وصية على الشعب، هناك ضرورة لإيجاد سياسة حقيقية أو وسطية بين الاستبداد والديمقراطية، بين القانون والمصلحة، أو بالأحرى دولة القانون أو الدولة القوية. وقد كتب الفيلسوف عمانويل كانط (I. Kant) (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) قائلاً: «إن السياسة الحقيقية لا يمكنها أن تقدم على خطوة دون أن تعتد بالأخلاق. ورغم كون السياسة في حد ذاتها فناً صعب المراس، فليس من المستحيل جمعها مع الأخلاق، لأن هذه الأخلاق يمكنها أن تفك العقدة التي تعجز السياسة عنها، عندما يدخلان في نزاع. فالسياسة لا يمكنها أن تركع للقانون دون ملاءمتها مع درجة ما من الأخلاق ووضع عملها في إطار دولة القانون. وبحسب تعريف ألماني، فإن دولة القانون هي: «نظام مؤسساتي تتدرج فيه القيم القانونية والقوة العمومية الخاضعة للقانون». وفي رأي رجل القانون النمساوي هـ. كيلسون (H. Kelson) (١٨٨١ ــ ١٩٧٣)، فإن هذه القيم القانونية يجب أن ترتب بكيفية ما، تكون بموجبها سلطات الحكام محدودة. وفي هذا النموذج، تأخذ كل مصداقيتها من خلال انسجامها مع القواعد العليا. وهذا ما يسمح بتوفر أهم ضمانات دولة القانون. فالدولة، شأنها شأن أي كيان (اعتباري)، لا يمكنها عندئذ أن تتجاهل مبدأ المشروعية: كل قانون أو قرار لا يحترم المبدأ الأعلى يجعله قابلاً للطعن والبطلان. والدولة التي تحكم بالقانون تكون هكذا خاضعة للقواعد القانونية، التي تصبح بموجبها وظيفة تحقيق النظام العام محققة وشرعية. هذا الأمر يتطلب كذلك ضرورة الفصل بين السلطات وقضاء مستقلاً. ولكون العدالة جزءاً من الدولة، فإن استقلالها عن السلطتين التشريعية والتنفيذية هو الذي يمكّنها من عدم التحيز في تطبيق القواعد القانونية.

لقد أفرزت الولادة العسيرة، أو المتسرعة، للتعددية معارضة شكلانية (واجهة) وإدارية. ونتذكر في هذه المناسبة أنه لم يبق اليوم من الأحزاب الـ ٦٠ (أو يزيد) المرخص لها في جو انتهازي سوى عدد قليل! وقد فشلت الأحزاب في القيام بدورها لإشباع طموحات السلطة ــ المعارضة، باقتصارها على دور تجنيدي وانتخابوي، دون أن تتمكن أحزاب المعارضة من التغلغل في المجتمع العميق ومن القيام بعمل جواري، الأمر الذي جعل الانخراط الشعبي فيها معدوماً. والحزب الوحيد الذي نجح في هذا التجذر هو الـ «فيس» المحلي.

ورغم الصلاحيات الدستورية التي تتميز بها السلطة التشريعية (لجان التحقيق)، فإنها عديمة الأثر في السياسة؛ حيث إن الأمر يتعلق بإشكالية مركزية وبنية النظام السياسي عموماً. فالتغيرات منذ بدء المسار الانتخابي ولدت أنماطاً صورية، لا تمكّن من مشاركة حقيقية للمواطنين في الفعل السياسي. وهي ليست قادرة على فرض رقابة على جبروت الجهاز التنفيذي. ومن ذلك التعامل السلبي للمجلس الشعبي الوطني مع ملفات ساخنة، مثل: قضية مجمع الخليفة، واختفاء تقرير تزوير الانتخابات المحلية لعام ١٩٩٧، وحرية التعبير التي تحتاج إلى ضمانات تشريعية.

٢ ـ الدولة القوية والشرعية

إن على مشروع الوفاق (السلّم أو المصالحة) الذي ينشده الجميع اليوم أن يضع حداً لمسلسل الاضطرابات (البلديات المغلقة والهياكل المهمشة) التي تؤلم قاعدة البلد الأساسية العميقة. فالدولة القوية ضرورة لكنها لا تنحصر في عدد الاعتقالات والولاءات وتحريك طاعة الموظفين. بل يمكنها أن تكون قوية ومحبوبة، أو تُحترم لفعالية أدائها، وقادتها وشرعيتهم وشجاعتهم في الاستماع إلى شكاوى المواطنين، ونقد المعارضة المتحررة من النزعة القبلية والجهوية والإدارية. وفي المقابل، قد تكون الدولة الدكتاتورية أو الاستبدادية قوية وعنيفة ومهابة، لكنها لا تحترم العهود والحقوق الأساسية للإنسان؛ فقوة الدولة لا تقاس بدرجة العنف (الذي هو ترجمة للقوة) الذي تمارسه أو يمكن أن تمارسه نخبة على أولئك الذين يخضعون لها لكبت كل شكل من أشكال المعارضة الاجتماعية، التي يمكن أن تخلخل كيانها، بل تقاس بقدرتها على العمل، وتجسيد إرادة الأكثرية أو تجسيد طموحاتهم من خلال مختلف القنوات التعبيرية أو التمثيلية؛ ذلك أن الأدوات الموظفة لتحقيق ذلك الهدف هي التي تميز القوة من العنف.

فالدولة القوية ليست مسالمة بالضرورة، أو مفتقرة إلى القوة، بل بالعكس، فهي التي تردع معارضيها أو مناوئيها، باستخدام قوة خارقة من حيث الحجم والتنوع وطبيعة الوسائل المستخدمة. وليس في قدرتها توظيف العنف في كل الظروف عندما تكون شروط الحوار والآليات السلمية متوفرة، بل عندما تتطلب خطورة الموقف وطوارئ الأحداث ذلك. هذا ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا كانت الديمقراطية فكرة جديدة أم أنها مرجوة جداً من النظام الذي يميل عن قصد إلى أن يتصف بالدولة التي يخصخصها حسب الظروف. إن الاستعمار لا يكفي لتبرير كل شيء، ونموذج جنوب أفريقيا (السنغال وموريتانيا هذه الأيام)، التي أصبحت عملاقاً صغيراً ذا عدة أعراق، يشهد على تفوق الديمقراطية على مختلف النظم الأخرى. واليابان التي أُخضعت لبربرية السلاح النووي لا تمتلك غازاً تصدره ولا بترولاً، لكنها أصبحت غنية باعتمادها الديمقراطية والعلم.

لكن يبدو أن القادة الجزائريين ينتمون إلى صنف الزعماء السياسيين العرب الذين يعتقدون أن الدولة القوية هي التي تملي على مواطنيها جزئيات الحياة اليومية، باقتراحها أنماط تفكير وسلوك موحدة ومسايرة لظروف الوقت والأيديولوجيا الرسمية. أما الرأي العام، فيبقى يراقب وهو مزهو باحتفالية وطقوسية الدولة التي تعزمه عليها النخبة الحاكمة

في المناسبات الكبيرة. وتقتضي المصلحة الوطنية هكذا، بضرورة التمسك أو الاستيلاء على السلطة بكل الوسائل الضرورية، والمنافية غالباً لحقوق الإنسان. ويمكن أن يكون هؤلاء الزعماء صادقين في نواياهم وفي ممارستهم السلطة (دون مشاركة أو تداول)، ومقتنعين بمذهبية خيالية من الناحية النظرية ولكنها غير قابلة للتطبيق من الناحية العملية.

إذن، إن النظام السياسي والاقتصادي المفتوح شرط ضروري لكنه غير كافٍ، دون دمقرطة أو تنمية اقتصادية حقيقية. ولا توجد ديمقراطية دون اختيار حر للحكام من قبل المحكومين، ودون تعددية سياسية وتداول للسلطة. لكن لا يمكن الحديث عن ديمقراطية إذا لم يكن للناخب حق اختيار إلا بين طرفي الأُليغاركية: الجيش أو جهاز الدولة. كما يجب أن تتوفر الدولة على نظام قانوني، وأداة عمومية، ومقاولين وأفراد يعيدون توزيع الثروة أو الناتج الوطني. وعندها فقط، يمكن التحدث عن مجتمع صناعي ذاتي النمو. وإذا كان النظام القانوني مكرهاً، فإن هناك دوماً ميلاً لدى كل فرد من المجتمع نحو عدم الاعتداد إلا بالمصالح الخاصة التي يمكن أن تتعارض مع مصلحة المجموعة. إن عدم احترام القانون يؤدي إلى الفوضى التي يعوض فيها قانون القوي قوة القانون. ويعني ذلك توظيف القانون لمصلحة القوة. لذلك، أوضح ج. ج. روسو (Rousseau, 1762) (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) في عقده الاجتماعي ضرورة العقد الاجتماعي **الأولى**، كأداة لتشكيل كيان سياسي، يشترط ضمنياً احترام القانون في كل ظرف، وهو ما يسمح للدولة بالحماية وتحقيق العدالة والحرية، وضرورة العقد الاجتماعي **الثانية**، وهي أن الشعب، الذي هو منبع كل السلطات، يحمي بواسطة المشرع المصلحة العامة، ضد جماعات المصلحة الخاصة. وتشير عبارة العقد الاجتماعي بحد ذاتها إلى الطابع القانوني الذي يؤسس إمكانية الاستمرار في التشريع (Rousseau, 1762).

لقد عايش الجزائريون كوارث الدولة الاستبدادية، التي تجاوزت في عنفها وقوتها طموحاتهم كلها، وتملصت من شرعيتها الثورية إلى الشرعية اللادستورية. وهم اليوم يطمحون بكل صدق إلى دولة قانون تعترف بمواطنيها دون الاعتداد بانتماءاتهم الإثنية أو الجغرافية أو الثقافية، وتحمي حقوقهم المدنية... كما يجب تنمية ثقافة احترام القانون في المجتمع. وأن إبراز القوة (سواء عبر النصوص أو الأفعال) لن يكون إلا ثانوياً بالنسبة إلى القانون، الذي يجب أن يتصف بالدقة والصرامة والتحكم مع مرور الوقت في مختلف الأوضاع المتشابكة الجديدة. إن نضوب الإرهاب، بوصفه تهديداً أكبر، يثقل كاهل الدولة والحياة السياسية والعامة. ويجب أن يتزامن ذلك مع النشاط والحركية السياسية، نظراً إلى غياب العراقيل الكبرى لاستفادة النشاط الحزبي منها، رغم أن الأحزاب تشكو كون حريتها مضيقة أو منقوصة، بفعل استمرار تطبيق قانون حالة الطوارئ؛ فهل الفضاء السياسي في حالة تشكل؟ أم هو في انتظار عملية تشكيل جديدة؟ إن الإسلاميين والديمقراطيين على حد سواء يفتقدون اليوم نقاطاً مرجعية، لإعادة تكييف استراتيجيتهما رغم استغلال البعض للأزمة لبناء استراتيجيا جديدة. لكن رفض المواطنين الانقياد وراءهم بسهولة ترك نواياهم في العراء.

وفي الآونة الأخيرة لم يعد الفضاء السياسي مقسماً بين الإسلامويين والديمقراطيين والمحافظين، إنها مجموعة المفاهيم التي أثلجت صدر المحللين الغربيين على مدى عشرية

التسعينيات. كما أن الفضاء السياسي ليس مقسماً بين اليمين والوسط واليسار لإرضاء المحللين الذين يوظفون ترسانة التحليل الغربي، بغرض تقديم صورة عن تطور المشهد السياسي في الجزائر. وإذا كان التصنيف الأول يبدو متجاوزاً، فإن التصنيف الثاني لا يعكس أيضاً الواقع بفعل افتقاره إلى الشرعية. فما هي حالة الهندسة السياسية الآن؟ إن الساحة السياسية إذن بحاجة إلى إعادة ترتيب وتشكيل للقوى السياسية. لكن ذلك لن يكون إلا بعد حل البرلمان وإجراء انتخابات تشريعية مسبقة، تسمح للأحزاب السياسية بالعودة إلى الحياة البرلمانية، بعد مقاطعتها للانتخابات، وقياس مدى سمعة الأحزاب الجديدة...

خامساً: تجربة ونتائج

لقد ترتبت عن هذا الحراك المجتمعي مجموعة من الاختلالات، التي مست العلاقات الاجتماعية في مكوناتها الأساسية والبنى المرجعية للمجتمع الجزائري في العمق بصورة شاملة، ومنها:

١ ـ الخلية الأسرية

فهي بمثابة اللبنة الأولى التي يرتكز عليها بناء المجتمع التقليدي العربي ـ الإسلامي من خلال العلاقة السجالية بين الرجل والمرأة، وخاصة بعد التعديلات الأخيرة التي جاء بها قانون الأسرة (١٩٩٦) في ما يتعلق بالحقوق والواجبات. إن مشاركة المرأة في المجتمع في مختلف العمليات التنموية والنضالية هي عبارة عن تسلسل فرضته الظروف الموضوعية التي عرفها المجتمع الجزائري، مع الإشارة إلى أن دخول المرأة الجزائرية العمل المأجور كان سببه الاستعمار، حيث إنها استُخدمت في مهن وضيعة لاستغلالها. كما أن وجود فراغ كبير في مختلف الميادين في بداية الاستقلال كان بحاجة ماسة إلى من يملأه... هكذا اقتحمت المرأة ميادين التعليم والصحة والإدارة، إلخ... ويمكن أن يمثّل حق المرأة في الانتخاب والترشح، الذي هو مبدأ دستوري غير القابل للتنازل عنه وفازت به المرأة منذ دستور ١٩٦٣، أول نتيجة لصراع القيم في مجتمع الرجال والنساء في الجزائر الحديثة.

هكذا تدعّم وعي المرأة بالمواثيق والنصوص القانونية التي صدرت في ذلك الوقت، ومن جملتها قانون التوظيف العمومي الذي أكد أهمية توسيع وتعميق مساهمة المرأة في التنمية ومساواتها للرجل في الحقوق والواجبات، ناهيك عن رصيدها النضالي. لكن بدايات العشرية الأولى من الاستقلال شهدت تراجعاً في تلك المكتسبات التي حققتها المرأة في أثناء الثورة المسلحة. وبقى الجدل يثور بشأن الحقوق المدنية، وخاصة قضية الطلاق وتوابعها، التي وإن كانت من حق المرأة، فإنها في حالة حصولها على حضانة أبنائها لا تتمكن من الاستفادة من مسكن الزوجية. وكذلك الإكراهات المتعلقة بميدان التشغيل...حيث لم تبلغ نسبة النساء العاملات عام ١٩٩٦ سوى ١٣,٢ بالمئة من طبقة الأجراء، ممّا انجرّ عنه تردي مستوى الأسرة الجزائرية الفقيرة والمتوسطة اقتصادياً واجتماعياً، بحكم عدد أفرادها المرتفع نسبياً، بالنظر إلى تخلي الدولة الرعوية عن دورها الاجتماعي التقليدي. وهذا ما أدى إلى فشل الأسرة في الاضطلاع بأدوارها القاعدية في مجالات الصحة والتربية والتعليم،

على الأقل. ومن ثم برز جيل جديد من الجزائريين يفتقد قيم ومعايير الثورة والتضامن، بما لا يتماشى ومقتضيات الموقف الاجتماعي الراهن.

٢ ـ التمدرس

بعد عدة عشريات، كانت فيها المدرسة الجزائرية أداة تكوين لأجل التكوين ــ دون الاعتداد بمعايير الموضوعية في الفرز بين النجاح والرسوب ـ حُسم الأمر في البداية مع عهد التأميمات والثورات الثلاث لصالح عملية «تعريب دوغمائي» لضمان ولاء البرجوازية الصغيرة والشرائح الفقيرة المستعربة... ومن ثم إكساب النظام المشروعية المفتقدة من قِبَل شرائح عريضة من المجتمع المدني، وهو الأمر الذي قد يكون وراء أحد العوامل الرئيسية التي أدت إلى عطب المنظومة التعليمية بشكل عام، و«تخفيض» مستوى الشهادات العلمية الجزائرية، مثلما تم تخفيض العملة الوطنية.

هذا الهبوط والتراجع في قيمة الشهادات والتعليم بمختلف مستوياته وتخصصاته أديا إلى تخريج دفعات متعاقبة من العاطلين عن العمل. وكانت وجهة خريجي اللسان العربي نحو تجذر معارضتهم للنظام الحاكم، وذلك عن طريق الالتفاف حول الحركة الإسلامية ومشاريعها السياسية في مجالي الدين والدنيا. وفرضت الاستراتيجيا السياسية الجديدة نحو نوعية التكوين باتجاه عالم الشغل على المدرسة إعمال محددات النجاح والرسوب «الموضوعية» بالتدريج من المستوى النهائي والمتوسط فالابتدائي. ولم يعد هناك من يتكفل بتوفير معدات التدريس وأدواته في إطار الخدمة الاجتماعية للطبقات المعوزة. ومن ذلك بروز قيمة «المنافسة» على مستوى عملية التمدرس، التي تدفع في المستقبل إلى وجود نوعية جديدة من المتمدرسين الذين تنطبق عليهم نظرية «اللاتساوي في الحظوظ»، بما يتلاءم ومنطق اقتصاد السوق وحرية المبادرة.

٣ ـ المؤسسة الاقتصادية

لقد كانت المؤسسة الاقتصادية، وفقاً للمواثيق التقليدية (دساتير ومواثيق)، تؤدي أدواراً اجتماعية بالدرجة الأولى: ضمان التشغيل الكامل، ومنح رواتب للعمال دون مقابل مكافئ، والتغاضي عن الجدوى الاقتصادي وتحقيق الربح الذي هو في المحصلة معيار نجاح أو فشل المؤسسة الاقتصادية ومدى مساهمتها في التنمية الوطنية. وإذا كان «رب العمل في النظام الرأسمالي الخالص لا يستأجر من العامل سوى قوة عمله، فهو لا يهتم بحالته الصحية أو المعنوية إلا إذا كان ذلك في مصلحته. أما في الدولة الراعية بالمقابل، فإن مكانة الموظفين والأجراء في حالات كثيرة هي أقرب إلى مكانة العبيد منها إلى مكانة العمال الأحرار في بداية الثورة الصناعية» (Simonnot, 2003). فمنذ عام ١٩٨٤، وربما قبل ذلك، لم يعد النموذج الاشتراكي يعمل بتاتاً؛ إذ قضت عليه الأزمة الاقتصادية التي أصابت البلاد. وأصبحت الاستراتيجيا المعتمدة من قِبَل الدولة منذ الآن مرشدة وتوصيفية بدلاً من أن تكون فاعلة. إنها تكشف عن إعداد البلاد للدخول في الاقتصاد العالمي وتحولها نحو الرأسمالية، رغم إرادوية الدولة المركزية الاستبدادية في الغالب، التي ترمي بالقيم

والمرجعيات التقليدية في خانة التقاليد القديمة. ومع رفع الدولة يدها عن مسح ديون المؤسسات الاقتصادية الفاشلة، برزت للعيان ضرورة التخلي عن أعداد هائلة من العاملين الذين لم يعد لديهم ما يقدمونه (عالة على خزينة الدولة)، وتحرير السوق من وصاية الدولة. ومن هنا يبدو أن التوجه الجديد فرض على المؤسسة الاقتصادية تعديل نمط تسييرها لمكونات رأسمالها بما يضمن لها تحقيق المردودية والربح... وهما مقاييس النجاح في ظل اقتصاد السوق وما تحدده المبادئ العامة للنظام العالمي الجديد.

لقد كانت المبادرة حبيسة أدراج الهياكل والمؤسسات الرسمية، سواء ما تعلق منها بمجالات الفكر (ملتقيات وندوات ومؤتمرات) والاقتصاد بصدد قواعد تسيير وإدارة النشاطات الاقتصادية على المستوى المركزي والسياسي، حيث كان هذا الميدان حكراً على حزب جبهة التحرير الوطني، تحت غطاء شعار «التعدد في الوحدة أو الوحدة في التفكير والتصور والعمل». ونظراً إلى النتائج المأساوية المترتبة على ذلك في مجال المبادرة في التجارة والاقتصاد ــ ولكن دون ضوابط ومبادئ واضحة، كانت بداية الارتجال والفوضى في تحرير الاقتصاد، بفرض قواعد تعامل بحسب ما تقتضيه قواعد السوق، سواء كان ذلك بفعل عوامل داخلية أو بفعل ضغوطات وشروط خارجية وهيمنة الدولة الليبرالية الأولى من خلال المؤسسات المالية والتجارية التقليدية (البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية، صندوق النقد الدولي).

٤ ـ الدولة

هيمنت الدولة الرعوية، عبر أجهزتها المختلفة، على السياسة والاقتصاد والفكر لفترة ليست بالقصيرة، لكن هذه الهيمنة تصدعت مع تطور وتحول المجتمع وتعدد المشاكل واتساع رقعة وبؤر التذمر والمعارضة، الأمر الذي دفع بالسلطة إلى نفض يدها بصورة محتشمة عن هذه المسؤوليات والأعباء الثقيلة، وإلى التحرر نسبياً من دورها الاجتماعي، مع شح مصادر المال. ويبدو أن مع حقبة التسعينيات وبداية الألفية الثالثة، أصبحت الدولة مجبرة على فتح باب المبادرة لتشمل موضوعات الفكر والاقتصاد والسياسة... فهل يمكن، من خلال هذه الحركية السياسية ــ الاجتماعية التي شهدها المجتمع الجزائري في العمق، من خلال هذه المؤسسات، توقّع إمكانية تطور المجتمع الجزائري وامتلاك الجزائريين مصيرهم السياسي والاقتصادي، مثلما تمكنت المعارضة زمن الحقبة الاستعمارية من التغلب على الجور الاستعماري وتحقيق الاستقلال السياسي من خلال تجاوز عقبات الشرعية التاريخية والشرعية الثورية إلى الشرعية الديمقراطية أو الشعبية على حد تعبير الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، وما يترتب عليها من التزامات وواجبات حرية التعبير والفكر في السياسة والاقتصاد والاجتماع؟

بعد حوالى ٢٠ عاماً من التجربة الديمقراطية، تبقى البنى السياسية والاجتماعية المتولدة عنها هشة وشكلية ومترددة، وليس بإمكانها فرض نفسها كبديل مقنع. إن غياب مشروع اجتماعي ــ سياسي واقتصادي متجانس ذي أبعاد وطموح يسمح بإعادة تأسيس دولة قانون متميزة بالقيم الديمقراطية في إطار احترام المصلحة الوطنية من جهة، ويطمح إلى تحقيق مبادئ التضامن الاجتماعي وبناء الثقة، من جهة أخرى، يدفع إلى ضرورة إشراك المجتمع المدني في تحقيق ذلك... إن ضرورة المشاركة، والتداول، والتواصل الحر، وتجسيد

مبادئ المواطنة هي اليوم من بين الأولويات... التي لم تؤخذ في الحسبان من أجل مشاركة فعلية في الرقابة الاجتماعية والسياسية. ولن يكون بالإمكان ممارسة أية سلطة بشكل سوي. لكن سقوط الاستبداد لا يبرمج، فالأكيد اليوم هو أن محاولات الانتقال التفاوضي إلى نظام حرية مسؤولة وعدالة تزداد مصاعب نجاحها أكثر فأكثر (حيدوسي، ١٩٩٧: ١٨٢ ـ ١٨٣)، فهل في مقدور صيغة أو طبعة المصالحة بعد الوفاق الوطني أن تحقق ذلك؟

خاتمة

إن تجارب الدول المتخلفة في ميدان التحرر الاقتصادي والسياسي والفكري، قد تجعل من هذا الحلم غير مشروع، نظراً إلى تجذّر مطامح الاستيلاء على السلطة في دوائر القرار (العسكر)، التي تتبنى وصايتها ومصادرتها للتمثيل الشعبي... لتعاود السقوط في شراك التبعية الاقتصادية ومشتقاتها في ظل الوصاية الأجنبية والاستقلال المنقوص من خلال النظام العالمي الجديد. لكن مع ذلك، تظل عزيمة أفراد المجتمع متجددة بما فيه الكفاية لتعيد الكرة تلو الأخرى قصد بلوغ الانعتاق من خلال البحث عن نظام حكم ديمقراطي عادل، لا يكون بالضرورة نسخة عن الديمقراطيات الغربية. وبفعل تجذّر المطالب الشعبية في اتجاه المشاركة السياسية في إدارة وتسيير قضايا الشأن العام، عبر الأحزاب وبفعل الإكراهات الخارجية، سيتجه مشروع الفاعلين الأساسيين إلى ترك المجال السياسي بعد تفريغه من محتواه وأهميته عبر عمليات خصخصة المؤسسات الاقتصادية العمومية والثروات الوطنية، ومن ثم وضع اليد عليها بعملية امتلاك مصادر القرارات الأساسية التي تتحكم في زمام الملك والسلطان. ويبدو أن الممارسة التي تجلت أخيراً اتجاه إضرابات أسرتي التربية والتعليم العالي خلال عام ٢٠٠٦، تكشف عن عودة الممارسات الروتينية التقليدية.... ومثلما كتب ذلك برهان غليون بحق، عند تحليله طبيعة الدولة في الوطن العربي، أي «الدولة ضد المجتمع» في الجزائر كما في غيرها، لا يمكن خرق العقد الاجتماعي دون تبعات خطيرة ومستديمة على حياة الأفراد؛ إذ يمكن تعداد الكثير من الأمثلة التي تكشف كيف أن خرق القانون الأساسي أو العقد الاجتماعي، سواء في أثناء الصياغة أو التنفيذ، يطيح مصداقية النظام السياسي برمته ويطيح سياسات قادته؛ فالمارد يعاود الانبعاث من رماده... □

المراجع

إدارة المحافظة السياسية (١٩٦٣). **دستور ١٩٦٣**. الجزائر: وزارة الدفاع الوطني.

الأشرف، مصطفى (١٩٨٦). **الجزائر: الأمة والمجتمع**. ترجمة حنفي بن عيسى. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

بوخريسة، بوبكر (٢٠٠٥). «الملتقى العربي الأول «العنف والمجتمع».» جامعة قالمة (الجزائر): ٥ تشرين الأول/أكتوبر.

بومدين، هواري (١٩٧٥). «خطاب أمام إطارات الأمة.» **قصر الأمم** (الجزائر): ١٩ حزيران/يونيو.

جبهة التحرير الوطني (١٩٦٤). **ميثاق الجزائر**. الجزائر: الجبهة.

جبهة التحرير الوطني. (١٩٧٦). **دستور ١٩٧٦**. الجزائر: الجبهة.

حيدوسي، غازي (١٩٩٧). **الجزائر: التحرير الناقص**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة.

غليون، برهان (١٩٩٠). **بيان من أجل الديمقراطية**. ط ٤. الجزائر: دار بوشان للنشر.

الهرماسي، محمد عبد الباقي (١٩٨٧). **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

Bennabi, Malek (1954). *Vocation de l'islam*. Paris: Seuil.

Connelly, Matthew (2003). *A Diplomatic Revolution: Algeria's Fight for Independence and the Origins of the Post-Cold War Era*. Oxford: Oxford University Press.

Douglas, Jack D. (1989). *The Myth of the Welfare State*. Brunswick: Transaction.

Gallissot, Réné (1969). «Les Classes sociales en Algérie.» *L'Homme et la société*: no. 14, octobre-décembre.

Harbi, Mohammed (1980). *Le FLN mirage et réalité: Des Origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*. Paris: Jeune-afrique.

Laroui, Abdallah (1967). *L'Idéologie Arabe contemporaine: Essai critique*. Preface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero. (Les Textes a l'appui)

Leca, Jean (1970). «Idéologie et politique en Algérie.» *Revue études*: mai.

Rousseau, Jean Jacques (1762). *Du Contrat social, Ou principes du droit politique*. Amsterdam: Marc-Michel.

Simonnot, Philippe (2003). *L'invention de l'état: Economie du droit*. Paris: Les Belles Lettres.

Soulier, Gérard (1969). «Le Droit constitutionnel algérien: Situation actuelle et perspectives.» *Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*: no. 6, septembre.

هويــة الصوفــي
أبـو العبـاس أحمـد التيجانــي نموذجــاً

طيبي غماري(*)

أستاذ محاضر بجامعة بسكرة ـ الجزائر.

مقدمة

لقد كان الهدف الأول لهذه الدراسة في البداية هو البحث في التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي لمدينة معسكر (مدينة جزائرية تبعد حوالى ٤٠٠ كم جنوب غربي الجزائر العاصمة) من خلال المخطوط والأرشيف، وهذا خلال القرنين اللذين سبقا الغزو الفرنسي. وعندما شرعتُ في جمع المادة العلمية التي استقيتها من المكتبة البلدية لمعسكر، فوجئت بعدد من المخطوطات التي تؤرخ لمشايخ الطرق الصوفية في هذه الفترة وقبلها، وما فاجأني في هذه المخطوطات هو المعلومات التي احتوتها. فبعدما حاولت الغوص في أعماق التاريخ، وجدت نفسي غارقاً في مساحة تلامس التاريخ، ولكنها ليست منه: تلامسه لأنها تتحدث عن أشخاص وشخصيات معروفة تاريخياً، أي أنها وجدت فعلاً؛ وهي ليست من التاريخ، لأنها تتحدث عن هذه الشخصيات بأسلوب وبمنهجية وبمعطيات بعيدة تماماً عن الحقيقة التاريخية. باختصار، وجدت نفسي أطالع التاريخ، وفي الوقت نفسه الماوراء التاريخي (La Méta histoire)، علماً بأن مساحة الماوراء التاريخي هي مساحة تمتد حتى تلامس مساحة التاريخ، وفي الوقت نفسه، ولكن في اتجاه ثانٍ، تمتد حتى تلامس مساحة الماوراء الطبيعي (الميتافيزيقا (La Métaphysique)). وعليه، قررت أن أخصّص المرحلة الأولى من هذه الدراسة، على الأقل، للبحث في هوية الصوفي من خلال نموذج أبي العباس التيجاني، مؤسس الطريقة التيجانية، وهذا بالاعتماد على محتوى نص مخطوط أحمد التيجاني، أحد أتباع أبي العباس، وأحد أقطاب الطريقة التيجانية.

إذن، بالنسبة إلى هذه الدراسة، سيتلاقى التاريخ مع علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، من أجل عمل متكامل. ولهذا أنبه من الآن، إلى أني لست مختصّاً في المخطوط، ولهذا لا يهمني، بالنسبة إلى المخطوطات التي سأعتمد عليها، صدقها وصحة محتواها أو صحة نسبتها إلى أصحابها، وهي مهمة أتركها لعلماء التاريخ والآثار للبحث فيها. فما يهمني، بشكل مباشر، هو أن هذه المخطوطات موجودة منذ عدة قرون، وحتى الآن، في مكتبات الصوفية والزوايا، وهي بمثابة المصادر التي يغترف منها المتصوفة زادهم العلمي والمعرفي والعرفاني والهوياتي، أي أنها مصدر مهم من مصادر التنشئة الاجتماعية بالنسبة إلى الصوفي. وعليه، فما سأقوم به هو عرض المخطوط المسمّى «روض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس

التيجاني»، وهذا من أجل فهم الاستراتيجيات الهوياتية لدى الصوفي. إذن، يبقى الهدف في هذا المستوى، هو تحليل هذه الوثائق، باعتبارها كانت، وما زالت، تستعمل في التكوين المعرفي والعرفاني للصوفي. وأنا في هذا الوضع أشبه بالباحث الأنثروبولوجي الذي يدرس ممارسة طبية تقليدية في مجتمع تقليدي، دون أن يكترث لمدى تطابقها مع الطب الحديث أم لا.

أولاً: التحديد الإجرائي لمصطلح هوية المثقف

١ ـ المثقف

في البداية، وقبل الخوض في لبّ الموضوع، يجب أولاً أن أقوم بالتحديد الإجرائي لمصطلح «هوية المثقف» حتى أتمكن من قياسها، وقبل ذلك أحتاج إلى تعريف المثقف، ثم إلى تعريف الهوية. فبالنسبة إلى مصطلح «المثقف» الذي يقابله في الفرنسية مصطلح «Intellectuel»، وفي الإنكليزية (Intellectual)، يبدو، على حدّ تعبير سيمور وباسو (Seymour and Basu, 1975) أنه استعمل في البداية «في فرنسا أثناء قضية «درايفوس» (Dreyfus) عام ١٨٩٨، لوصف الأشخاص الذين وقّعوا الاحتجاج ضد سجن درايفوس، [وهو احتجاج] وقّع عليه العديد من الكتّاب والأساتذة» (Seymour and Basu, 1975: 51-90). لقد تعددت المواقف حول هذا المصطلح، الأمر الذي نتج منه مقاربات متعددة، أنتجت اتجاهات تنظيرية مختلفة. ولعل أهمها ذلك الذي يربط بين المثقف والروح النقدية، فالمثقف بالنسبة إلى هذا الاتجاه هو شخص يدرك الأمور بشكل مغاير لما تدركه العامة. وعليه، نجده في وضعية الناقد الفكري للمؤسسات القائمة، سواء كانت هذه المؤسسات سياسية أو اقتصادية أو دينية أو فكرية... إلخ، وهذا ما أشار إليه العديد من الدراسات التحليلية المتعلقة بالمثقفين، التي اعتبرت أن المثقف ملزم بـ«نقد المؤسسات الموجودة من خلال الاعتماد على تصوّرات عامة، لما يبدو لهم مثالياً ومقبولاً وممكن التطبيق بشكل عام». وفي هذا السياق، يشير شامبيتر (Schumpeter) إلى أن «أحد الخطوط المميزة للمثقفين من غيرهم هو الروح النقدية». ومن جهته يؤكد ر. آرون (R. Aron)، على أن «الاتجاه النقدي للوضع القائم هو المرض المهني الذي يمكن أن يصاب به المثقفون». أما ر. هوفستادتر (R. Hofstadter) فيرى أنه «حتى الفكرة الحديثة القائلة إن المثقف أصبح يشكّل طبقة وقوة اجتماعية مستقلة، تقرّ هي أيضاً أن مصطلح «المثقف» يبقى مرتبطاً بفكرة الاحتجاج الأخلاقي والسياسي» (Seymour and Basu, 1975: 52).

لقد ركزتُ على هذا الاتجاه باعتباره يتماشى بشكل كلي مع النموذج الذي سأتناوله بالدراسة، فبروز هوية المتصوف مرتبط بفكرة التسامي عن الوضع القائم، إذ إنه شخص أدرك فكراً يعتبره أسمى من الفكر السائد، الأمر الذي يوصله بالضرورة إلى مستوى إيماني أسمى أيضاً. ومن هنا يمكن اعتبار المتصوف كمثقف محتج أخلاقياً على الوضع القائم، ولأنه عمل، كما تبيّنه الشواهد التاريخية، على التأسيس لفكرته من خلال «الزاوية»، ومن خلال الطريقة الصوفية، ومن خلال حشد الأتباع، فإنه يعتبر مثقفاً بالمعنى نفسه الذي يؤخذ به المثقف اليوم، أي «الأشخاص الذين يبدو أنهم لا يقتنعون بالأشياء كما هي... فهم يسائلون الحقيقة الآنية في ضوء حقيقة أكثر عمقاً وأكثر عموماً» (Seymour and Basu, 1975: 52)،

حسب رأي كوزر لويس (Coser Lewis). فالصوفي شخص غير مقتنع بالمؤسسات الدينية القائمة، كما أنه يسائل الحقيقة الدينية، انطلاقاً من حقيقة يعتبرها هو أكثر عمقاً وأعم من الفكرة المعمول بها في عصره. وهذا ما ينسجم كلية مع مصطلح «المثقف العضوي» عند أ. غرامشي (A. Gramci). فمن منظور هذا المفكّر «ترتبط عضوية المثقفين بدرجة انخراطهم في السيرورة التي تؤسس بها طبقة اجتماعية ما هيمنتها» (Crehan, 2002: 139). فالمثقف العضوي، هو المثقف الذي لا تقاس مكانته الاجتماعية والثقافية بحجم العمل الذي يقدمه، إنما بمستوى فعالية الدور الذي يمارسه في المجتمع. وهنا يبرز الصوفي كأحد أهم المثقفين العضويين الذين مارسوا تأثيراً كبيراً وفعلياً على المجتمع في حياتهم وحتى بعد مماتهم.

٢ ـ الهوية

بالنسبة إلى الهوية، نجد في البداية أنها عبارة عن فكرة تتأسس على محتوى يتعلق بماهية الإنسان، وهنا يبرز الطرح الفلسفي، ثم تتحول إلى رابطة، وفي هذه الحالة، وعوض المحتوى، تتأسس الهوية على حركة المشاركات (المشاركة/الاشتراك) والاقصاءات؛ هناك من أشعر أنني أشاركهم (أو أظن أني أشاركهم) في هوية ما، وهناك من أشعر بالاختلاف معهم. وهنا يبرز الطرح النفسي والنفس اجتماعي، ثم إنها ممارسة اجتماعية تقوم باستثمار المحتوى والحركة السابقين في عالم الوساطات، الوساطة بين الفرد والجماعة، والوساطة بين الأفراد، ثم الوساطة بين الجماعات. وهنا يبرز الطرح السوسيولوجي والأنثروبولوجي، وهي أخيراً سياسة عندما تهدف من خلال هذه الوساطات إلى تنظيم المجتمع، فتتحول الهوية إلى مشروع أيديولوجي نهدف من ورائه إلى الوصول إلى مستوى معين من السلطة. وهنا يبرز الطرح الأيديولوجي والسياسي. فـ «الهوية (عندما تطبق على الفاعلين الاجتماعيين) هي السيرورة التي تخلق المعنى انطلاقاً من معطى ثقافي أو من مجموعة منسجمة من المعطيات الثقافية، بحيث تكون لهذه المجموعة الأولوية على كل المصادر الأخرى. يمكن أن يكون للفرد نفسه أو للفاعل الاجتماعي نفسه أكثر من هوية واحدة، علماً بأن تعددية الهوية يمكن أن تؤدي إلى الضغوطات وإلى التناقضات، سواء بالنسبة إلى الصورة التي يحملها الفرد عن نفسه، أو بالنسبة إلى فعله داخل المجتمع... إن الهويات هي مصادر للمعنى للأفراد أنفسهم وبأنفسهم، فالهوية تبنى عن طريق «الشخصنة» (Personnalisation)، فحتى عندما تصدر عن المؤسسات المسيطرة... فإنها لا تصبح هويات إلا عندما (أو إذا) استبطنها الفاعلون الاجتماعيون، وقاموا ببناء معانيهم الخاصة حول هذا الاستبطان... تبقى الهويات مصدراً للمعنى... لأنها تستدعي إجراءات بناء شخصية وفردانية. ولنقل، حتى نكون أكثر بساطة، إن الهويات تنظم المعاني ....» (Castells, 1999: 17)، يتأسس المعنى في هذا المستوى على مرجعيات يعترف لها بأيديولوجيا محددة، ويعترف لها أيضاً بإمكانية توجيه باقي المعاني.

وهذا ما يعني أن الهوية ليست، على حدّ تعبير س. دوبار (C. Dubar) إلا «النتيجة الثابتة والمؤقتة، الفردية والجماعية، الذاتية والموضوعية، البيوغرافية والبنيوية، لمختلف مسارات التنشئة الاجتماعية، التي تتعاون على بناء الفرد وتحدد المؤسسات» (Dubar, 1998: 111). عندما تؤخذ الهوية بهذا المعنى، فإنها ترتبط بعدد من المرجعيات التي توفرها

مسارات التنشئة الاجتماعية، بحيث يتم تكوين الأفراد والجماعات بأشكال منسجمة مع هذه الأطر المرجعية. لكن ما يهمنا هنا، هو أنه عندما نجمع بين معنى المثقف، كما بيناه سابقاً، وبين الهوية، وبين المتصوف، نجد أن هذا الأخير هو شخص يسعى إلى أن يكون هو بذاته إطاراً مرجعياً، فانطلاقاً من عدم اقتناعه بالمرجعيات المعمول بها يسعى إلى أن يتأسس هو نفسه كمرجعية أسمى من كل المرجعيات الفعلية والضمنية، أي أنه يسعى إلى أن يتأسس كهوية جديدة تسائل الحقيقة الآنية في ضوء حقيقة أكثر عمقاً وأكثر عموماً، لأن عملية بناء الهوية تستعير «وسائلها من التاريخ والجغرافيا والبيولوجيا، ومن بنيات الإنتاج وإعادة الإنتاج، ومن الذاكرة الجماعية، ومن الأحلام الشخصية، ومن أجهزة السلطة، ومن الديانات. لكن الأفراد والمجموعات الاجتماعية والمجتمعات تحوّل هذه الوسائل، وتعيد تحديد معناها، وهذا بناء على المحددات الاجتماعية والمشاريع الثقافية المتجذرة في البنيات الاجتماعية وفي إطارها الزمني ــ المكاني» (Castells, 1999: 18).

إذاً نستطيع، حتى الآن، أن نحتفظ بمعنى الهوية كبناء له فائدة استعمالية، يلخصها م. كاستل (M. Castells) في ثلاثة احتمالات، فإما أن تكون «أ ــ **الهوية المحققة للشرعية**: هي التي توفرها المؤسسات المسيّرة للمجتمع من أجل بسط وعقلنة سيطرتها على الفاعلين الاجتماعيين؛ تقع هذه الفكرة في قلب التحليل المتعلق بالسلطة وبالسيطرة...» (Castells, 1999: 18)، وهي هوية السلطة أو الهوية الوطنية التي من خلالها يكتسب النظام القائم شرعية وجوده، وشرعية سيطرته، أو على الأقل شرعية ممارسته للسلطة على الغير؛ أو أن تكون «ب ــ **الهوية ـ المقاومة**: التي تنتج من طرف الفاعلين الذين يوجدون في وضعيات متدنية أو متأثرة بمنطق الجهات المسيطرة، فمن أجل المقاومة يتخفون وراء المبادئ الغريبة والمخالفة للمبادئ المميزة للجهات الغالبة في المجتمع...» (Castells, 1999: 18)، وهنا ترتبط الهوية بالمعارضة، أي مقاومة الهوية الشرعية أو التي تدّعي شرعية السيطرة؛ أو أن تكون «ج ــ **الهوية ـ المشروع**: التي تظهر عندما يقوم الفاعلون الاجتماعيون، انطلاقاً من المواد الثقافية التي يتوفرون عليها، ببناء هوية جديدة تعيد تحديد وضعيتهم داخل المجتمع الكلي، وبالفعل نفسه يقومون بتغيير البنيات الاجتماعية» (Castells, 1999: 18)، وهي الهوية التي تتأسس كبديل من الهوية الشرعية أو حتى الهوية المقاومة، وهذا ما ينسجم مع المشروع الهوياتي الوصفي، الذي يتأسس كقوة تسمو فوق المشروع الشرعي والمشروع المقاوم للهوية.

لأن الشكل الأخير من الهوية ينتج الأشخاص (Sujets) بالمعنى الذي يضعه أ. تورين (A. Touraine)، أي الشخص بالمعنى الذي يحدث «الانتقال من اللاشعور إلى الأنا، كما أنه الرقابة التي يمارسها الفرد على معيشه اليومي حتى يأخذ معناه الشخصي، فيتحول الفرد إلى فاعل قادر على الاندماج في العلاقات الاجتماعية من خلال تحويلها، مع عدم التماهي بها» (Tourain, 1992: 244). وهذا يعني في نهاية المطاف أن الهوية عندما تحوّل الفرد إلى مستوى الشخص، فإنها تعطيه درجة من التسامي على بقية الأفراد. وهو تسامٍ يضمن في الوقت نفسه الانسجام مع باقي الأفراد، ومع باقي المكوّنات الاجتماعية من جهة، وعدم التماهي بها من جهة أخرى. وهذا هو التفسير الذي يمكن أن نقدمه للهوية الصوفية التي تعيش في انسجام تام مع باقي الهويات دون أن تتماهى بها. وهذا تقريباً ما يعبّر عنه أحمد

التيجاني بقوله إن الهوية «يشار بها إلى الذات العلية، موجودة في كل شيء شهوداً، رؤية عارية من كل شيء، متباعدة عن كل شيء، عياناً وحقيقة، بأن الشخص الظاهر في المرآة ترى ذاته طالعة في المرآة، ولا هو حال فيها، ولا مقارب لها، بل هو مفارق لها في كل وجه مغاير لها بكل اعتبار، وترى ذاته في المرآة، وما هي فيها، والسلام والمثال يغني بسط المقال» (التيجاني، [د. ت.]: ٨٩)، فحتى وإن كان المعنى المقدم للهوية هنا يقترب من علم الكلام أكثر من العلوم الإنسانية، فإن معنى التسامي بارز فيه بكل وضوح.

٣ ـ فرضية لفهم هوية المتصوف

يرتبط التصوف بالدين، فالطريقة الصوفية هي عبارة عن قراءة وممارسة مختلفة، بل أحياناً جديدة للدين قد تختلف، وربما تتناقض، مع القراءات السائدة. وعليه، فإن هذه الدراسة ستحاول أن تتابع هوية المتصوف باعتباره مثقفاً لا يقتنع بما هو موجود، ويحاول أن يبدع فكرة جديدة لقراءة وممارسة الدين، أي أنه يحاول الانتقال من اللاشعور إلى الأنا، فيؤسس لشخص المتصوف الذي يتفاعل مع المجتمع دون أن يتماهى به، فالتركيز سينصب على هوية المبدع أو المؤسس للطريقة الصوفية. إن الفرضية التي انطلق منها هي أن الصوفي، ومن حيث المشروع الديني الذي يريد التأسيس له، لا يدّعي النبوة لأن ذلك مخالف للشرع من وجهة النظر الدينية، فهو منذ البداية يصرّ ويشدّد على تسجيل مشروعه الصوفي الديني كامتداد للمشروع الديني للنبي (ﷺ)، ولكنه من حيث مشروع الهوية الشخصية، فإنه يتقمّص النموذج النبوي بكل تفاصيله، ويحيط شخصه بهالة من القداسة المشابهة للقداسة النبوية، تدعم شرعية ومصداقية المشروع الذي يقترحه.

أقصد بالنموذج النبوي الصورة التي رسمتها كتب السيرة للرسول محمد (ﷺ) على وجه الخصوص، والصورة التي أوردها القرآن الكريم عن باقي الرسل والأنبياء من خلال القصص القرآني، ومن خلال التفاسير التي استفادت من الكتب السابقة للقرآن من أجل توضيح وتفصيل ما لم يفهم من هذا القصص. فانطلاقاً من مطالعة هذه المصادر نستطيع القول إن نموذج الهوية النبوية يتأسس على أربعة مكوّنات:

أ ـ النسب والمولد والطفولة الصعبة، والتربية والتميز من الأقران، ومن القبيلة. تؤكد النصوص التي تؤرخ للأنبياء عموماً، والنبي محمد (ﷺ) خصوصاً، على خصوصية التميز منذ البداية، فالنبي متميز في نسبه، وفي طفولته، ومتميز من أقرانه، ومن أبناء قبليته.

ب ـ التحضير للبعثة، علماً بأن المكوّن السابق هو من أهم عناصر عملية التحضير للبعثة؛ فمنذ الطفولة نجد أن هناك مقدمات تحضّر لظهور النبي المنتظر. وهذا من خلال إشارات وتبشيرات تهيئ العقل العامي لقبول البعثة.

ج ـ البعثة؛ تبدأ مع التكليف الذي يتلقاه النبي عن ربه، بحيث يصبح مسؤولاً عن تبليغ رسالة معينة، ويتم إيصال التكليف إلى النبي بشكل مباشر، كما هو الشأن بالنسبة إلى موسى (عليه السلام)، أو عن طريق ملاك، كما هو الشأن بالنسبة إلى جبريل (عليه السلام) مع النبي محمد (ﷺ)؛

د ـ التمكين؛ بعد البعثة تتأسس حالة من الشك ينتج منها تصديق البعض، وتكذيب البعض الآخر للنبوة، وبعد عمل دعوي وسياسي وعسكري مكثف يتم التمكين للنبي.

تمثل هذه المكونات بالنسبة إلى دراستي المؤشرات التي سأعتمد عليها لإثبات فرضيتي، فإذا كانت سيرة الصوفي تتشكّل هي الأخرى من هذه المكوّنات، فهذا يعني أن الصوفي يتقمّص فعلاً النموذج النبوي في استراتيجية التماهي التي يعتمد عليها في تأسيسه لهوية جديدة، وهذا على مستويين: الهوية الفردية، وتتمثل في شخص المتصوف؛ والهوية الجماعية المتمثلة في الطريقة التي يؤسسها، والزاوية التي تحتضن هذه الطريقة.

فالثقافة الدينية للمتصوف تسمح له باستيعاب السيرة النبوية، وذلك من خلال الاعتماد على عدة مصادر: القرآن، والسير المشهورة، وكتب التفسير والحديث. وعليه، فالمتصوف، ومنذ صغره، يتقمص النموذج الهوياتي النبوي، ولأنه لا يستطيع ادعاء النبوة، فإنه يتجاوز هذا المنع باستعماله استراتيجيات خاصة تجعله يصور شخصه للناس، وحتى لنفسه، كصورة مشابهة لصورة النبي أو كجزء منها. فعندما نقابل المصطلحات التي تصف النموذج الهوياتي النبوي مع المصطلحات التي تصف النموذج الهوياتي الصوفي، نلاحظ أن التشابه أكثر من الاختلاف، بل إن الاختلاف يبقى على مستوى التسميات فقط.

ثانياً: التأكد من الفرضية

للتأكد من هذه الفرضية، قمت بدراسة سيرة مؤسس الطريقة التيجانية السيد أبو العباس أحمد التيجاني، انطلاقاً من مصدريْن: يتمثل المصدر **الأول** في المخطوط المسمّى «روض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس التيجاني». أما المصدر **الثاني**، فيتمثل في مخطوط مطبوع دون تحقيق، والمسمى «جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني رضي الله عنه»، وهما كتابان لمؤلفيْن مختلفيْن، لكن المحتوى يبقى واحداً تقريباً، عدا بعض النقاط التي سكت عنها الكتاب الأول أو الثاني.

١ ـ وصف المخطوط

ـ **عنوان المخطوط**: يقول صاحب المخطوط هذا: «المجموع المسمى «روضة المحب الفاني» ترجمته بروض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس التيجاني. وإن شئت قلت مواهب العنان لأعيان الصوفية والإخوان» (التيجاني، [د. ت.]: ١٠). فحتى، وإن كان المخطوط مخصصاً لسيرة وكرامات مؤسس الطريقة التيجانية أبو العباس أحمد التيجاني، فإن فيه الكثير من الاستطرادات التي يتحدث فيها عن الكثير من أعيان الصوفية الذين كان للشيخ بهم صلة. وهذا ما يفسر في نظري التسمية الثانية للمخطوط.

ـ **المؤلف**: أحمد بن محمد التيجاني. يبدو من خلال المخطوط أن المؤلف كانت له صلة مباشرة بالشيخ، فهو يقول إنه قد تلقى مادة المخطوط من الشيخ مباشرة، أو كما يقول: «ولما أكرمنا الله تعالى بمعرفة الشيخ الواصل. القدوة الكامل، شيخ التربية والتعليم، ومنبع الدين الموصل إلى جنة النعيم. منقذ المعتقدين، ومضل المنتقدين، القطب الرباني، أبي العباس

التيجاني» (التيجاني، [د. ت.]: ١٠)، علماً بأن معرفة الشيخ والأخذ عنه مباشرة، تمثل شهادة تدل على رفعة المستوى العلمي والمعرفي والديني للمؤلف، فهي بمثابة الشهادة الجامعية في عصرنا الحالي، التي تؤهل حاملها للكتابة أو للبحث، فمصداقية نصّ المؤلف تستمد من تأكيد هذا الاتصال المباشر بالشيخ.

ـ **التاريخ**: لا يظهر التاريخ على المجلد، وفي آخره شهادة أوقفت وحبست بموجبها السيدة عائشة هذا المخطوط. الشهادة مؤرخة في العاشر من شهر رجب، أما السنة فغير ظاهرة.

ـ **عدد الصفحات**: ٢٠٤ صفحات، مع ملاحظة أن الصفحة ٢٠٣ دوّن فيها إقرار بوقف وحبس المخطوط، أما الصفحة ٢٠٤ فبقيت فارغة.

ـ **الخط**: مغربي واضح ومقروء بسهولة.

ـ **الحبر**: أسود في معظم النص، استعمل الحبر الأحمر كعلامة لبداية فقرة جديدة.

ـ **مصدر المخطوط**: توجد النسخة الأصلية في مكتبة القاسمية بزاوية الهامل (بسكرة حوالى ٤٠٠ كم جنوب شرقي الجزائر العاصمة)، مسجلة تحت رقم ١١ص. كما توجد نسخة مصورة ومخرجة بشكل جيد في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي (الإمارات العربية المتحدة). أما النسخة التي استعملت في هذه الدراسة، فهي نسخة مصورة عن النسخة الأصلية، موجودة في المكتبة البلدية لمعسكر.

ـ **ملاحظة مهمة**: يوجد أكثر من ٧٠ بالمئة من محتوى هذا المخطوط في كتاب: **جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني رضي الله عنه**. الجزء الأول، لمؤلفه علي حرازم ابن عربي براد المغربي الفاسي (د. ت.). بدون اسم المحقق، وبدون مدينة النشر، الذي طبع في المكتبة التجارية الكبرى. وهذا بدون الإشارة إلى مصدر النصوص التي تم اقتباسها. وعليه، يعتبر المصدر الثاني لهذه الدراسة.

ـ بالنسبة إلى البطاقة التقنية والصفحة الأولى من المخطوط، انظر الملحق الرقم (١) والملحق الرقم (٢).

٢ ـ سيرورة بناء الهوية عند الصوفي

إن الحديث عن سيرورة بناء هوية الصوفي يعيدنا إلى المعنى الإجرائي الذي حددته سابقاً، حيث اعتبرت أن هذا المسار يمر عبر أربع مراحل، تمثل حسب الفرضية التي تبنيتها إعادة إنتاج للنموذج النبوي دون ادعاء النبوة علناً. ولكن في الوقت نفسه تَبَنِّي سلوكات وإِدِّعَاء خصائص لا يمكنها أن تتوفر إلا في النموذج النبوي، أي أنه يمكننا الحديث عن ادعاء النبوة عن طريق السلوك والممارسات مع الحرص على تفنيد هذا الادعاء بالقول. وهنا يمكننا الحديث عن استراتيجية هوياتية من مستويين: الهوية للذات التي يكون فيها تبني النموذج الهوياتي النبوي بكل تفاصيله عن طريق الممارسة والسلوك؛ وهوية للآخر التي يتم فيها التركيز على عدم ادعاء النبوة بالقول أو بالكلام، حتى يحافظ على الانسجام مع المبادئ العامة للدين

الإسلامي، التي تتبنى عدم إمكانية ظهور نبي جديد بعد الرسول (ﷺ). فالقناعة الشخصية للصوفي هي أنه وصل إلى مستوى إيماني يساويه بمرتبة الأنبياء، ولكنه يمتنع عن الإعلان عن ذلك حتى يتمكن من تجاوز مقاومة المؤمنين، والعامة منهم على الأقل. فهو يقدم للأتباع رموزاً بسيطة يمكن تفسيرها بعدة أوجه، تاركاً المجال والحرية لمخيالهم الفردي والجماعي، الذي سيعيد تركيب هذه الرموز وتفسيرها بالكثير من المبالغة، التي ترفع الصوفي أثناء حياته، وبعد موته، إلى مرتبة تتجاوز أحياناً مرتبة النبوة. للتأكد من هذه الفرضية نستعرض سيرورة بناء هوية الصوفي مرحلة بمرحلة، انطلاقاً من النصوص المشار إليها سابقاً.

أ ـ المولد والنسب والنشأة والتميز

يبدأ **المستوى الأول** من سيرورة التمثل بالرسول بـ «المولد»، حيث يحاط التأريخ لمولد شيخ الطريقة الصوفية بشيء من القداسة، إذ يتم تمييزه من باقي أحداث «المولد» الأخرى المعاصرة أو المتقدمة أو المتأخرة. يقول سيدي علي حرازم عن مولد أبي العباس أحمد التيجاني مؤسس الطريقة الصوفية التيجانية: «ولد رضي الله عنه سنة خمسين ومائة وألف (١١٥٠ هـ/١٧٣٩م) بقرية عين ماضي، ونشأ بها في عفاف وأمانة وحفظ وصيانة وتقى وديانة محفوظاً بحفظ الله سبحانه» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٢). تجدر الإشارة هنا إلى التدرج واعتماد الأسلوب غير المباشر في مسار تقديس الشيخ، حيث لا يتم عرض قداسة وسمو شخصيته دفعة واحدة ولا بشكل مباشر. ففي البداية، هناك حرص على ربطه بالأصول البشرية، فهو إنسان ولد بشكل عادي، مثله مثل أي بشر آخر، ولكنه إنسان متميز، لأنه تربى ونشأ عفيفاً وأميناً ومحفوظاً ومصاناً وتقياً ودَيِّناً، محاطاً بعناية إلهية مستمرة. وهنا تبدأ عملية التمثل بالنموذج النبوي، فالصفات المذكورة في سرد تاريخ «المولد» كلها صفات نبوية، وهي الصفات التي تركّز عليها كتب السيرة كثيراً.

يتم **المستوى الثاني** من التمثل بشخصية الرسول من خلال ربط شخصية الشيخ بالأصول الشريفة التي تعود إلى النبي محمد (ﷺ)، فالتأريخ لنسب الشيخ هو عبارة عن حركة ثلاثية يتم من خلالها تحقيق ثلاثة أهداف مهمة تصبّ كلها في تدعيم رصيد الشيخ من القداسة: الهدف **الأول** هو إثبات نسبه الشريف؛ والهدف **الثاني** هو إثبات تميزه من القبيلة (أهل القرية)؛ والهدف **الثالث** والأخير الاتصال المباشر مع النبي (ﷺ).

إثبات النسب الشريف: «أما نسبه (الشيخ) رضي الله عنه، فهو ينتهي إلى الحسين ابن علي رضي الله عنهما وتَحَقُّقُ نسبه رضي الله عنه مُحَقَقٌ عنهم. ولم يعول الشيخ رضي الله عنه على ما هو مسموع عند الخاص، وما هو مكتوب في العقود، حتى سأل النبي صلى الله عليه وسلم على نسبه وحققه له. سمعته يقول رضي الله عنه، سألت سيد الوجود صلى الله عليه وسلم على نسبي. هل شريف أم لا... فأجابني صلى الله عليه وسلم أنت ولدي. أنت ولدي. أنت ولدي. كررها ثلاث» (التيجاني، [د. ت.]: ٢). يشير هذا النص إلى تمثل واضح ومباشر بالنبي (ﷺ)، وهنا تقليد كامل لكتب السيرة التي تركز كثيراً على ربط شخصية النبي محمد (ﷺ) بشخصية النبي إبراهيم (ﷺ). فربط شخصية الشيخ الصوفي بشخصية النبي يعني في نهاية المطاف ربطها بشخصية إبراهيم، أي أنه ينتمي إلى سلالة الأنبياء،

فإذا كان مشروع النبي محمد (ﷺ) مواصلة لمشروع النبي إبراهيم (ﷺ)، فإن مشروع الشيخ الصوفي هو مواصلة لمشروع النبي محمد (ﷺ).

● **إثبات التميز عن القبيلة**: «... و(سألته) على أهل القرية التي ولد فيها فإنهم ينتسبون إلى الشرف... وأما أهل القرية، قال لي الشيخ رضي الله عنه، سكت عني صلى الله عليه وسلم ولم يجبني شيء. وتخفى نسبتهم. والشيخ لم يكن نسبه منهم، بل جده النازل فيها صاهرهم. وليس بينهم نسب إلا من النساء. وإنما نسب إليها لتوطن أجداده بها. فهكذا أخبرني رضي الله عنه. فمن حين سمع تحقيق نسبه من سيد الوجود صلى الله عليه وسلم، صرح بالشرف، وجزم به للخاص والعام. وذلك لتحقيق نسبه في نفس الأمر...» (التيجاني، [د. ت.]: ٢). يتواصل مسار التمييز والتقديس تدريجياً، فبعدما أثبت صاحب المخطوط أن نسب الشيخ يعود إلى نسب النبي (ﷺ)، ها هو ينتقل إلى مستوى آخر، يتمثل في إبراز اختلافه عن القرية التي ولد ونشأ فيها. وهنا يقتضي تمثل الشيخ بصورة النبي (ﷺ) أن يتم تمثل أهل القرية بالقبيلة التي ولد فيها الرسول، أي قريش، فالكاتب يقرّب الشيخ من الرسول من خلال إبعاده عن باقي الناس، وفي الوقت نفسه يبعد الشيخ عن قريته من خلال تقريبها من نموذج القبيلة القرشية. وهذا ما يذكّرنا بكتب السيرة التي تؤكد تميز بني عبد المطلب من باقي بطون قريش. فحتى وإن ولد الشيخ في قرية عين ماضي، فهذا لا يعني أنهم يشاركونه في النسب، لأنه ليس منهم، ولا ينتسب إليهم، إلا عن طريق المصاهرة.

● **إثبات الاتصال المباشر بالنبي** (ﷺ): «... سيد الوجود صلى الله عليه وسلم أخبره يقظة لا مناماً. وسأله عن أمور كثيرة ظاهرة وباطنة. وأخبره بها صلى الله عليه وسلم» (التيجاني، [د. ت.]: ٢). في سياق متواصل مع نص إثبات النسب يؤكد صاحب المخطوط المصدر الذي استقى منه الشيخ تحقيق نسبه، وبطبيعة الحال لا يكون هذا المصدر إلا النبي (ﷺ)، فالاتصال به يكون يقظة لا مناماً. يحقق هذا الأسلوب هدفين: الهدف **الأول** تأكيد صدق الخبر، لأنه لا يمكن لأحد أن يكذب تحقيقاً جاء من عند الرسول شخصياً؛ أما الهدف **الثاني** فيتمثل في تأكيد إثبات النسب، لأن اتصال الرسول (ﷺ) بالشيخ يؤكد القرابة الدموية بينهما.

أما **المستوى الثالث** من التمثل بالنموذج النبوي، فيبرز من خلال التركيز على يتم الشيخ، حيث يؤكد صاحب المخطوط أن والديّ أبي العباس أحمد التيجاني قد توفيا وعمره لا يتجاوز السادسة عشرة (١٦ سنة)، إذ «توفي رضي الله عنه (أبو عبد الله سيدي محمد بالفتح ابن المختار والد أبي العباس التيجاني) سنة ست وستين ومائة وألف (١١٦٦)» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٨). أما عن والدته فقد «توفيت رضي الله تعالى عنها في يوم واحد مع زوجها بالطاعون، ودفنا معاً بعين ماضي بالتاريخ المذكور» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٩). يركّز صاحب هذا المخطوط في هذا المستوى على قدرة الشيخ على تحمّل المسؤولية رغم صغر سنه، فعند وفاة والديه، كان «لهما رضي الله تعالى عنهما (والد ووالدة الشيخ) أولاد غير سيدنا رضي الله عنه ذكوراً وإناثاً، وماتوا كلهم رحمهم الله فلم يترك منهم إلا سيدي محمد ولداً وبنتاً، فحازهما سيدنا رضي الله عنه» (الفاسي، [د. ت.]: ٢٩). وهذا مؤشر قوي على قدرة

الرجل على تحمّل المسؤولية، وفي هذا يتشابه مع النبي (ﷺ) الذي تولى مسؤولياته الشخصية ومارس التجارة رغم صغر سنّه.

تمثل تنشئة الشيخ عنصراً مهماً يؤكد تميز تربيته، وفي الوقت نفسه تميز شخصيته، فمعلم الشيخ قرأ «على شيخه سيدي عيسى بوعكاز الماضوي التجاني، وكان رجلاً صالحاً مشهوراً بالولاية، وكان مؤدباً للصبيان أيضاً، ذكر لهم مرة أنه رأى رب العزة في النوم وسرد عليه القرآن بورش من أوله إلى أخره، فقال له ربه هكذا اقرأ وحصل على يديه النفع» (التيجاني، [د. ت.]: ٤). لا يكتفي صاحب المخطوط بالتأكيد أن الشيخ قد حفظ القرآن مبكراً، بل يحيط هذا الحفظ بقداسة مبالغ فيها، ولكنها مقبولة، لأنها ترتبط برمزية الرؤية، التي تحتل مكانة مهمة في تكوين الهوية الصوفية، كما سنرى في ما بعد. فمعلم الشيخ تلقى القرآن عن شخص تلقاه عن طريق الرؤية من رب العزة مباشرة. وفي هذا الكثير من التقديس لشخص الشيخ.

من جهة أخرى، تميزت نشأة الشيخ بكثرة الرحلات والسفر إلى الشرق والغرب، مما سمح له بالاتصال بشخصيات دينية وسياسية مهمة ساهمت في تكوينه، وفي تميّزه «ثم ارتحل إلى ناحية المغرب لفاس وأحوازها سنة إحدى وسبعين ومائة وألف (١١٧١)، سمع فيها شيئاً من الحديث، وبقي يجول بقصد الزيارة والبحث عن أهل الخير والصلاح والدين والفلاح» (الفاسي، [د. ت.]: ٣٣)، وفي هذا تلميح لتشابهه مع تنقلات الرسول (ﷺ) مع عمه وفي تجارته.

نلاحظ بالنسبة إلى المرحلة الأولى من سيرورة البناء الهوياتي عند الشيخ الصوفي كيف أن هناك تركيزاً على تميّز الشيخ في مولده، وفي نسبه، وفي تربيته، وهذا ما يؤهله لتحمّل مسؤولية مشروع الطريقة الذي سيكلف به مستقبلاً، وفي كل هذا نجد تمثلاً قوياً بالنموذج النبوي.

ب ـ التحضير للتكليف (البعثة)

يشير النموذج النبوي، كما ذكرت سابقاً، إلى ما أسميته بـ «التحضير للبعثة»، ويقابله في النموذج الصوفي ما أسميته بـ «التحضير للتكليف». وهذا ما يدل على تماثل النموذجين. فقبل أن يعلن عن تكليف الصوفي بالمسؤولية الموكلة إليه، هناك عملية تحضير للمحيط، حتى يتم تقبله دون مقاومة. تتمثل أولى علامات هذا التحضير في ما يمكن تسميته بتنبؤات الحكماء، أما العلامة الثانية فتتمثل في الرؤيا.

(١) **تنبؤات الحكماء**: تهدف هذه التنبؤات إلى إضفاء نوع من الشرعية على شخصية الشيخ الصوفي، فحتى قبل التكليف، يعرف فيه أهل الحكمة أنه رجل سيكون له شأن عظيم. عندما كان أبو العباس أحمد التيجاني في المغرب التقى «رجلاً بجبل الزبيب من أهل الكشف، فأشار له بالرجوع إلى بلده وأخبره بأنه سيكون من أمره ما هو بصدده، فلم يلبث حتى رجع لبلده سريعاً» (الفاسي، [د. ت.]: ٣٤). تتشابه هذه القصة كثيراً مع ما حدث للرسول (ﷺ) أثناء سفره مع عمه، حيث طلب عراف مقيم في جبل، من عم الرسول العودة بالنبي إلى أهله وحمايته، لأنه سيكون ذا شأن عظيم. وهنا يظهر التماهي بالرسول (ﷺ) جلياً وواضحاً،

فالرموز التي اعتمد عليها صاحب المخطوط في هذه القصة تتماثل كلية مع الرموز التي تعرضها كتب السيرة عن قصة الرسول (ﷺ) مع العراف: أقصد هنا الشيخ العراف، والجبل، والإشارة بالعودة إلى بلد الإقامة، وتأكيد الشأن العظيم للمعنى.

(٢) **الرؤيا**: تعتبر الرؤيا الصادقة واحدة من مصادر المعلومات بالنسبة إلى النموذج النبوي، ولهذا نجد أن النموذج الصوفي قد وظف هذا المصدر بشكل مستمر وواسع من أجل تأكيد صدق وشرعية مشروعه. سنتوقف هنا عند الرؤيا التي كانت قبل التكليف، علما بأن الرؤيا تكاد تكون خاصية ملازمة للمشروع الصوفي، إلى درجة يختلط فيها الحلم مع الحقيقة. يتحدث صاحب المخطوط عن رؤيا وضحت للشيخ الصوفي مسار حياته كاملاً، حيث يروي صاحب المخطوط عن الشيخ أنه رأى رؤيا تدل على حاله كله، وذلك أنه رأى «صلى الله عليه وسلم راكباً على حصان، فقلت وأنا ذاهب نحوه واه سلمت عليه وهو فوق الحصان، لم ندرك بمراد إلا بمشقة واه سلمت عليه غير راكب، فندرك مراد بغير تعب، فلما وصلت إليه صلى الله عليه وسلم نزل من فوق الحصان وسلمت عليه، فهكذا وقع في خاطري في ذلك النوم، فلما سلمت عليه دخل إلى جنان فلان لرجل من أهل عين ماضي واحرم يصلي، فلما أردت أن نحرم معه، فبينما أنا في استحضار النية ولم أحرم حتى ركع وسجد صلى اله عليه وسلم، فأحرمت معه في الثانية، فكملتها معه إلى أن سلم فأولتها وأنا في ذلك الحال بأن نصف عمري يضيع ولم ندرك فيه شيئاً، ونصفه الآخر ندرك فيه مرادي، فكان الأمر كذلك والحمد لله» (التيجاني، [د. ت.]: ٦).

كما يروي رؤيا ثانية تنبأت له بالوصول إلى مصف القطبانية (من القطب مرتبة عالية من مراتب الصوفية)، حيث يروي أنه حين كان الشيخ في تلمسان (مدينة جزائرية تبعد بحوالى ٥٠٠ كم غرب الجزائر العاصمة) رأى نفسه في «صورة ملك، وعقد لي الناس البيعة، ومعي خلق كثير، ونصبوا لي كرسي الخلافة على سطح مرتفع، وفوقي لباس الملوك من ملف (نوع من القماش المغاربي تصنع منه الألبسة) وغيره. فلما كانت الصلاة وهو وقت الظهر. فأردت أن آمر أحد الناس يصلي بنا على عادتي في اليقظة، فتفكرت وقلت فالخليفة هو الذي يصلي بالناس، فتقدمت وصليت بالناس حتى تميت الصلاة وسلمت. فقصها على بعض الأحباء، فقال له أظن أن الله سبحانه وتعالى أراد بي القطبانية وأنا أريد غيرها، فكان في ذلك الوقت يطلب عند الله أن يكون أحد مفاتيح الكنوز لما رأى من علو مرتبتهم، ثم بعد ذلك صرف همته لطلب القطبانية لما رأى من الخصوصية التي للقطب لم ينلها غيره وإن بلغوا ما بلغوا في الارتقاء فأعطيها والحمد لله» (التيجاني، [د. ت.]: ٤).

فالتركيز على الرؤيا في المشروع الصوفي، يكون باعتبار أنها علامة من علامات النبوة، وهي بذلك تلبّي هدفاً مزدوجاً: يتمثل **الأول**، في الإخبار المسبق عن المصير المتميز للشيخ، ويتمثل **الثاني** في إثبات قدرة الشيخ على التنبؤ بالغيب دون ادعاء النبوة. وهذا ما يؤكده أحد أكبر المنظّرين للصوفية في العصر الحديث، شيخ الأزهر عبد الحليم محمود، حيث يقول: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قد أخبر عن أمور الغيب والمستقبل، إذا كان هذا ممكناً للرسول صلى الله عليه وسلم، فهو ممكن للآخرين، بهذا المعنى فإن الرسول قد أخبر عن حقيقة الأشياء من أجل إصلاح الخليقة، وبالتالي فليس من المستحيل أن نجد في العالم

شخصاً يمكن أن يخبر بالحقيقة بدون أن يكون مكلفاً باصطلاح الناس. هذا الشخص لا يوصف بالنبوة ولكن بـ «الولي»» (Mahmûd, 2003: 11)، فالنبوة والولاية، حسب رأي الشيخ عبد الحليم محمود، هما مرتبتين مختلفتين، ولكن يمكن أن يقوم صاحبيهما بالوظائف نفسها. وهذا ما يدعم في نظري فرضية تماهي الصوفية بالأنبياء.

ج ـ التكليف (البعثة)

بعد عملية التحضير، تأتي عملية التكليف. هنا أيضاً يظهر التمثل بالأنبياء، من خلال عملية تجريب المشاريع السائدة في زمانهم، وبعد التأكد من عدم صلاحيتها، يتم البحث عن مشروع بديل. فبالطريقة نفسها تقريباً جرب الشيخ أبو العباس التيجاني في البداية طرق المتكلمين، ثم عاد إلى المنهج الصوفي، وهنا يؤكد صاحب المخطوط «أنه كان في أول عمره على طريق المتكلمين في الأدلة، ثم بعد رجوعه من حجته المبرورة رجع إلى أدلة النقل، ولم يعول على أدلة العقل إلا ما وافق النقل منها وأبطل قولهم بأن العقل قطعي والنقل إقناعي» (التيجاني، [د. ت.]: ٩). ثم إنه جرب العديد من الطرق والمناهج الصوفية المنتشرة في شمال أفريقيا آنذاك، فـ «لما ارتحل من تلمسان إلى أبي سمغون والشلالة وبلاد الصحراء أخبرني أنه ترك جميع الطرق التي أخذها عن الأشياخ» (التيجاني، [د. ت.]: ١٤)، ليؤسس مشروعه الشخصي الخاص، أي الطريقة التيجانية.

من أجل التأسيس لهذا المشروع، يحتاج الشيخ إلى سلطة دينية مقدسة تكلفه، وفي الوقت نفسه تضمن له الشرعية أمام الأتباع وأمام الطرق الصوفية المنافسة. ويبدأ مسار التكليف من خلال إرهاصات أولية يتم فيها إخبار الشيخ من قبل المراجع الدينية المعترف بها في هذه الفترة، كالمشايخ والأولياء. فنجد أن ممن أخبر الشيخ بنزول مقام القطبانية «سيدي أبو مدين الغوث رضي الله عنه، قال رأيته في النوم في مجمع وهو يقول من يجيب لنا شيئاً نعطوه الحاجة التي طلبها ونظهر له الحاجة التي أحب، قلت له ها أنا أعطيك أربع مثاقيل وأضمن لي القطبانية العظمى، قال لي نعم وأنا أضمنها لك لم تمت حتى تدركها وأنا في ذلك الحال عريان، فلما ذهبت من عنده لنأتيه بالدراهم استيقظت» (التيجاني، [د. ت.]: ٥). وهنا تعود الرؤيا مرة ثانية لتمارس وظيفة الإخبار، فحتى قبل أن يكلف، تم إخبار الشيخ بأنه سيصل إلى مرتبة القطب.

يقول صاحب المخطوط في سياق الربط بين ترك الطرق والأولياء من جهة، والتكليف من جهة ثانية، «فسألته عن السبب (سبب تركه لطرق الأشياخ الذين أخذ عنهم) الموجب لتركها، فأجابني بأن سيد الوجود صلى الله عليه وسلم أعطاه طريقة من الأوراد، وقال لي رضي الله عنه أمرني بلزومها من غير خلوة ولا اعتزال عن الناس، وقال حتى تصل مقامك الذي وعدت به وأنت على حالتك من غير ضيق ولا حرج ولا كثرة مجاهدة، وأخبرني أنه قال له صلى الله عليه وسلم لا يصل إليك شيء إلا على يدي فاترك عنك جميع الأولياء، فمن حين قال له صلى الله عليه وسلم هذه القولة ترك جميع الطرق وترك جميع الطلب من الأولياء» (التيجاني، [د. ت.]: ١٤). ولتأكيد التكليف يروي أنه قد وقع للشيخ «الإذن منه (رسول الله (ﷺ)) يقظة لا مناماً بتربية الخلق على العموم والإطلاق. وعيّن له الورد الذي يلقنه في سنة ستة وتسعين ومائة

وألف (١١٩٦). عيّن له عليه الصلاة والسلام الاستغفار والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم» (الفاسي، [د. ت.]: ٧٩)، يظهر التمثل بالمشروع النبوي، **أولاً**، من خلال التكليف الذي كان من قبل أعلى سلطة دينية في الإسلام، أي الرسول (ﷺ)، **وثانياً** من خلال التاريخ، حيث يشير التاريخ إلى سن الـ ٤٦ الذي يقترب نوعاً ما من السن التي بعث فيها الرسول (ﷺ).

لا يكتفي الراوي هنا بذكر التكليف، بل يؤكد حالات الشيخ وهو في حالة «الجذب»، أي الحالة التي يكون أثناءها في اتصال مباشر مع النبي (ﷺ)، وهي حالة مشابهة في نظره لحالة النبي أثناء تلقيه الوحي، «وكذلك تظهر عليه رضي الله عنه من آثار جذبه وقوة حاله أمور أخرى كعظم جثته وامتلاء بدنه وتهلهل وجهه، وثقل الأمر عليه حتى لا يستطيع حركة، ونذكر هنا ما كان يقع للنبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الوحي وتلقي الأمر الإلهي من أنه كان يعالج منه شدة وتأخذه البرحاء، فينفصل عنه الملك وإن جبينه ليتفصد عرقاً ويثقل حساً لما يلقى عليه من القول الثقيل، أي العظيم الذي يثقل له حامله وأنه نزل عليه الوحي يوماً جالساً فخذه على فخذ زيد ين ثابت رضي الله عنه، فثقلت جداً حتى كادت ترض فخذ زيد أي تكسرها»(الفاسي، [د. ت.]: ٥٩ ــ ٦٠).

إذن، يمكننا تلخيص مسار التكليف في ثلاث عمليات أساسية: تتمثل **الأولى** في تجريب المشاريع السائدة في زمن الصوفي، ثم التأكد من عدم تناسبها مع ما أعد له؛ أما **الثانية** فتتمثل في الإخبار المسبق بالتكليف من قبل مرجعيات دينية معترف بها، كالمشايخ والأولياء الصالحين؛ لتأتي العملية **الثالثة** ممثلة في التكليف الذي لا يكون إلا من قبل أعلى سلطة دينية، أي الرسول (ﷺ)، وبأساليب وطرق تتشابه مع نزول الوحي على الرسول (ﷺ).

د ـ التمكين

بعد مرحلة التأسيس للطريقة التي يؤرخ لها بتاريخ التكليف المذكور سابقاً، تأتي عملية التمكين للشيخ فـ «قد أكمل الله تعالى لشيخنا وسيدنا أبي العباس التجاني رضي الله عنه الشريعة، كما أكمل الله فيه الحقيقة وسلك به بين صراطهما المستقيم أحسن طريقة، فشرب منهما لبناً خالصاً سائغاً، وورث منهما مقاماً كاملاً بالغاً، وتمكن من الحالتين، ورقي درجة كل من الكمالين، جارياً على مقتضى الأمرين، وسائراً على منهجهما الأعدلين، متكافئ الطرفين ومعتدل الوصلين جبلاً بين سهلين وبرزخاً بين بحرين...» (الفاسي، [د. ت.]: ٧٦). فوصول الشيخ إلى مصاف القطبانية، يعني أن الله قد مكّنه من غايته التي كان يبحث عنها طوال حياته، وهنا يرتقي مستوى التقديس بدرجة، فبعدما كان مسار تقديس الشيخ مرتبطاً بالرسول (ﷺ)، نجده بعد التكليف يرتبط بـ «الله تعالى». وهنا يصبح الشيخ دون أن يذكر ذلك علناً مساوياً لمرتبة النبي، فهو مصدر بركة، بل إن من يتمكن من رؤيته في المنام سيدخل الجنة، «فلما اجتمع به شيخنا قال له سمعت أن لك مزية عظيمة. فقال له ما هي؟. قال له من رآك يدخل الجنة. قال نعم إلا أن المزية ليست لي. فقال له شيخنا لمن هي؟. قال للشيخ الثعلبي، لأن من رآه، ومن رأى من رآه، ومن رأى من رأى من رآه إلى سبعة أو ثمانية أو اثنا عشر إنساناً يدخل الجنة. وأنا رأيت من رأى من رآه. وقال له شيخنا أشهد لي أني رأيتك. فقال له شهدت لك أنك رأيتني» (الفاسي، [د. ت.]: ١٨٢).

بعد التكليف يصبح الشيخ مسؤولاً مباشراً عن قرابته الدموية، وعن الأتباع الذين يعتبرهم من قرابته الدينية، فهو «يصل رحمه الديني ورحمه الطيني، أما الطيني فإنه يواصل كل ما له قرابة به من نسبه وذوي رحمه يقضي حوائجهم ويتفقد أحوالهم... وأما رحمه الديني فإنه من أعظم الناس مواصلة له وأكثرهم براً وإحساناً لأهل جانبه يواسي إخوانه وأصحابه وكل من له معرفة في الله بأنواع المواساة ويحسن إليهم...» (الفاسي، [د. ت.]: ٨١).

من بين المؤشرات الأخرى الدالة على التمثل بالنبي، رفض الشيخ للصدقات، وهنا اقتداء بسنّة النبي التي تمنع الصدقات على آل البيت، إذ يروى عنه صاحب المخطوط أنه كان بين يديه فأتاه «إنسان فسلم عليه وقبّل يديه ودفع لي دراهم بقصد الزيارة لسيدنا رضي الله عنه فقال: يا سيدي خذ هذه الصدقة التي أتيتك بها، فقال أردد عليه متاعه وقال له لا تحل لي الصدقة، وإنما أنا غني عن الصدقة» (الفاسي، [د. ت.]: ١٠٢).

خاتمة

إن الحديث عن الهوية الصوفية يتطلب منا الإشارة إلى البنية الثقافية والدينية الموجودة قبل المشروع الجديد التي تدخل في بنائه، المتمثلة هنا في انتشار الطرق الصوفية، والزوايا، علما بأن هذه الطرق والزوايا كان لها التأثير الكبير في بناء هوية الشيخ الصوفي؛ هذا من جهة، ومن جهة ثانية نحتاج أيضاً إلى تحديد الظروف أو الفترة التاريخية التي ساهمت في تحويل هذه البنية إلى تركيب جديد. تشير المعطيات التاريخية إلى أن النخبة في هذه الفترة، على غرار الفترات السابقة واللاحقة، كانت تنقسم إلى قسمين كبيرين: يتمثل **الأول** في الفقهاء و**الثاني** في المتصوفة، أما العلاقة بينهما فكانت تتجاذب بين التنافس والتصارع أحياناً، والانسجام والتفاهم أحياناً أخرى. على العموم، يمكن تفسير هذا التصارع بين الفقهاء والصوفية على أنه «كان لاكتساب المزيد من التأييد الشعبي، والظفر بالمكانة الرفيعة لدى مختلف شرائح المجتمع حكاماً ومحكومين، وظل الفقهاء يعتبرون أحوال الصوفية، ولا سيما ما تعلق منها بأعمال الحضرة، انحرافاً عن الدين» (بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٦). وعليه، فالصراع بين الصوفية والفقهاء في المغرب العربي لم يكن بالحدة نفسها التي كان عليها «في المشرق العربي حيث سيق العديد من المتصوفة إلى المحاكمة التي انتهى بعضها بإصدار حكم القتل في حق بعض رجال التصوف»(بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٢). لقد ساهمت **تلك** الظروف التاريخية، المتميّزة بخفة حدة الصراع بين الصوفية والفقهاء في المغرب، في تحويل البنية التاريخية والدينية السائدة قبل مجيء شيخ الطريقة التيجانية، إلى تركيب جديد هو طريقة وهوية الشيخ أبو العباس أحمد التيجاني.

يمكن لنا في إطار توضيح هذا التركيب الجديد أن نميز بين سيرورة من ثلاث مراحل:

١ ــ الهوية الحقيقية، وتتمثل في الأصل البشري والتاريخي للشيخ، فهو قبل كل شيء إنسان ولد من أبوين يشهد لهما بالصلاح، وينتمي إلى قرية جد عادية مكونة من أناس عاديين. في هذا المستوى نجد أن هوية الشيخ ليست إلا إعادة إنتاج لنموذج الهوية السائد آنذاك.

٢ ــ الهوية السامية، وهي هوية تبنى فوق الهوية العادية، لتمحوها شيئاً فشيئاً، حتى

يأخذ الشيخ الصوفي صورة سامية، تسمو فوق الموجودات، فهو متميز من أهل قريته بنسبه الشريف وبتربيته الخاصة، وباتصاله المباشر مع النبي ومع الأولياء. في هذا المستوى يبدأ الشيخ في تأسيس هوية خاصة به، هوية لا يمكن أن تتحقق إلا لإنسان غير عادي.

٣ ــ الهوية الماوراء تاريخية، في هذا المستوى يختلط التاريخ بالميتافيزيقا، فينتج لنا هوية ما وراء تاريخية، تعيش بجسدها مع البشر، ولكن، روحها في اتصال مباشر مع العالم الروحي، من خلال المعايشة يقظة لا مناماً للرسول محمد (ﷺ)، فالشيخ يروى عنه كما لو أنه من الصحابة.

وهنا يمكننا القول مع الشيخ عبد الحليم محمود إن الشيوخ الصوفية يحاولون «قدر الإمكان، أن يكونوا ورثة الأنبياء بالعلم، ورثة الأنبياء بتصرفهم وسلوكهم الروحي، ورثة الأنبياء بحالاتهم ومكاناتهم» (Mahmûd, 2003: 7)، فالهوية الصوفية تتميز في هذا المستوى الثالث **بتلاشي** الحدود بين الحقيقة والخيال أو بين الحلم واليقظة، حتى إنه عندما تتشكل هذه الطرق الصوفية ينخرط «فيها الناس أفراداً وجماعات، حتى بلغ شيوخ التصوف من الاحترام والتعظيم درجة التقديس، وشكلوا وسطاء بين الله وعباده» (بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٨) ثم «تناقل العوام كرامات الأولياء، وتلقوها بانبهار كبير، مما جعلهم يستسلمون كلية للأولياء ويتبعونهم إن لم نقل يقدسونهم، وفي أثناء تناقل تلك الكرامات بين العوام، كانوا يضيفون عليها الكثير مما تنسجه مخيلاتهم من أوهام، ومن فرط الانبهار بالأولياء كان العوام يصدقون ذلك دون أدنى ريب» (بوداود، ٢٠٠٣: ٢٤٩). وبهذا يصبح مؤسس الطريقة الصوفية بالنسبة إلى أتباعه، بمثابة النبي بالنسبة إلى المجتمع المسلم، فهو يتقمص جميع صفات النبي، في جميع مسارات حياته. تؤهل الهوية الماوراء تاريخية الشيخ الصوفي للتحول إلى رمز ديني تضاهي رمزيته رمزية النبي، وعندئذ يصبح هو، وكل من يحتكون معه بشكل أو غير مباشر، مصادر مقدسة للمعرفة.

وهنا يمكننا الجزم بأن هوية الشيخ الصوفي تتميز من هوية معاصريه بالمستويين السامي والماوراء تاريخي، وهذا ما يبرر الانقياد إلى سلطته. إن هذا الانقياد ينسحب على كل الأتباع في مختلف الأمكنة والأزمنة، من خلال وسائل التنشئة المعرفية التي يعتبر المخطوط المدروس واحداً منها. وهنا نقف على واحدة من أهم مشاكل المجتمع المسلم المعاصر، وهي التعامل مع الكثير من المصادر التاريخية بهالة من التقديس، تعطل العقل وتخدره بانبهار قاتل بالماضي.

تؤدي هذه النتيجة إلى خلاصة مهمة، هي أن المسلمين ومن خلال العديد من الوسائط وعبر الفترات التاريخية المتعاقبة، عمدوا إلى تقديس التاريخ الإسلامي والشخصيات الإسلامية، ومن ثمة عرض المجتمع الإسلامي السابق على أنه الخير المطلق، مما جعل المسلمين اليوم يتمثلون المجتمع السابق كمجتمع مثالي، بل فوق إنساني (Une Société ultra-humaine)، الأمر الذي ولّد في داخلهم وعبر العصور المختلفة حنيناً إلى الماضي وعزوفاً عن المستقبل. فعرض التاريخ الإسلامي للمسلمين في المدارس والزوايا والكتاتيب، وفي وسائل الإعلام في صورته الحقيقية، أي في صورة التاريخ المليء بالمشاهد المضيئة والمظلمة، هو

الذي سيجعل المسلمين يوقنون أن المجتمع السابق هو مجتمع بشري وإنساني جرب فأصاب وأخطأ. عندئذ فقط سيتوجهون إلى المستقبل لمواصلة التجربة وتصحيح الخطأ، ويتوقفون عن الحلم بتجسيد ماض مثالي لم يتحقق إلا في الماوراء تاريخي في الكثير من الحالات.

ومن هنا يبقى المجتمع المسلم اليوم في أمسّ الحاجة إلى تفريغ الماضي الإسلامي من القداسة والمثالية التي طبع بها عمداً. فحسب تصوري أدى تقديس الماضي الإسلامي، إلى اعتقاد مسلمي اليوم بأن هذا الماضي يعبر عن النموذج الكامل الذي يجب الاقتداء به، ومن ثمة نجدهم يديرون ظهورهم للمستقبل، ويتوجهون إلى الماضي بنوع من الحنين المثبط للعزائم. فالمطلوب إذاً هو التعامل مع هذا الماضي بعقلانية، من خلال قراءة جديدة ومتأنية □

الملحق الرقم (١)
البطاقة التقنية للمخطوط المستعمل

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - بدبي

CD - 25

العنوان: روض المحب الفاني فيما تلقيناه عن التيجاني — رقم الفيلم:

الموضوع:

المؤلف: أحمد التيجاني — تاريخ التأليف:

الناسخ: — مكان النسخ: — تاريخ النسخ: — اللغة:

الخط: — الجزء: — الأوراق: ٢٠٩ ق — الأسطر: — المقاس: × سم

البداية:

النهاية:

المصادر: / الأعلام / كحالة /

الفهارس: الفهرس/٩٦

الملاحظات:

بلد المصدر: الجزائر — المدينة: الهامل — مكتبة: القاسمية — الرقم: ١١ ص

المفهرس: — التاريخ / / ٢٠٠م — المدقق: — التاريخ / / ٢٠٠م — المصور: / / ٢٠٠م

الملحق الرقم (٢)
الصفحة الأولى والثانية من المخطوط المستعمل

المراجع

بوداود، عبيد (٢٠٠٣). **ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين، «ق ١٣ ـ ١٥ م»: دراسة في التاريخ السوسيو ـ ثقافي**. وهران، الجزائر: دار الغرب، ص ٢٤٦.

التيجاني، أحمد بن محمد [د. ت.]. **روض المحب الفاني فيما تلقيناه عن أبي العباس التيجاني، أو مواهب العنان لأعيان الصوفية والإخوان** (مخطوط غير محقق).

الفاسي، علي حرازم بن العربي [د. ت.]. **جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني** [د. م.]: المكتبة التجارية الكبرى.

Castells, Manuel (1999). *Le Pouvoir de l'identité*. Trad. de l'Anglais par Paul Chemla. Paris: Fayard.

Crehan, Kate (2002). *Gramsci, Culture and Anthropology*. London: Pluto Press.

Dubar, Claude (1998). *La Socialisation: Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Colin.

Mahmûd, Sheikh Abd Al-Halîm (2003). *L'Islam et le Tasawwuf (Soufisme)*. Trad. par Ahmad Al-Murtada, <http://www.islamophile.org>.

Seymour, Martin Lipset and Asok Basu (1975). «Des types d'intellectuels et de leurs rôles politiques.» *Sociologie et Société*: vol. 7, no. 1.

Tourain, Alain (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, p. 244.

مراجعـــات كتـــب

عكاشة بن المصطفى

الإسلاميــون في المغــرب

(الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٩). ٢١٣ ص.

عبد الحكيم أبو اللوز(*)

باحث في علم السياسة، المركز المغربي في العلوم الاجتماعية.

ـ ١ ـ

يندرج هذا العمل في التقليد الفرنسي الدارس للحركات الإسلامية، وخصوصاً الذي كوّنه الباحث أولفييه كاريه. فانطلاقاً من التراث الذي راكمته هذه المدرسة تمّت دراسة الإسلاميين المغاربة بشكل دقيق سواء من خلال الدراسات الميدانية أو من خلال التحليل النظري، كما أن التراث المشار إليه قدم أدوات وعناصر جديدة كان بفضلها العمل ممتعاً إلى حد كبير.

يركّز الكتاب على الحركتين الإسلاميتين الأكثر انتشاراً في الشارع المغربي وهما العدالة والتنمية والعدل والإحسان، وقد سبق أن نشر الكتاب، الذي وهو أطروحة نوقشت في ٢٠٠٦ بالمدرسة العليا في العلوم الاجتماعية، أما النسخة التي نحن بصدد القيام بقراءتها فهي جزء منقّح ومعدّل لهذه الأطروحة.

ـ ٢ ـ

يدافع الكتاب عن الفرضية التالية: إن الظاهرة الإسلامية ليس مجرد ردّ فعل، وبالتالي فإن القول بظرفية الظاهرة لا يتطابق مع الواقع، وزوالها بالتالي لا يرتبط بنظر الكاتب، بزوال الشروط التي أنتجتها (الوضع السوسيو اقتصادي المتردي، اندثار الأيديولوجيا اليسارية) بالعكس، يعتقد الكاتب أن لها جذوراً تاريخية منذ ظهور الإسلام.

إن الحركات الإسلامية، يقول الكاتب، ليست جديدة، وإنما الجديد فيها هو نمط حركيتها وتنظيمها الذي يأخذ أشكالاً جديدة، من أهمها تبنيها لنوع من التنظيم يتطابق مع تطور الأحزاب السياسية الحديثة، فبعضها يحاول الاندماج في النظام السياسي (العدالة والتنمية)، في ما يركز البعض الآخر على الجانب التربوي بهدف تغيير المجتمع في المدى البعيد والوصول إلى السلطة

(*) البريد الإلكتروني: aboullouz41@yahoo.fr.

بالطرق السلمية (العدل والإحسان).

من الناحية المنهجية، يندرج هذا الكتاب، في إطار علم الاجتماع الديني والسياسي الذي يقارب الحركات الإسلامية كحركات اجتماعية، ويعتبر الفاعلين الاجتماعيين كمشاركين في إنتاج الأنظمة الاجتماعية والسياسة، وليس قط نتاجاً لها.

ـ ٣ ـ

في صدر الكتاب يحاول الكاتب أن يقرأ نقدياً مختلف محاولات العلماء الفرنسيين في دراسة الظاهرة، ويقدم محصلة لهذا الدراسات، بدءاً بالمقاربة الانتروبولوجية (أرنست غلنر وإيكلمان وواتنبوري)، والمقاربة الثقافية (غريفورد غيترتز)، والمقاربة السوسيولوجية التي يمثلها (شارل أندري جوليان وجاك بيرك وريمي لوفو وبرينو إيتيان)، ثم أخيراً منهج العلوم السياسية (أوليفييه روا)، ثم المقاربة الثقافوية كما تجلّت بعد (برتراند بادي وفراسوا بورغات وروسييون). وقد سمحت القراءة النقدية التي قام بها الكتاب بالعثور على جوانب الجدّة، واللامفكّر فيه في موضوع دراسة الحركات الإسلامية في المغرب، وأن يشق طريقه الخاص، مستفيداً من المقاربات السابقة، ولكنه يزيد للتعمق، ما تمخّض عن المنطلق السوسيولوجي الذي تبنّاه.

حين ينتقل الكتاب إلى تحليل أسباب ظهور الحركات الإسلامية، يعود إلى فترة الصدر الأول من الإسلام ليبرر أن تأثير المشرق واضح تمام الوضوح في هذا الظهور، لكن الكتاب يعمّم الكلام في هذه النقطة، فعوض أن يتحدث بشكل مركز على انعكاس الأثر المشرقي في خطاب وعمل هذه الحركات، تتبّع الكاتب الصراع السياسي في الإسلام، واعتبر ما صاحب ظهور الإسلاميين في صراع بينها وبين الأنظمة استمراراً لذلك الصراع الذي عرفه صدر الإسلام. وفي نظرنا كان يمكن للكاتب أن يكون سبّاقاً إلى الإتيان بجديد لو سلك الطريق الأول، علاوة على أن القول إن للصراع بين الحركات الإسلام السياسي والأنظمة أصولاً في صدر الإسلام مقولة قابلة للمناقشة.

ـ ٤ ـ

إن المقاربة التاريخية هي التي جعلت الكتاب يحصر، فيما نظن، أسباب قيام العدالة والتنمية والعدل والإحسان، في ردّة العنف ضد الناصرية واليسار والثورة الإيرانية، في حين تفيد المعطيات التاريخية أن لكلا التنظيمين حضوراً قبل ذلك، ولا يشكل التأثر بهذه الأحداث سوى عناصر تفسيرية جزئية، وليس كلية، فقد نشأت الحركة الإسلامية الأولى في المغرب (الشبيبة الإسلامية) منذ العام ١٩٧١.

الملاحظة الأخرى التي تثير انتباهنا، هي محاولة الكاتب استحضار بعض الظروف التي تأثرت بها الحركة الإسلامية في المغرب، تلك التي رهنت مستقبل الحركات، فقد تحدث المؤلف عن تداعيات أحداث ١٦ أيار/مايو الإرهابية التي شهدتها الدار البيضاء على الحركة، وما مثّله ظهور الحركات الراديكالية مثل القاعدة من تحدٍّ لها، هكذا قامت الأطروحة بعرض كرونولوجي سريع للأحداث وتوابعها (١١ أيلول/سبتمبر

٢٠٠١ بنيويورك، و١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ بالدار البيضاء)، ثم حاول تفسير تلك الأحداث آخذاً بعين الاعتبار كل ما كتب حول الموضوع، وهو مجهود نظري معتبر ولا شك.

لكن نرى أنه لم يضع الحركة الإسلامية في قلب التفسير، وكيف استغل خصومها السياسيون تلك الأحداث من أجل إقصاء الحركة الإسلامية، كما أنه لم يتحدث عن السلفية التي استلّ منها الراديكاليون منهجهم العقائدي وكوّنت هي العمق الفكري نفسه لفكرة الإسلامية. وبطبيعة الحال كان هذا الجانب يلتزم التتبع الدقيق للأحداث من أجل اكتشاف هذه الخلاصة.

لكن هناك نقطة قوة في هذا الكتاب ـ الأطروحة، وهي أن الكاتب لا يكتفي بالاستعراض الأيديولوجي بشكل مجرد، بل يتتبّع أشكال انطباقها على الواقع، بمعنى أنه قام ببيان الطريقة التي تحدد بها الأيديولوجيا تنظيم وأنماط عمل وفعل الحركات الإسلامية، وهو ما لا تفعله، مع الأسف الكبير، الأطروحات المناقشة في المغرب، سواء تلك التي تدرس الخطاب فحسب أو التنظيم بشكل منعزل.

ـ ٥ ـ

غير أن الكاتب خصص الجزء الأهم في دراسته لحركة العدل والإحسان. ويرجع ذلك في نظرنا إلى أن الكمّ الأغلب من الاستجوابات التي قام بها المؤلف إنما تمّت مع مريدي وزعماء هذه الجماعة، تحت زعم أن أنماط خطاب وعمل العدل والإحسان هي من التعقيد الذي تستحق معه تخصيصها بالجزء الأكبر من البحث، لكن ومهما كان المبرر، فإن الضرورة المنهجية كانت تقتضي التعامل بالقدر نفسه من المساواة مع التنظيمين الأكثر بروزاً على الساحة المغربية.

* * *

وفي الأخير نجد أن الكاتب قد بذل جهداً كبيراً في الدفاع عن فرضيته، لكن طريقة بناء موضوعات المؤلف موضوع القراءة تبيّن بوضوح أنه موجّه بالأساس إلى المتتبع الأجنبي لمساعدته على الإلمام بالحركة الإسلامية المغربية، ولذلك نظن أنه لو انفتح الكاتب على ما كتب محلياً عن الظاهرة كأطروحات أو دراسات علمية وصحفية لأمكنه سبر الكثير من أغوار الحركة الإسلامية المغربية □

مايكل كوك

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

ترجم النص وراجعه على المصادر وقدّم له رضوان السيد، عبد الرحمن السالمي وعمّار الجلاصي

(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩). ٩١٠ ص.

محمد حلمي عبد الوهاب(*)

أكاديمي وباحث مصري.

لو أردنا أن نضع عنواناً مرادفاً للكتاب الذي نعرضه هنا لما كان ثمة عنوان أفضل من «الأمر بالمعروف والنهي عن الاستبداد»! ففي أغلب الحالات التي تم فيها إعمال القاعدة الشرعية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وأتى إلى ذكرها مؤلف الكتاب مايكل كوك في هذا العمل الضخم (تقع الترجمة في ٩١٠ صفحات من القطع الكبير)، يبدو الاستبداد السياسي حالاً فيها بدءاً من قصة «صائغ مرو» (أبو إسحق إبراهيم بن ميمون)، الذي تعرض لأبي مسلم الخراساني (توفي ١٣٧هـ) بالقول: «ما أجد شيئاً أقوم به لله تعالى أفضل من جهادك، فلأجاهدنك بلساني، ليس لي قوة بيدي، لكن يراني الله وأنا أبغضك فيه» فقتله على ذلك، ومروراً بأغلب القصص المبثوثة بين ثنايا الكتاب.

لا عجب إذاً في أن يصدّر المؤلف كتابه هذا بحادثة اغتصاب امرأة في محطة قطار في شيكاغو عام ١٩٨٨ بدون أن يتحرك لنجدتها أحد، على الرغم من أن الحادثة وقعت وقت الذروة! ومن ثم، يخلص كوك، بعد تحليل تقريري الشرطة حول هذا الحادث، إلى القول: «ثمة إجماع أخلاقي واسع بأنه لا يجوز للمرء أن يقف، ويشاهد بلا حراك امرأة ــ ولو غريبة ــ تغتصب في مكان عام. ومع ذلك، ليس لدينا في حياتنا اليومية مصطلح يشرح هذا الواجب، كما ليست لدينا نظرية عامة حول الأوضاع التي ينطبق عليها، والإرغامات التي تسقطه. إن القيمة الأخلاقية موجودة عندنا، لكنها ليست من القيم التي أولتها ثقافتنا صياغة متطورة ومتكاملة»، أي على النحو الذي تم به هذا الأمر في الإسلام، كما هو مجسد في إعمال القاعدة الشرعية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ص ٢٦).

(*) البريد الإلكتروني: b_hadawa@hotmail.com.

ويستطرد المؤلف قائلاً: إن الثقافة الغربية المعاصرة «لا تمدنا بإطار عام يتيح لنا صياغة ذلك النوع من الإدراك. أما الإسلام، فيقدم في المقابل نظرية لواجب أخلاقي من هذا النوع واسع المجال».

وهكذا، يعلن كوك على مدار الكتاب إعجابه الشديد بالنظرية وتطبيقاتها في دنيا الإسلام، متأثراً في ذلك بالفصل الشيّق الذي كتبه أبو حامد الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين**، الذي أكد فيه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل «جوهر الدين» و «أصل الإسلام». ولذلك تابع كوك بحث هذا الأصل ضمن تضاعيف الموروث الفقهي والكلامي الإسلامي المكتوب كله، فاستوعب كل ذكر لهذين المفردين في التراث الإسلامي الكلاسيكي وصولاً إلى الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

أولاً: في حدود السلطة وسلطة الحدود

إلى ذلك، تثير مسألة العمل بهذا المبدأ بعضاً من الإشكالات العامة، يأتي في رأسها: بيان حدود الفصل والوصل بين السلطة السياسية ونظيرتها الدينية. ولتأكيد هذه الإشكالية، يأتي المؤلف إلى ذكر رواية مثيرة حفظها الزبير بن بكار عن مواجهة تمّت بين الخليفة المأمون وعابد متزمت مجهول، حيث كان المأمون في إحدى الغزوات، وبينما هو يسير مع أحد قادته إذ طلع عليه رجل «متحنط متكفن» متهماً إياه بإفساد الجنود، وذلك بإطلاق بيع الخمر في العسكر، وإظهار الجواري السافرات، والنهي عن الأمر بالمعروف. فما كان من المأمون إلا أن رد عن نفسه هذه التهم بالقول: «أما الذي يأمر بالمنكر فإني أنهاه، وأما الذي يأمر بالمعروف فإني أحثه على ذلك وأحدوه».

كما تبين أن ما عدّه العابد خمراً ليس إلا خلاً وعصيراً مطبوخاً، وأما إظهار الجواري فكان تدبيراً دبره المأمون كي لا يتوهم العدو وجواسيسه أنهن بنات المسلمين وأخواتهم فيجدون في قتالهن. ثم رفع المأمون رأسه إلى السماء وقال: اللهم إني أتقرب إليك بنهي هذا وأمثاله عن الأمر بالمعروف (ص ٤٨).

وفي الواقع لم يكتف المأمون بذلك، وإنما تحول من منطق الدفاع إلى الهجوم، حيث سأل الرجل قائلاً: «أرأيت لو أنك أصبت فتاة مع فتى في هذا الفج على حديث، ما كنت صانعاً بهما؟ قال: كنت أحول بينهما أو أحبسهما. قال: حتى يكون ماذا؟ قال: حتى أسأل عنهما. قال: ومَنْ تسأل عنهما؟ قال: أسألهما من أين أنتما؟ قال: سألتهما فقالا إنهما من أسفيجاب [بلدة من بلاد ما وراء النهر] ابنُ عمي تزوجنا وجئنا، كنت حابساً الرجل والمرأة لسوء ظنك وتوهمك الكاذب إلى أن يرجع الرسول من أسفيجاب، مات الرسول أو ماتا، ماذا تفعل؟ قال: كنت أسأل في عسكرك هذا. قال: فلعلك لا تصادف في عسكري هذا من لا يعرفهما. ثم قال المأمون: يا صاحب الكفن ما أحسبك إلا أحد ثلاثة: إما رجل مديون، أو مظلوم، وإما رجل تأولتَ في حديث أبي سعيد الخدري: «إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، فجعلتني جائراً وأنتَ الجائر!! (ص ٤٩).

ثانياً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن والسنّة

في الفصل الثاني المعنون «القرآن والتفسير»، يسعى المؤلف إلى تقصي ورود لفظتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف النص المقدس، مجرداً من تأويلات المفسرين أولاً (ص ٥١ ـ ٥٧)، ثم يهتم بذكر أكثر أقوال المفسرين حول هذه المسألة ثانياً (ص ٥٧ ـ ٨٠) ليخرج في كل مرة بمجموعة من الملاحظات التحليلية حول واقع هذا المبدأ في القرآن والتفسير معاً، فيما يخصص الفصل الثالث برمته (ص ٨١ ـ ١٠١) للحديث عن هذا المبدأ في الحديث الشريف، مقسماً إياه إلى ما يلي:

١ ـ حديث المنازل الثلاث الذي يظهر في صيغتين رئيسيتين: فتارة يأتي متن الحديث بمفرده، وتارة يأتي مع قصة تعود إلى فترة تاريخية لاحقة (ص ٨١ ـ ٨٥).

٢ ـ أحاديث أخرى تحض على النهي عن المنكر (ص ٨٥ ـ ٩٢).

٣ ـ الأحاديث ذات النزعة المضادة، أي تلك التي تعارض النزعة الحماسية المفرطة، وتقرن بين النهي عن المنكر والنبوءات الخاصة بآخر الزمان، وهو ما يفسر ورودها في باب فتن آخر الزمان (ص ٩٢ ـ ١٠١).

وفي كل الأحوال، هناك ثلاثة أنواع من الآيات التي يذكر فيها لفظ «المعروف» و «المنكر» مفرداً، مقترنين أو غير مقترنين: **الأول** هو الذي يحدث فيه الاقتران، ويعد الأكثر وروداً في القرآن الكريم حيث يأتي بثلاث صيغ: صيغة الخبر، كقوله تعالى: ﴿**يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [التوبة: ٦٧]؛ صيغة الوصف، كقوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله: ﴿**الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر**﴾ [التوبة: ١١٢]؛ صيغة الأمر كقوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [آل عمران: ١٠٤] وقوله: ﴿**يا بُنَيّ أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك**﴾ [لقمان: ١٧].

النوع **الثاني** يُفرَدُ فيه «المعروف» وحده بالذكر بدون المنكر، والمقصود به: الإجادة أو حسن السلوك والمعاملة، والإحسان بالعطاء أيضاً كقوله تعالى: ﴿**فأمسكوهن بالمعروف أو سرّحوهن بمعروف**﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله: ﴿**وعاشروهن بالمعروف**﴾ النساء: ١٩].

أما النوع **الثالث**، فهو المختص بذكر «المنكر» بدون «المعروف»، كقوله تعالى: ﴿**كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه**﴾ [المائدة: ٧٩]، وقوله: ﴿**وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون**﴾ [النحل: ٩٠].

وبطبيعة الحال، هناك مجموعة من الإشكالات المطروحة في هذا السياق؛ فمن جهة، ما هو المقياس في إنكار أمر ما أو تشجيعه ؟ ومن هي السلطة التي تحدد هذا أو ذاك؟ أي ما مصدر اعتبار أمر ما معروفاً أو مستهجناً؟ الواقع أن السياقات

القرآنية بتنوعاتها الثلاثة الماضية ليست مؤكدة بخصوص هذا الأمر، أو على الأقل ليست شديدة الوضوح؛ فعلى سبيل المثال، يوحي سياق الآيتين الكريمتين: «التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله، وكذلك:الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر..»، بأن القائمين بتلك الفريضة هم المؤمنون الذين يتولون الجهاد، فيما توحي آيات أخرى بأن الأمر عام لجميع المؤمنين.

إذاً، مَن هو المستهدف بهذه الفريضة؟ الآية الوحيدة التي وضحت هذا الأمر هي الآية الرقم (١٥٧) من سورة الأعراف، حيث يأمر الرسول النبي الأمي (ﷺ) جماعة المؤمنين وينهاهم: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون».

أيضاً فيمَ تتمثل الفريضة؟ لا تحمل أية آية إشارة إضافية تسمح بتحديد طبيعة الأنشطة الخاصة التي تندرج في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد يدفعنا ذلك إلى التفكير بأننا إزاء فريضة عامة ذات مضمون أخلاقي موجهة إلى الأمة الإسلامية كلها، أو إلى الناس قاطبة، لكن هذا غير واضح مطلقاً (ص ٥٤).

وإذا انتقلنا إلى النوع الثالث من الأحاديث، ألا وهو الأحاديث ذات النزعة المضادة التي تقرن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنبوءات التي ستحدث آخر الزمان، فإننا نصادف فيه إشكالاً من نوع آخر، حيث من المفترض أن تلك الآيات غير مواتية تماماً لفريضة النهي عن المنكر بما أن «الساعة تقوم على شرار الناس»، وأن الدابة التي يخرجها الله من الأرض تطلع لمّا ينقطع الناس عن النهي عن المنكر، مُؤذنة بنهاية الحياة وقرب قيام الساعة، ومن ثم «يمكن اعتبار تلك الظروف وضعاً يكون أنسب للمؤمنين فيه ترك الفريضة» (ص ٩٤)، خاصة أن هناك أمثلة عدة تبرهن على هذا الاتجاه، ومن بينها الحديث الذي يجيب فيه النبي (ﷺ) عن سؤال أحد الصحابة حول المقصود بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾** [المائدة: ١٠٥]، وفيه أمر النبي السائل بقوله: «مر بالمعروف وانه عن المنكر، فإذا رأيت شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بنفسك ودع عنك العامة».

هذا وقد حضر ابن مسعود جدالاً واسعاً حول هذه الآية الكريمة، وما إذا كانت قد نسخت تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتدخّل موضحاً أن أشراط ذلك الزمان ـ وعلى رأسها غلبة الفساد وترك القبول بطبيعة الحال ـ لم تأت بعد، ونصح لذلك سامعيه بالتمسك بالفريضة حتى مجيئه. لكن يثور هنا أيضاً بعض التساؤلات المهمة حول: مَن

الذي يحدد مجيء هذا الزمان؟ واستناداً إلى ماذا؟ وهل يتم التعويل فيها على أشراط الساعة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، وإذا أخذنا في الاعتبار أن بعض هذه الأشراط مادية ملموسة، فكيف نقيس مثلاً الأشراط المعنوية، أو على الأقل تلك التي تشتمل على الجانبين معاً، المادي والمعنوي، كشيوع الفساد وظهوره في البر والبحر؟

ثالثاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في التجربة التاريخية

خصص المؤلف الفصل الرابع من كتابه لتتبع مسألتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في «سير المسلمين الأوائل» (ص ١٠٣ ــ ١٥٣). وبعد نظرة سريعة على العصر الجاهلي وعهد الرسول (ﷺ)، يخصص المؤلف الجزء الأكبر من فصله هذا لمسلمي القرنين الأولين، مع التوغل أحياناً في القرن الثالث الهجري. وهو يعلل ذلك بأمرين رئيسيين: يرجع **أولهما** إلى طبيعة المصادر ذاتها، لأن المحدثين كانوا من أغلب كتّاب السير في صدر الإسلام. ويرجع **ثانيهما** إلى اعتبارات عملية، حيث رأى المؤلف أن من الأنسب تأجيل الحديث عن الأشخاص المعروفين بانتمائهم إلى الفرق والمدارس الكلاسيكية إلى الفصول اللاحقة في القسم الثاني من الكتاب.

ويصرح المؤلف أيضاً بأن عدد الأشخاص الذين صدر منهم قول أو فعل يتعلق بهذا الأمر من الصحابة والتابعين، وتمكن من جمع معلومات عنهم، يبلغ ٦٠ شخصاً، وقف أغلبهم في مواجهة الدولة فيما اختلفوا حول شرعية الخروج على الخليفة بين معارض ومؤيد. وبطبيعة الحال، وقف المؤلف على حالة الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري، وكذلك محمد بن عجلان المتوفى عام١٤٨هـ، مروراً بحالتي الحسن البصري والأوزاعي، ثم أبو إسحاق الفرازي المتوفى عام ١٦٨هـ، وغيرهم.

وتم المنحى الثاني لإعمال قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة المجتمع ذاته، خاصة ما يتعلق بمواجهة ثالوث: الخمر، والدعارة، واللهو (الطرب). وبالإضافة إلى ذلك، هناك حالات كثيرة يصعب حصرها، كإساءة معاملة العبيد والحيوانات، وكِبَرُ الأغنياء، والمنكرات التي تصاحب أداء فريضة الحج على وجه الخصوص...إلخ.

في المقابل من ذلك، هناك مجموعة من المواقف التاريخية لا تصل قطعاً إلى ترك النهي عن المنكر، إلا أنها تنظر إلى آثاره المحتملة بكثير من التشاؤم، حيث تنبأ كثير من الأئمة الأوائل باندثار تلك الفريضة في زمان آت، فيما شكا آخرون من انقطاع العمل بها في زمانهم، وأبلغ دليل على ذلك ما فعله عبد الله بن عمرو بن العاص حين وقف وسط الكعبة وهي محترقة بعدَ أن تم رميها بالمنجنيق، متسائلاً في بكاء: أين الآمرونَ بالمعروف والناهون عن المنكر؟!، محذراً من نقمة الله. وكذلك ما ورد عن كل من: مالك بن دينار، وبشر الحافي، وأويس القرني... وغيرهم.

هذا ويجنح بعض الآراء، التي يصفها المؤلف بالمتطرفة، إلى القول بأن

النهي عن المنكر لم يعد فريضة على الإطلاق! حيث نُقل هذا الرأي عن الحسن البصري الذي قال أنه قد فُرضَ على بني إسرائيل لكن الله اللطيف بعباده العالم بضعف أمة محمد (ﷺ) جعله لهم نافلة! وكذلك رد ابن شبرمة على عمرو بن عبيد: الأمر بالمعروف نافلة يا عمرو، والقائمون به أنصار لله تعالى، فمن تركه لضعف قُبل عذره، وينبغي ألّا يُلام عليه.

وبطبيعة الحال، بين هذا وذاك ثمة اتجاهات تقع في المنطقة الوسطى من الطيف، متذرعة باعتبارات ثلاثة: **أولها** أن الخوف عذر مقبول لترك الفريضة؛ **ثانيها** ألّا يُنهى عن منكر إلّا مَن يُرجى قبوله للنهي؛ **ثالثها** أنه يجب أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا منكر، أي لا يصاحب هذا الأمر الوقوع في منكر.

أما في ما يتعلق بحرمة الحياة الخاصة، فتحرسها ثلاثة مبادئ: منع التجسس؛ وجوب الستر على المسلمين ما أمكن ذلك والامتناع عن كشف عيوبهم؛ حرمة مداهمة البيوت لما لها من حرمة عند الله تعالى.

رابعاً: النهي عن المنكر في الموروث الفقهي والكلامي الإسلامي

لا شك أن القسم الثاني من الكتاب، الذي عالج فيه المؤلف مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف الموروث الفقهيّ والكلاميّ بمدارسهما المختلفة (الحنابلة، المعتزلة، الزيدية، الإمامية، الحنفية، الشافعية، المالكية، الإباضية، الصوفية)، يحتل المساحة الكبرى من كتابه (نحو نصف الكتاب: ص ١٥٧ ــ ٦٥٧). وعلى الرغم من اعتراف المؤلف نفسه بأن دراسة هذا المبدأ تطرح مشكلة كبرى في ما يتعلق بالوثائق، فإن هناك، لحسن الحظ، استثناء لافتاً يتعلق بالوسط الذي تشكل فيه المذهب الحنبلي في بداياته الأولى؛ إذ كان الحنابلة الأوائل بصفة خاصة يميلون إلى الواقعي والخاص، وينفرون من النظري والمجرد. لذا، فإن جزءاً كبيراً من فتاويهم عالجت قضايا النهي عن المنكر على النحو الذي أورده أبو بكر الخلال المتوفى عام ٣١١ هـ ضمن كتابه **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**.

وفي الواقع، فإن نحواً من ثلثي أجوبة ابن حنبل الواردة في هذا الكتاب (نحو ١٥٠ خبراً من مجموع ٢٥٠ خبراً) يتوزع على الحديث عن مجموعة من المسائل المتعلقة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يأتي في مقدمها الحديث عن أنواع المنكرات؛ أطر المنكرات؛ الرد على المنكرات؛ الغياب الصريح لنصح السلطان لدى أوائل الحنابلة بخلاف ما تطورت عليه الأمور لاحقاً لدى حنابلة بغداد (ص ١٩٣)، الذين اشتغلوا بتأكيد النهي عن المنكر كفريضة ووضحوا على من تجب؟ والكيفية التي يجب القيام بها، وشروط القيام بها (العلم بالشرع، العلم بحصول المنكر، ألّا يؤدي النهي عن المنكر إلى منكر أكبر منه، أن يتوقع تأثيره، ألّا يكون فيه ضرر على الناهي)، ثم حنابلة دمشق (ص ٢٣٥)، خاصة ابن تيمية الذي يعرض المؤلف لنظريته السياسية (ص ٢٤٩)، ثم يوضح بالتفصيل مصير حنابلة دمشق من بعده، وموقع قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من

اهتماماتهم، وكذلك ما يتعلق بحنابلة نجد («الوهابيون») (ص ٢٦٣ ــ ٢٩٧).

ثم ينتقل المؤلف في القسم الثالث من كتابه إلى بحث هذه المسألة المهمة لدى كل من المعتزلة والشيعة، عبر الفصول من التاسع إلى الحادي عشر (ص ٣٠١ ــ ٤٤٥)، فيبدأ أولاً بتوضيح أنه إذا كان الفكر الحنبلي يميل إلى الخاص والواقع الملموس، فإن الفكر المعتزلي يميل، على العكس من ذلك، إلى العام المجرد. ولذلك تابع المؤلف تطور الفكر المعتزلي بدءاً من بواكيره الأولى، ومروراً بالاعتزال في صيغته الكلاسيكية، مُنقباً عن موقع قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن تضاعيف هذه المراحل الفكرية المختلفة.

وفي كل الأحوال، يخلص المؤلف إلى إبداء مجموعة من الملاحظات التحليلية حول الطريقة التي تناول بها المعتزلة هذه القضية ومن بينها أنه تبين من خلال المسح العام الذي قام به المؤلف لآراء المعتزلة في النهي عن المنكر أن هناك ثلاث سمات عامة تحكم هذا النسق الفكري العام: **الأولى** هي الأسلوب التحليلي في تقديمها عند كل الكتاب، خاصة إذا ما قورنت بمواقف الحنابلة، و**الثانية** هي التجانس عبر الزمان والمكان، و**الثالثة** هي أن طابع تحاليل المعتزلة هو غلبة الاتجاه التحضيضي الذي يسِمها بدرجات متفاوتة، حيث إن أغلبها يميل إلى عدم الاعتبار بدرجة الإنكار بالقلب، فيما تؤيد في الوقت نفسه بذل النفس الذي فيه إعزاز للدين، أي تأييدهم جميعاً للقتال حيثما يقتضيه أداء تلك الفريضة.

خامساً: نحو أنسنة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

على عكس التتبع التاريخي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عصور الإسلام الكلاسيكي بحسب الفرق والمذاهب الفقهية، لا يعتمد المؤلف في القسم الخامس الخاص بالعصر الحديث مثل هذا التقسيم؛ ففي الفصل الثامن عشر المعنون: «التطورات الإسلامية في العصر الحديث» (ص ٧٠٧ ــ ٧٧٨)، الذي يقسمه المؤلف إلى فقرتين رئيسيتين: تُعنى الأولى منهما بالأشكال الرئيسية السنّية بالأساس من التفكير الإسلامي الحديث، فيما تهتم الثانية بالشيعة الإمامية على وجه الخصوص، ينتهي المؤلف في الفقرة الختامية إلى عقد المقارنة بين التطورين.

في مقارنته تلك، يؤكد كوك أن الروابط ظلت غير متكافئة بين الفريقين نظراً إلى فارق الحجم، وأنه قلما يُظهر الكتّاب السنّة معرفة بآراء علماء الإمامية، فيما، على العكس من ذلك تماماً، نجد عند علماء الإمامية استعداداً للاستفادة من مصادر الإسلام السنّي. وبما أن أهم هاجس مشترك بين السنّة والإمامية هو التضامن والتنظيم، فتماشياً مع ذلك لا يُظهر أيٌّ من الفريقين اهتماماً كبيراً بباب «النهي عن المنكر» في الرؤية التقليدية التي صميمها واجب المسلم العادي تغيير المنكر كلما اعترضه في حدود علمه وقدرته.

في فصله الأخير المعنون «جذور ومقاربات»، يحاول المؤلف عقد مقاربات بين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الإسلامي ومجموعة من المؤسسات التي ظهرت في العصر الحديث، كجمعية «إزالة

الرذيلة وتشجيع الدين والفضيلة»، التي اقترح إنشاؤها في انكلترا عام ١٨٠١، ووثيقة القانون الألماني الصادر عام ١٦١٦... وغيرهما. ويتساءل المؤلف بعد ذلك: إذا كانت لهذه العبارة «النهي عن المنكر» كل تلك الأصداء في ثقافات أخرى، فهل يجب أن نعتبر ذلك الواجب قيمة إنسانية عامة؟ أم أن له صبغة إسلامية صرف؟ ومن ثم يجيب قائلاً: «إن المبدأ الأساسي الذي تتضمنه هذه القيمة هو أنه يجب على من لاقى أحداً يفعل منكراً أن يفعل شيئاً لكفه عنه. ويبدو لي أن هذا المبدأ، أو شيئاً شبيهاً به، يوجد في صميم كل الثقافات الإنسانية، لكن ليس في صيغة صريحة بالضرورة» (ص ٧٨٠).

ورغم ذكر المؤلف مجموعة من الشواهد، أو الظواهر، الشبيهة بهذا المبدأ في الأديان السماوية وغير السماوية، فإنه يعود مجدداً، تحت عنوان «تفرد مثال الإسلام» (ص ٨٠٧)، للتساؤل الذي طرحه من قبلُ فخر الدين الرازيّ في تفسير قوله تعالى: **﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** [آل عمران: ١١٠] ألا وهو: من أيّ وجهٍ يقتضي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله كونَ هذه الأمة خير الأمم، مع أن هذه الصفات الثلاث كانت حاصلة في سائر الأمم؟ ثم يتبع هذا التساؤل المهم بإجابة المفسر الشافعي الذي يرى أن تفضيلهم على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه، ألا وهو القتال. ومن ثمّ يستطرد المؤلف قائلاً: يتضح من المعلومات التي قدمناها آنفاً حول اليهودية والمسيحية أنه لا يمكن إنكار صحة تميز هذا المبدأ في الإسلام، إذ لا يقدم التحليل اليهودي والمسيحي للفريضة الشبيهة في كلتا الديانتين أساساً لاستخدام آحاد المؤمنين للعنف، ولا يحثانهم في هذا الإطار على مواجهة الحكّام الجورة، فالنبرة العامة للنظرية الكاثوليكية المتأخرة موادعة بصفة خاصة، كما أنه ليس في اليهودية ولا في المسيحية أيضاً ما يشبه الطرق التي يُقرن بها علماء الإسلام بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الجهاد، أو يبرر بها الثوار المسلمون الخروج على السلطة القائمة.

نحن إذاً إزاءَ واجب له طابع خاص: فهو جزء من التقليد الفقهي الرسمي للمجتمعات الإسلامية من جهة، كما أنه يعد مع ذلك حافزاً واضحاً على إثارة العنف وتقويض النظام السياسي والاجتماعي والترويج لفكرة المساواة من جهة ثانية، وفي هذا الازدواج يكمن الطابع المميز للنظرة الإسلامية إلى هذا الواجب □

مالوري ناي(*)

الدّيــــن: الأسُــس

ترجمة هند عبد الستار؛ مراجعة جبور سمعان

(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩). ٣٦٨ ص.

محمد حلمي عبد الوهاب

لعل مما يهب كتاب **الدين: الأسس** أهمية خاصة، تقاطعهُ مع تنامي الجدل الدائر حالياً ـ بخاصة في الأوساط الأوروبية ـ حول عودة الدّين إلى المجال العام. ففي الوقت الذي توهّم فيه كثيرون أنَّ الدول الأوروبيَّة التي أنجزت، في مراحل تاريخيّة معيّنة، فصلاً وظيفياً ما بين المؤسسات السياسيّة والدينيّة ـ خاصة في ما يتعلقُ بوضعيّة الرموز الدينيّة في الفضاء الرسمي، وما ارتبط بذلك من صراع دام توزّع بين منطق الاستبعاد الكامل (الحالةً الفرنسية) أو محاولة البحث عن حلول وسطى (الحالة الألمانية) ـ إذا بتلك الدول تدور في رحاها اليوم نقاشات ثرية ومعمّقة حول «وضعية الدين في المجتمع المعاصر»، أو بالأحرى استمرارية الانشغال بالظاهرة الدينية ككل (عبد الوهاب، ٢٠١٠).

ليس غريباً إذاً، والحال هذه، أن يكتب العالم الفرنسي جاك مونو ـ الحاصل على جائزة نوبل في البيولوجيا ـ في منتصف عقد التسعينيات من القرن الماضي ما نصّه: «لم يعد بمقدور مجتمع ما أن يحيا من دون شرعة أخلاقية (...) أو تَقدر المجتمعات الحديثة على أن تتحكّم بلا حدود في القوى العجائبية التي منحها إياها العلم وفق مقياس مُوجّه لنزعة إنسانوية مصبوغة بضرب من النزعة المادية المتفائلة؟ وهل بات بمقدورها ـ وفقاً لما سبق ـ أن تحلّ تواتراتها بعد أن أصبحت لا تطاق؟ أم تراها آيلة لا محالة إلى الانهيار؟!»، حيث اكتشف الغرب عمق الأزمة الأخلاقية التي يعيشها بسبب نزوع الحداثة المنتصرة إلى التوجّس من كل قول في الأخلاق والقيم يذكّرها بالقدامة، إلى أن تحدث الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس عمّا سماه «كبتُ الأسئلة الأخلاقية في الفكر الغربيّ لزمن طويل» (الشيخ، ٢٠٠٩: ٨٣ ـ ٨٤).

أولاً: الدّين باعتباره مُعطىً ثقافيّاً

على رغم أن الكتاب يهدف أساساً إلى تقديم مدخل سهل لجوانب الدراسة المعاصرة للدين، فضلاً على أنه يعد

(*) أستاذ الثقافات المتعددة في معهد آل مكتوم للدراسات العربية والإسلامية ـ اسكتلندا.

استجابة عملية لما دار مؤخراً من جدال ومناقشات أضافت شكلاً جديداً إلى هذا الضرب من المعرفة، فإن ذلك لم يُخلّ بمضمونه الذي جاء متسقاً مع الهدف العام للكتاب، ألا وهو: إبرازُ الملامح الرئيسيةِ المُكوّنة للدين، المُوجّهةِ له، والفاعلة فيه، منطلقاً في ذلك من مسلّمة أولية مفادها أنّ الأديان أصبحت ترسم بالفعل شكل عالَمنا المعاصر: حروب الشرق الأوسط، وحوادث الانتحار الجماعي، وصراعات يوغسلافيا وأيرلندا الشمالية ... إلخ، ما يدعونا إلى تحليل أكثر عُمقاً لفهم تعقيدات التعاليم الدينية، وكيف تشكّل تلك التعاليم كلاًّ من الثقافات والأحداث في آن معاً.

ليس الدين إذاً شيئاً مجرداً يمكن تنحيتهُ جانباً كما خُيِّلَ للبعض، ولكنه جزء لا يتجزأ من النشاط الثقافي الإنساني. ومن ثم، فإنه ــ وفق معناه العام الثقافي ــ لا يُنظر إليه باعتباره شعاراً يتم من خلاله تقسيم وتصنيف مجموعة مختلفة من التعاليم، بل بوصفه تجسيداً لجانب عام من حياة الأفراد، حتى وإن لم يهتموا بأمره كلية. وليس أدل على ذلك كله من الجذور التاريخية لنشأة الأيديولوجيات الدنيوية، وعلى رأسها الماركسية، التي نشأت، بحسب البعض، أساساً لأجل شغل مجموعة الأدوار والوظائف التي كان يملأها الدين من قبل. فمن الثابت تاريخياً أن القومية قدمت مجموعة من «الآلهة» الجديدة للكثيرين في الغرب وفي العالم أجمع، خاصة أولئك الذين أعلنوا رسمياً، أو في إطار ممارساتهم اليومية على الأقل، عدم انتمائهم إلى أي دين وفق المفاهيم المتعارف عليها علمياً.

وعلى الجانب الآخر، ثمة آخرون تطلعوا إلى القومية الشاملة وثقافة الدولة، أو ما أطلِقَ عليه تسميةُ «الدّين المتمدّن»، ممّن سعوا إلى خلق حسّ ديني جديد يربط بين هؤلاء الذين لهم خلفيات دينية متعدّدة من جهة، وأولئك الذين ليست لديهم أية خلفيات دينية على الإطلاق من جهة أخرى. وفي كل الأحوال، يذهب عدد لا بأس به من الباحثين إلى أنّ المظاهر الثقافية الجديدة ــ وعلى رأسها: لعبة كرة القدم، أو صناعة السينما ــ نشأت في الأصل من أجل ملء تلك الفجوة التي كان يشغلها الدّين.

على أن وجهة النظر تلك (أعني النظر إلى الأديان باعتبارها معطى ثقافياً) من شأنها أن توسع إلى أقصى درجة ممكنة الفكرة السائدة عن ماهية الدّين، كما هو متعارف عليه. وبهذا الفهم الواسع لمفهوم الدّين، يبدو أنه من المنطقي تماماً افتراض أن معظم ــ إن لم يكن كل ــ الناس لديهم في حياتهم إذا اقتربنا منها، وتمعّنا فيها بمزيد من الحساسية، شيء ما يمكن أن نطلق عليه لفظ «دين»، حتى وإن لم يطلقوا هم أنفسهم هذا اللفظ عليه.

وآية ذلك أن الدّين يُستخدم بطرق شتى في الحياة اليومية العادية متضمناً نطاقاً واسعاً للدلالات المتنوعة المندرجةِ تحته في الاستخدامات اليومية. ففي كثير من السياقات الثقافية ثمة مساحة لنشاط ثقافي ما يُطلق عليه مصطلح «الدّين». وإذا قبلنا بتلك المقاربة كمسلّمة أولية، يصبح بمقدورنا فعلياً إطلاق لفظة «الدّين» على لعبة مثل كرة القدم، ورؤية كيفية ممارسة النشاطات التي تندرج تحت

هذا المصطلح المتعدد الدلالات كجزء لا يتجزأ من الحياة الثقافية العامة، ومن دون انفصال عنها.

وباتباع هذا المنهج، يصبح من غير الضروري القول إن الدين ذو روح أو جوهر، ولا القول إنه يؤدي أدواراً بعينها في الحياة الاجتماعية أو الثقافية النفسية، حيث لا يوجد نشاط ما، ولا أسلوب تفكير، أو حديث، أو نوع محدد من الأماكن والنصوص يوصف فعلياً بكلمة «ديني»؛ فالدين يدخل في أسلوب حديثنا عن العالم من حولنا، وفي طريقة إدراكنا للاختلافات ونقاط التشابه مع الأنواع الأخرى من الأنشطة المتعددة.

وعلى هذا النحو، تُعيننُا دراسة الدين والثقافة ــ أو الدين بمعناه الثقافي ــ على إدراك عالمنا المعاصر، حيث لا تخبرنا عن تنوّع الآراء الدائرة حول أمر الدّين فحسب (كيف؟ ولماذا يصف الناس ما يفعلونه بلفظ دين؟)، بل وتعلّمنا أيضاً كيفية تأثير الدين ــ باعتباره جزءاً من حياة وثقافة البشر ــ في سياقات عدة، بحيث لا يعتبر شيئاً باطنياً منفصلاً عن حياة الناس، بل هو ما يفعله البشر في مختلف ممارساتهم.

ليس غريباً، إذاً، والحال هذه، أن يكتب مارك هالسيثر (Mark Hulsether) ــ وفق المنظور السابق ــ دراسة مطوّلة تحمل عنوان: **الدين الشعبي في أعمال (كليبّات) مادونا** (*Popular Religion in Madonna Videos*)، يذهب فيها إلى أن هذه الفنانة ــ وإن لم تكن بالضرورة مسيحية بالمعنى المتعارف عليه للمتديّن المسيحي ــ إلا أن الكثير من أعمالها الفنية، وبخاصة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، تستغلُ بشكل غاية في الوضوح الأفكارَ والرموزَ المسيحية التي تربّت عليها هي ومعظم جمهورها، بما في ذلك اختيارها لاسمها الذي يشير إلى شخصية مسيحية مهمة، واستخدامها للرموز المسيحية، كالصليب مثلاً، في بعض أعمالها، والإشارات المسيحية الأخرى، كما يبدو جلياً في أغنيتها: «صلاة».

ثانياً: نقد النظريات التقليدية المتعلقة بنشأة الدين

ظلّ أكثر العلماء طيلة القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، ينظرون إلى شخصية الفرد بوصفها سبباً لوجود الدين. ولأجل ذلك، كان الكتّابُ يضعون بعض الفرضيات الشديدة العمومية، التي ترى أنّ الدين أمرٌ يتعلقُ بالإيمان وبالروحانيات (ومن ثم يقتصر عليها فقط!). ومن هذا المنطلق، حاول الكتّابُ شرحَ مفهوم الدين باعتباره جزءاً من العملية الفكرية للإنسان تتسمُ بالعقلانية تارة، وبالموروث العاطفي والنفسي لطفولة البشرية تارة أخرى. ومن المعلوم أن فرويد كان يرى في الدين نتاجاً مُضلِّلاً وغير صحي للمشكلات الكامنة لدى الأطفال، متجاهلاً بذلك فرضياته الثقافية المحددة التي وضعها بنفسه حينما قدّم هذه النظرية، بمعنى أن أفكاره التي تدور حول كيف يصبحُ الإنسان متديناً تعتمد على أفكار سلوكية مميّزة لثقافته.

ومن ثم، فإن الفرضية التي وضعها ومفادها: أن الدين يأتي (يتم اختراعه)

ليضع نموذجاً سماويّاً للأب، يُطلق عليه لقب «الإله»، من أجل إقامة التوازن (النفسي) مع الأب نفسه، لا تتفقُ بشكل بسيط مع التعاليم غير المسيحية التي لا تصوّر الإلهَ باعتباره نموذجاً للأب، أو ربما لا تصوّرهُ على الإطلاق، وبالتالي، فإنه إذا كان للشخصية الفردية من مكان في فهم الدين، يتعيّن علينا أن نعي أن هذه الشخصية تعتمد على الثقافة بأشكال متعددة، وهو ما يجرّنا بدوره إلى طرح مجموعة من التساؤلات المهمة، في مقدمتها: ما الذي نعنيه بكلمة «ثقافة»؟ وما مقصودنا بكلمة «دين»؟ وأين تنتهي الثقافة، ويبدأ الدين؟ وما هو الفارق بينهما؟ وما موقع كلّ منهما في حياتنا المعاصرة؟ أين يمكن أن نبدأ بالضبط في البحث عن الدين، وعن كيفية وأسباب «تديّن» البشر بأساليب متنوعة؟ ... إلخ.

لا شك في أن ثمة أدياناً بعينها تتشكّل من ثقافات محددة (كأديان الهند الكبرى، على سبيل المثال)، وبالعكس، فإن أكثر الثقافات تتشكّلُ على نطاق واسع من الأديان التي تنتمي إليها، وفي الحالين معاً لم يعد الدين، في حياتنا المعاصرة، شيئاً حرّ الحركة أو بعيداً عن السياق الثقافي الذي ينشأ ويتغلغل في داخله. ومع ذلك، يبقى السؤال قائماً حول: ما الذي نعنيه تحديداً بكلمة «دين»؟

هنا يمكننا أن نفكّر في مفهومنا عن الدّين من عدة اتجاهات: هل نتحدث عن الدّين بوصفه اسماً، أم باعتباره صفة، أم حالاً، أم فعلاً؟ فالدين باعتباره اسماً يعبّر: إما عن مجموعة من التعاليم الدينية، أو عن شيء عالمي نرى أثره في كلّ البشر. أمّا الدين باعتباره صفة، أو حالاً، فإنه يعدّ وسيلة لوصف أشياء أو سلوكيات بعينها (كقولنا: كتب دينية، أو مؤسسات دينية ... إلخ). وإلى جانب ما سبق، يمكننا أيضاً أن نتوسع في الحديث ليشمل «التديّن»، أي كفعل يدل على الدين نفسه.

على أن الدين بمعناه الشامل، أي كمشترك عام للبشر كافة، يعني، بحسب البعض، تجسيداً لحاجة الإنسان إلى الارتباط بحقيقة بديلة، أو بمعنى حقيقي للوجود، أو بأساس للكون (= الحقيقة النهائية)، أي يعدّ جزءاً من الطبيعة البشرية ذاتها، مع الإقرار بأن جميع محاولات الوصول إلى تعريف جامع مانع للدّين، بالمعنى العام، عادة ما تبوء بالفشل.

فعلى سبيل المثال، أورد جوناثان سميث قائمة مكوّنة من خمسين محاولة مختلفة لتعريف مفهوم الدّين، ليخلص في النهاية إلى أن ذلك لا يعني عدم إمكانية الوصول إلى تعريف للدّين، وإنما «يمكن تعريفه بوسائل عدة تصل إلى خمسين وسيلة تتراوح بين النجاح والإخفاق». وذلك بالضبط ما اتبعه مؤلف الكتاب عند حديثه عن الدّين، أي النظر إليه، ليس باعتباره شيئاً ذا معنى مميزاً في ذاته فحسب، بل ويُمارَس بطرق شتى في الحياة اليومية أيضاً. ومن ثم، قصد باستخدام المصطلح في كتابه الإشارة إلى ذلك النطاق الواسع للدلالات المتنوّعة المندرجة تحت مفهوم الدّين في استخدامات الحياة اليومية.

ونتيجة لذلك أيضاً، اقترح المؤلف على الباحثين أنه بدلاً من الاستغراق في إضافة تعريف جديد إلى قائمة التعريفات، عليهم ألا يغوصوا أكثر فأكثر في مستنقع البحث عن تعريفات، وأن

يعملوا بدلاً من ذلك بناءً على الفرضية القائلة: إنّ في كثير من السياقات الثقافية ثمة مساحة ما لنشاط ثقافي ما يُطلق عليه مصطلح «الدّين». وإنه في حال قبولنا بذلك كمسلّمة، يُصبح الغرضُ من دراسة الدين كمعطى ثقافي ممثلاً في «رؤية كيفية ممارسة النشاطات التي تندرج تحت هذا المصطلح المتعدد الدلالات كجزء من الحياة الثقافية ككلّ».

ثالثاً: الدين والسلطة ـ الثقافة والمقاومة

لا تمضي الاختلافاتُ النابعة من السلطة من دون تحديات ومقاومة، بل تولّد تواترات شتى بين الجماعات المختلفة: فأولئك الذين يملكون السلطة عادة ما يسعون إلى إيجاد طرق شتى تجعلُ الذين يتحكّمون فيهم سهلي الانقياد، بينما يقاوم الذين لا يملكونها هكذا محاولات للسيطرة عليهم. ومن هنا، غالباً ما تكون الثقافة ساحة تنمو فيها علاقاتُ فرض السلطة داخل المجتمع. وللتدليل على ذلك، يضرب المؤلف مثالاً مفاده: تعتبر فكرة تكافؤ الفرص فكرة محورية داخل المجتمع الأمريكي الذي يعدّ متناقضاً في ذاته بشكل نسبي بسبب علاقات عدم المساواة الحقيقية بين طوائف المجتمع. ومع ذلك، أصبحت القصص التي تَروي أنّ أشخاصاً من طبقات دنيا من الناحية الاقتصادية يحققون النجاح، فكرة أساسية في الأفلام الهوليودية على مدار أعوام.

وبالرغم من أن تلك القصص تعتبر مسلّية وملهمة، إلا أنها تخلق فكرة «وهمية» تقوم على أن الاختلافات بين هؤلاء الذين يملكون السلطة وأولئك الذين يقعون خارجها، ليست إلا محضَ مسألةِ اختيار شخصي وقدرةٍ ذاتيةٍ، وليست ناتجة بطبيعة الحال من بُنى المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (ألا يُذكّرنا ذلك بأفلام حقبة ثورة تموز/يوليو المصرية، خاصة فيلم «رد قلبي»!!). وفي المقابل من ذلك، هناك الكثير من الأعمال الشعبية التي قاومت الاختلافات المبنية على السلطة داخل المجتمع (أبرز مثال على ذلك موسيقى الراب للسود بأشكالها المتنوعة).

ومع ذلك، عادة ما يحدُث أن تنصهرَ تلك الثقافة الشعبية (المُقاومة) ـ بعد أن كانت في إحدى مراحلها تحمل تحدياً ورغبة في التدمير تجاه التعاليم السائدة ـ لتتحول هي نفسها إلى أشكال سائدة تخدُم مصالحَ مَن ابتدعوها. وبهذه الطريقة، قد تمرّ الثقافة الشعبية، بما في ذلك استلهامها لصور وأنماط من المقاومة المُرتكزة على موروثاتٍ دينيةٍ (أبطال شعبيين، رموز مقاومة تحريريين، رجال دين مجاهدين... إلخ)، بمراحلَ تُنقّحُها، إلى أن تصبحَ أقلَ راديكالية وتمرداً على الأنظمة الاجتماعية.

ختاماً، لقد نال هذا المنظور (أعني النظر إلى الدين باعتباره معطى ثقافياً) اهتماماً كبيراً، خاصة لدى علماء الأنثروبولوجيا، وفي مقدمتهم الأمريكي كليفورد غيرتز في عمله الأشهر: **الدين باعتباره نظاماً ثقافياً**، الذي أكد فيه أن دراسة النشاط الإنساني بكافة أنماطه، بما في ذلك الدّين، تحتاج إلى ربط بينها وبين الطرق التي توحّد البشر بعضهم ببعض في «شبكات الدلالات» الرمزية التي

ينسجها الإنسان بنفسه. وبالتالي يتعيّن علينا فهم الدين بوصفه «نظاماً من الرموز التي تعمل من أجل ترسيخ حالات ودوافع قوية وباقية لدى البشر، عن طريق تكوين مفاهيم حول نظام الوجود العام، وإحاطة هذه المفاهيم بهالة من الحقيقة، بحيث تبدو تلك الحالات والدوافع وكأنها واقعية على نحو فريد».

وفي سياق مشابه، ربما كانت أكثر المحاولات تأثيراً لربط الدّين بالنطاق الاجتماعي من المنظور ذاته، تلك التي قام بها السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركهايم، خاصة في كتابه: **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، الذي أكد فيه أن للدين وظيفتين أساسيتين: **أولاهما** تجميع الناس وخلق التضامن الاجتماعي، و**ثانيتهما** منح المتديّنين وسيلة لإدراك العالَم ورؤيته، بحيث تُفضي الهُوّيات الدينية إلى خلق هوّيات اجتماعية لدى أفراد الجماعة المؤمنة.

ومن ثم، ينتمي الفرد إلى جماعة ما، لأنه يحملُ شعاراً دينياً يتفق مع الشعارات الدينية التي يحملها أفراد الجماعة نفسها. ونتيجة لذلك، فإن هاتين الوظيفتين معاً تجعلان أي مجتمع قابلاً للعيش فيه، بما أن الدّين يعتبر شكلاً من أشكال الوعي الجماعي الذي يُبقي المجتمع في حالة من الوحدة الكاملة □

المراجع

الشيخ، محمد (٢٠٠٩). «فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغير في الغرب المعاصر (هايدغر، ريكور، رولز، هابرماس).» مجلة **التسامح** (مسقط): العدد ٢٨، خريف.

عبد الوهاب، محمد حلمي (٢٠١٠). «عودة الدين إلى المجال العام.» **الشرق الأوسط**: ٦/٢٢ (ملحق آفاق إسلامية).

Sune Haugbolle and Anders Hastrup (eds.).
Politics of Violence, Truth and Reconciliation in the Arab Middle East
(London: Routledge, 2009). xxiii, 131 p.

سياسات العنف، الحقيقة والمصالحة في الشرق الأوسط العربي

أيسل سكمك(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

ـ ١ ـ

الكتاب مكوّن من مقدمة وسبعة فصول. ويتناول قضايا مختلفة تتعلق بجهود المصالحة في المشرق العربي. الكتّاب المشاركون، وهم باحثون متخصصون في الشرق الأوسط، يقدمون للقارئ إطلالة على جهود المصالحة التي تمّت المباشرة بها في دول المغرب والمشرق (العربيين) على حد سواء، مثل لبنان، السودان، الجزائر، الغرب، العراق وسورية، بالإضافة إلى فلسطين المحتلة/ الكيان الإسرائيلي.

القضايا الرئيسية المتضمنة في الكتاب تعامل ضحايا الذكريات الماضية مع فساد المسؤولين الحكوميين المنتشر بكثرة في المشرق العربي، وتوازن القوى الذي يلجأ إليه الفاعلون السياسيون للتأثير في نتائج جهود المصالحة لتكون في مصلحتهم وسياسات التلاعب السائدة في الوطن العربي. هذه الدول انخرطت في العديد من جهود المصالحة على شكل لجان الحقيقة ومحاكمات الحقيقة والمصالحة. الفصول السبعة كلها تتحدى المحاولات القليلة الحماسة التي كانت تظهرها الحكومات للوصول إلى المصالحة بين مختلف الجناة وضحاياهم.

ـ ٢ ـ

محتوى الكتاب يخدم العنوان الجذاب بشكل عادل كونه يقدم عرضاً وافياً للمواضيع المغطّاة في الكتاب. يشير محررا الكتاب سون هاغبول وأندري هاستروب، وفي كشفٍ عن نواياهما، إلى أن الطموح الرئيسي من وراء نشر هذه المقالات هو توثيق ظهور سياسات جديدة للعنف، الحقيقة والمصالحة في الشرق الأوسط، في سياق التاريخ العربي المعاصر (ص ix). وقد تمّ التركيز على التحول من «سياسات العنف» إلى «سياسات الذاكرة». وبالاستناد إلى الكتّاب المشاركين فإن الذاكرة ليست ظاهرة جديدة، ولكن

(*) البريد الإلكتروني: ayselsekmec@hotmail.com.

بالأحرى هي استخدام الذاكرة من أجل هدف سياسي (ص ix).

وبالاستناد إلى الكتّاب المشاركين فإن هدف هذه القراءة هو توثيق وتحليل السياسات الجديدة للعنف ولجهود الحقيقة والمصالحة. إن استخدام اللغة والذاكرة ظاهرة هامة متكررة الحدوث في كل الدول وقد نوقشت على المستوى الماكروي (Micro-Level)، وهذا تقريباً ما أكده جميع الكتّاب المشاركون في كلّ الكتاب؛ وهو أمر منعكس في المقالات.

ـ ٣ ـ

وتظهر المقدمة أنه يوجد أمل للشرق الأوسط حيث إن هذه المنطقة أصبحت واعية للأهمية العظيمة للوصول إلى مصالحة بين الجناة وضحاياهم، آخذين محاكمات جنوب أفريقيا وأمريكا اللاتينية كمثال. وبالرغم من المحاولات الغير ناجحة غالباً، إلا أن الكتّاب المشاركين يظهرون أنه يوجد على الأقل اهتمام حقيقي بهذه المحاولات من جهة الضحايا، المنظمات الغير حكومية، المسؤولين الحكوميين والمجتمع الدولي من أجل إيجاد حلّ، حتى تتمكن الدولة ومواطنوها من إغلاق الملف، ومتابعة حياتهم بشكل طبيعي.

لقد وضّح كلٌّ من هاغبول وهاستروب، لماذا، وكيف أنه من الممكن للضحايا، المنظمات الغير حكومية، الناشطين الدوليين والمسؤولين الحكوميين أن يحوزوا جميعهم على هذا الوعي من أجل أن يقاتلوا للحصول على حقهم في العدالة. وقد استنتجا اكتشافاً موحياً بأن إمكانية أكبر للوصول إلى المعلومات في الدول العربية المعنية تسمح للمواطنين بأخذ خطوات إيجابية للتعامل مع الماضي بشكل علني، والذي ينتج تحدياً لـ «روايات الذاكرة الوطنية المسيطَر عليها من قبل الدولة» (ص xi). ومن ثم فهما يتقصيان الطرق المختلفة التي من خلالها يمكن تطبيق العدالة في وقت التحول في تلك الدول الخارجة للتو من صراعاتها من مثل السعي إلى مصالحة تستند إلى «تراث العنف»، مع الإشارة إلى أن المحاكمات يمكن لها فقط أن تحوز على قيمة رمزية (ص xiv).

ـ ٤ ـ

ولكن غالباً ما توجد عقبات تمنع نجاح تلك المحاولات. محمد مغربي، محامي حقوق إنسان، يشرح بأنه في حالة مثل قضية رفيق الحريري فإن توازن القوى في لبنان قد استخدم لتحقيق استثناء لمرة واحدة، معطياً أهمية لجريمة واحدة، قافزاً فوق جرائم سابقة قد ارتكبت.

يؤكد أندريه هاستروب أيضاً على أهمية اللغة في مقالته حول دارفور. كاشفاً أن الكلمات والتصنيفات تعطي الحقائق على الأرض شكلاً، وهو يسعى إلى إعطاء القارئ صورة واضحة حول «الصلة بين اللغة والمكان في درافور وكذلك في تجاوب المجتمع الدولي مع الأزمة» (ص ٤٥).

ومن السودان ننتقل إلى الجزائر، حيث جهود المصالحة قد جُرّبت، ولكن لم تنفّذ كما توقع المدافعون عن ميكانيزمات للعدالة في المرحلة الانتقالية. فقد أظهر جورج جوف (George Joffe) المحاولات

الفاشلة لهذه الميكانزمات حيث جهود المصالحة كانت معتمدة على حصانة تمّ ضمانتها فقط لفئة محددة من الناس.

والعراق أيضاً دولة أخرى حيث جهود المصالحة فشلت في الوصول إلى مستوى التوقعات عند الناشطين المشاركين في هذه الجهود. إبراهيم المراشي وأيزقول كسكين (Aysegul Keskin) يدرجان التوقيت بصفته واحداً من العوامل المؤثرة في إفشال هذه الجهود؛ فقد استمرا في توضيح أن بعض الباحثين قد عزوا الفشل في مبادرات المصالحة في العراق إلى «الحاجات الملحّة عند العامة من مثل، الإسكان، الطعام، والتعليم، والتي تعارض مواجهة الماضي» (ص ٩٩).

توم هل (Tom Hill) يتحدث عن الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي المستمر، وعن المحاولات الميؤوس منها، كما هو ظاهر، لتحقيق مصالحة بين هذين الشعبين. وهو يوضح أن الطريقة الوحيدة للوصول إلى هذا الهدف هو أخيراً ضمان «حق العودة» للفلسطينيين موضحاً «.. العودة.. هي الحقيقة والمصالحة: إنها تسوية للحساب وتصحيح للحكاية برمتها..» (ص ١٠).

يقول فردريك فيرل (Fredric Vairel) «الحالة المغربية كانت بارزة لأن نموذج لجنة الحقيقة والمصالحة (TRC) الدولية تم استدخاله أولاً بسبب الاحتجاجات في الشارع» (ص ٨١). جاعلاً من المغرب الدولة الأولى في محيطها الجغرافي السياسي، حيث هذا النوع من لجان (لجنة العدل والأنصاف) قد نفذ في الشرق الأوسط، ومن ثم يقوم بتوضيح العقبات السياسية والقانونية المتعلقة بلجان الحقيقة، مؤكداً أنه «في الممارسة، فإن التكامل بين لجان الحقيقة والمصالحة والإجراءات القانونية (مدنية، إدارية، جنائية) تم تحويلها إلى بديل صرف للعدالة بواسطة الحقيقة والمصالحة» (ص ٨٦).

ـ ٥ ـ

هذا الكتاب عبارة عن مساهمة عظمية للأكاديميا، وُينصح بقراءة هذا الكتاب من قبل أي شخص مهتم بالشرق الأوسط أو متابع بشكل أو بآخر لما يدور هناك من أحداث، فهو عمل غني بالمعلومات وصريح.

نجح الكتّاب المشاركون في إظهار أنه وبينما بدأ وعي وإدراك جديدين لمدى الحاجة إلى المصالحة بين الجناة والضحايا في الوطن العربي يظهران ـ فإن المكيانزمات الملائمة ـ وغالباً لأسباب سياسية ـ لم تطبق كما هو مأمول، بما أن الجناة غالباً هم الحكومات نفسها، التي هي مسؤولة عن جهود المصالحة. وهذا يجعل الشخص يشك في إخلاص هذه الجهود. فمعظم هذه البلدان مُهيمن عليها من قبل سياسيين فاسدين يستخدمون القمع والتخويف لإخضاع مواطنيهم، ويستغلون، وبلا حياء، «توازن القوى» للتأثير في نتائج جهود المصالحة، التي بلاحماسة من طرفهم، لجعلها لمصلحتهم.

في كل الأحوال، وبالرغم من الصورة الكئيبة التي يصفها الكتّاب المشاركون، فإن مواقفهم، معكوسة من خلال مساهماتهم، تبدو إيجابية لجهة التغييرات والتقدم الذي تحرزه بعض هذه البلدان. العديد من طرق

العمل التي عرضت من قبل مؤسسات العدالة الانتقالية لم تطبق بشكل صحيح، ولا بشكل فعّال بسبب أن معظم هذه الممارسات موجهة سياسياً، وبالتالي تم التلاعب بها وفقدت جهود المصالحة روحيتها.

استنتاجاً، فإن فصول الكتاب عبارة عن دلالة على أيّ مدى يمكن لإجراءات المصالحة أن تكون طويلة ومضجرة، وكما يقترح كل من إيلين سكار (Elin Skaar)، سيري غلوبن (Siri Gloppen)، وأستري سوركي (Astri Suhrke) في كتابهم **طرق نحو المصالحة** (Roads to Reconciliation)، فإن المصالحة يجب أن تفهم بشكل أساسي بصفتها عملية، وليست نتيجة نهائية □

مؤتمــرات

الملتقى العشرون لأجيال علماء الاجتماع العرب

بيروت، ١٩ ـ ٢٦ تموز/يوليو ٢٠١٠

محسن بوعزيزي(*)

أمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ورئيس الجمعيّة التونسية لعلم الاجتماع.

ـ ١ ـ

عقدت المنظمة العربية للترجمة الملتقى العشرين لأجيال علماء الاجتماع العرب، في بيروت، من ١٩ إلى ٢٦ تموز/يوليو ٢٠١٠، وذلك بالتعاون مع الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا ـ بيروت، وبالدعم، المتواصل منذ سنين، من قِبل المؤسسة الثقافية العربيّة.

هذا الملتقى الذي انعقدت دورته العشرون مرّت به أجيال مختلفة من المختصين في المسألة الاجتماعية، وبلغ عدد المشاركين فيه حتى الآن ما يزيد على الأربعمئة مشارك، يساهم بعضهم في إنتاج معرفة مبتكرة تفهم ظواهرها وتفسّرها. ويأتي هذا الجهد وغيره الذي تقوم به الجمعية العربية لعلم الاجتماع، وبإصرار كبير من الدكتور الطاهر لبيب، رئيسها الشّرفي، ومنسّق الملتقى منذ تأسيسه سنة ١٩٨٩، في فترة بدأ فيها التساؤل عن الحاجة إلى علم الاجتماع، وهو سؤال يحمل مفارقة، إذ يأتي في غير أوانه. يأتي هذا السؤال العدمي في اللحظة التي تشتد فيها الحاجة إليه وإلى أهله. لقد أنتجت أزمة المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر علماً للاجتماع، أما أزمتنا فإنها تحاصره وتكاد تلغيه، طبعاً مع اختلاف درجة المحاصرة له من دولة عربية إلى أخرى. فلبنان مثلاً أدرجته مادةً تدرّس في برنامج البكالوريا للتعليم الثانوي، وفي اليمن يدرّس بداية من السنة الخامسة للتعليم الثانوي. أما بقيّة الدول العربية فكأنّها تخشى أسئلته وإحراجاته وقدرته على كشف الكامن.

ـ ٢ ـ

بدأ الملتقى بجلسة تقييمية أولى، تمّ فيها مناقشة وضع علم الاجتماع في أقطار عربية مختلفة، والاستماع إلى هواجس الخريجين، ومنها نقص المراجع المعرفية، التي ظلّت كما هي رغم تغيّر المعطيات. ثم إن إيقاع تغيّر الظّواهر يفوق بكثير إيقاع تطوّر المناهج والنّظريّات. ممّا يدفع باتجاه التفكير مستقبلاً في مناقشة إيبيستيمولوجيّة تسعى إلى مراجعة أدوات هذه المعرفة

(*) البريد الإلكتروني: mohsen_bouazizi@yahoo.fr.

باتجاه تحيينها. وهذا بعض مما تراهن عليه ندوة دوليّة يشترك في تنظيمها في بيروت، خلال ٢٠١١، كلٌّ من **الجمعية العربية لعلم الاجتماع** و**مركز دراسات الوحدة العربية**. ولقد تعرّضت الجلسة التقييمية الأولى كذلك إلى ما يشهده علم الاجتماع، بحثاً وتدريساً، من سكونية في مستوى المراجع، وهي التي ظلت حبيسة أحياناً لطبيعة التكوين، وما تسمح به قدرة الباحث أو المدرّس اللّغوية من اطلاع على ما ينتج في العالم من مقاربات ومعارف جديدة. فالمسألة في جانب منها، على الأقل، ترتبط بما يعرفه المختص، باحثاً كان أو مدرّساً، وما لا يعرفه من لغات تفتح له آفاقاً معرفيّة أرحب، تتجاوز ما هو سائد من اكتفاء غير مجد، في الكثير من الأحيان، بالمدرستين الفرنسية أو الإنكليزية.

هكذا، إذن، طغت، على هذه الجلسة التقييمية، وعلى بقية ورشات الملتقى، نزعة نقدية مسّت قضايا متعدّدة. ولعلّ أهمّ ما فيها التمسّك بقراءة واقع متغيّر بأدوات ورؤى ومقاربات عفّ عليها الزّمن كالإصرار على التّمييز بين النظرية والتطبيق، وعدم المصالحة إلى الآن، بطريقة دينامية، بين التمشي الإمبيريقي والإنجاز النظري. وقد لا يكون ذلك ممكناً ما لم تتحمّل الجماعة العلمية مسؤوليتها في خلق أدوات الإبداع والفهم والتفسير لما يسمى بالواقع الاجتماعي. ففي ما هو منتجٌ حديث عن واقع لا يمكن الإمساك به، وعن ظواهر منتهية لم تعد موجودة أصلاً، أو على الأقل اتّخذت تركيبات جديدة مختلفة عمّا كانت عليه في السّابق: نتحدّث مثلاً عن قبيلة ودولة وهيمنة ذكورية، وعن طبقة وتنمية، مع أنها مفاهيم قد تكون فقدت إجرائيتها. ومن الإثارات الهامة ضمن هذه الجلسة الافتتاحيّة التنبّه إلى ما يحدث الآن من تراجعات للخطاب السوسيولوجي الذي بدأ يتسرّب إلى خطابات أخرى صارت تتبنّى لغته وأبعاده ومنهجيته.

ـ ٣ ـ

اتّسع الملتقى لمشاركة ثمانية عشر طالباً وطالبة من شباب الباحثين العرب من دول عربية مختلفة، منها، تونس والجزائر ولبنان ومصر والمغرب والسودان واليمن وفلسطين، أثارت مشاريعهم البحثية نقاشاً عميقاً ذهب بالفكرة بعيداً حدّ بلوغ الفروقات الدقيقة في بعض المحاور، من قبيل الحديث عن طبقات المعنى حين دراسة الظواهر الاجتماعية. هذه الظواهر التي يدرسها عالم الاجتماع فيها من التعقيد ما يدعو الباحث إلى أن يكون قلقاً، غير مطمئن إلى نتائج بحثه، إذا كان لا يرى خلف ما يُرى، كأن يبحث في المعاني الملتبسة التي تنشأ عبر الالتواء. وهذا معنى الإيحاء، وأن يتعلّق أيضاً بالدلالة والتّدلال والرمز في ما هو اجتماعي. وهكذا تصبح الظاهرة الاجتماعية ظاهرة معقّدة تتطلّب مقاربة مركّبة.

ومن المثير في هذا الملتقى العشرين أن نلاحظ عودة لبعض المفاهيم والمحاور التي كنّا نعتقد أنّها صارت من التّراث المعرفي، ومنها القبيلة والطبقة.

ـ ٤ ـ

أما مشاريع البحث المقدمة للملتقى فهي التالية:

ـ الدّولة وتشكّل المجتمعات المحلّيّة في تونس: (مراد مهنّي/تونس).

ـ دور السياحة في التّغيّر الاجتماعي والثقافي في الرّيف: (محمد الفاضل الحاج ساس/تونس).

ـ تريف المدن العربية: (إيمان الشّرباتي/فلسطين).

ـ البدو والهويّة القبليّة:دراسة ميدانيّة بمحافظة الوادي الجديد (أحمد بدر/مصر).

ـ أثر نشوء طبقة وسطى حديثة في تغيير الفضاء المديني في فلسطين: مدينة رام الله نموذجاً (تمارا الصّوص/ فلسطين).

ـ تأثير ممارسات الحركة الطلابية في جامعة بير زيت على البناء الاجتماعي الفلسطيني: مقارنة بين الانتفاضة الأولى والثّانية (نورا كمال/فلسطين).

ـ التنشئة الاجتماعية ودورها في تكوين الوعي السياسي في المجتمع المدني دراسة ميدانية (فيروز الولي/اليمن).

ـ دور المشروعات الصغيرة والأصغر في تخفيف الفقر في اليمن (طلعت حسن حمود براز/اليمن).

ـ الشباب الجامعي والأديان: دراسة سوسيولوجية حول التّمثلات والمواقف والسّلوكات (يونس الوكيلي/المغرب).

ـ تمثّلات الإله عند الأطفال في لبنان: (هنادي حسّون/لبنان).

ـ الفكرة الدينية وفعاليتها الاجتماعية في التنمية: (سهام الشّريف/الجزائر).

ـ سوسيولوجيا العنف الزوجي: قراءة في جدلية العنف: (يسرى الهذيلي/تونس).

ـ ديناميكية الهوية على صفحات الفايسبوك: (سهام الطالبي/تونس).

ـ الحداثة الجوّانيّة وسياسة الإجماع في فكر عزمي بشارة: (هاني عوّد/ فلسطين).

ـ فحص استخدامات المفاهيم البيوسياسية في تحليل السياسة الإسرائيلية تجاه الفلسطينيين وحيّزهم المكاني: أطروحات ساري حنفي نموذجاً.

ـ تمثّلات المهاجرين السريين (الحرّاقه): (محمد معمر/الجزائر).

ـ الاستثمار في الغيب: (حسن المرزوقي/تونس).

ـ ٥ ـ

إنّ هذا الملتقى الذي كان استثنائياً بما أفضت إليه أغلب ورشاته من نقاش عميق، ليحمل وعداً حقيقياً وحلماً ممكن التّحقق بهذا الجيل الجديد من المختصّين في علم الاجتماع، يردّ الاعتبار إلى معرفة مبدعة ما تزال قيد التّشكّل. وللطاهر لبيب فيما ينجز، وما أُنجز، من جهد في هذه التجربة الفضل الكبير، رغم ما في ذلك من مفارقة، إذ كيف يمكن لاختصاص إنسانيّ أن ينتج إبداعاً، وأهله في الهامش وفي أطراف المؤسّسة. إن هذا اختصاص يرى الإنسان بوضوح، يروي قصته ويومياته وحاضره وعلاقاته، ويمضي به في أكثر من اتجاه، وفي أكثر من بعد يخصّ هذا الإنسان ومحيطه، فهو خبر منطقيّ ومبنيّ عن الاجتماع الإنساني، يرى الحاضر ويشتقّ عمقه من الماضي، ومن خصوصية لغته التي يخاطب بها الحياة الإنسانية ليفهمها ويفسّرها □


منتديات الوحدة العربية
http://arab-unity.net/forums/index.php



المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العدد الثاني ـ ربيع ٢٠٠٨

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

الجمعية العربية لعلم الاجتماع



إضافات | العدد الثاني | ربيع ٢٠٠٨

المحتويات



مـركـز دراسـات الـوحـدة الـعـربـيـة

رئيس التحرير: ساري حنفي

بحوث أخرى

مراجعات كتب

المدير المسؤول: حسين أحمد زلغوط

افتتاحية

نطلق في هذا العدد من **إضافات** مبدأ أن يكون لِكُلّ عدد محور، يتناول موضوعاً محدداً في مجال علم الاجتماع. ولقد رسا الخيار الأوّل على **موضوع الهجرة**، لاعتقادنا أنّه على الرغم من أهمية هذه الظاهرة وتأثيراتها المتعدّدة في مختلف أوجه العلاقات في المجتمعات العربية، فإننا نفتقد العديد من الدراسات الأكاديمية باللغة العربية لهذه الظاهرة: هناك أولاً الهجرة من الوطن العربي، وأهمية دراسة أسبابها وتداعياتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية على البلدان المرسلة.

وهنا ينبغي الحديث عن الأسباب المتنوّعة والمتشابكة للهجرة، وما تفرزه من آثار في المجتمعات المرسلة تكاد لا تعفي جانباً من حياتنا إلا وتطاله سلباً وإيجاباً، في الوقت نفسه. ونخصّ بالذكر في هذا المجال، شبه الفقدان الكامل لدراسة دور الهجرة العائدة، وتواصل المهاجرين المستقرّين في الخارج مع أقرانهم، في نشوء الطبقات في البلدان المرسلة، ولا سيما الفئات المتوسطة منها، والسؤال هو: ما هو الدور الملتبس أحياناً لهذه الطبقات بالتحديث والحداثة، وتجديد النخب السياسية في المجتمعات العربية؟ وماذا عن النمو المتصاعد للتواصل بين المهاجرين وأوطانهم الأم، وما ينتج عن ذلك من نشوء ظواهر جديدة، كالعائلات والتجمّعات العابرة للقوميات والكوزموبوليتية والجنسيات المزدوجة أو المثلّثة أحياناً، أي ظواهر لم تعد، كما جرت العادة في الأدبيات الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية، محصورة بالدولة ـ الأمة كإطار رئيسي لإجراء الأبحاث؟ إن لهذه الظواهر تعبيرات فنية وأدبية لا بدّ من دراستها لاستكمال معالم الصورة التي نحاول أن نرسمها.

وكنّا نطمح في هذا العدد إلى أن ننتقل إلى طرح المسائل المتعلّقة بالمهاجرين العرب في الخارج، وما يعيشونه من ظروف وأحداث متنوعة، وتأثير كلّ ذلك في اندماجهم أو قصوره في المجتمعات المستقبلة لهم. كذلك، ما هي التعبيرات السياسية والثقافية والفنية لتلك التجارب (مثال على ذلك، ظاهرة الكتابات الأدبية التي تتناول تجارب المهاجرين، كالهوية والانتماء وما إلى ذلك)؟ والمهم أيضاً كيف أن هذه التجارب تطرح على الغرب الرأسمالي الحديث تحدّيات جديدة تكشف حدود الحرية والتسامح مع «المختلف»

و«الآخر»، وقد تؤدي إلى إعادة تحديد الهوية الثقافية لتلك البلدان؟

وكان ينبغي أيضاً أن نلتفت إلى ظاهرة الهجرة إلى البلدان العربية، ومدى تأثيرها المتفاوت والمتنوع في البنى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك البلدان. والأسئلة هنا كثيرة ومتشعبة منها ما يتعلق بالعمالة وما يرافقها من تناقض بين الدمج الاقتصادي، وإنما المحدود من جهة، والإقصاء السياسي والثقافي للمهاجرين من جهة أخرى، ومنها ما يتناول تقنيات الضبط والسيطرة التي تصل أحياناً كثيرة إلى حدود العنصرية السافرة.

غير أن جملة اعتبارات فنية وتحريرية، أبرزها حجم العدد الحالي، حالت دون ما كنا نتمناه في دراسة الجوانب المختلفة للهجرة. على أي حال، الحصاد الأولي كان غنياً وباعثاً على إصدار محور ثانٍ عن الهجرة في المستقبل.

وفي إطار سعينا إلى إعطاء الوقت الكافي للباحثين العرب للمساهمة في الأعداد القادمة للمجلة، قرّرت هيئة التحرير أن تعلن للقرّاء عناوين المحاور المستقبلية، وهي:

- الجنس والمجتمع؛
- الفضاء الحضري في الوطن العربي؛
- الشباب في المجتمعات العربية؛
- سوسيولوجيا السلطة في الوطن العربي؛
- سوسيولوجيا الثقافة في الوطن العربي؛
- سوسيولوجيا الجماليات والفن؛
- حالة علم الاجتماع في الوطن العربي (المناهج، والإشكاليات والقضايا).

وعلى هذا الأساس، ندعو الباحثين العرب في حقل الاجتماع والأناسة إلى المساهمة في دعم مشروع **إضافات**، المجلة العربية لعلم الاجتماع، عن طريق نشر دراساتهم الجادة في أعدادها المقبلة.

بول طبر

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة اللبنانية ـ الأميركية.

ملف الهجرة



الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن(*)

غسان الحاج

أستاذ الانثروبولوجيا والنظرية الاجتماعية، جامعة ملبورن.

ترجمة: مها بحبوح

ومراجعة: بول طبر

«كل ما يؤكل هو طعام مرتبط بعلاقات السلطة»

الياس كانيتي(**)

*منذ ما يقارب السنة انتقل **غسان الحاج** إلى جامعة ملبورن ليدرّس فيها الأنثروبولوجيا والنظريات الاجتماعية. وقبل ذلك التاريخ كان أستاذاً في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة سيدني لعدة سنوات برع خلالها في تأليف كتابات إثنوغرافية ونظرية مميزة في موضوع الهجرة والتعددية الثقافية. امتاز **الحاج** في تحليله النقدي لظاهرة التعددية الثقافية كاشفاً المضمرات العنصرية التي تشتمل عليها ومرتكزاً في ذلك على كتابات بورديو ولاكان وجيجاك. عمل **الحاج** على تحليل العنصرية في أستراليا على أساس اعتبارها رأسمالاً ثقافياً يتم من خلاله تصنيف الناس في المجتمع وإدارة الفضاء القومي الذي يتواجدون فيه. ولقد سمح استخدامه للعنصرية كرأسمال ثقافي في تجاوز المنطق الثنائي في التعاطي معها، واعتمد على لاكان وجيجاك في تحليلهما للاستيهام (fantasy) لكشف العناصر الثقافية والذاتية التي تفسّر دينامكية الممارسات العنصرية في المجتمع الأسترالي.*

*يتميّز **الحاج** بأنه يجيد تحليل الجوانب الذاتية، أي المتعلقة بالدوافع النفسية والشعورية للأفراد وكيفية ارتباط هذه الجوانب بالبنى والعلاقات الاجتماعية العابرة للأفراد. بهذا المعنى فإنه يعتبر من الباحثين الأساسيين في موضوع العلاقات والممارسات الثقافية الذي بات الآن البديل المفضّل عن البحث في موضوع الأيديولوجيا (Ideology). وليس ذلك صدفة، إذ إنّ ماركسية ألتوسير وإضفاءه الصفة المادية على العلاقات الأيديولوجية قد مهّدا الطريق لذلك وأمست الثقافة أكثر تطابقاً مع موضوع الدراسة الذي لم يعدْ يشتمل على صفة تزوير الوعي كصفة اختزالية للبنى والعلاقات الثقافية/الأيديولوجية.*

***الحاج** إذاً باحث ممتاز في مجال الثقافة وتجسداتها الذاتية. كتاباته جينيولوجية المنهج تغوص في أعماق العلاقات الثقافية والمخيال الفردي والجمعي الذي يجسدها. اختيارنا لمقالته التالية هو أولاً، لأنها تقع في صلب محور العدد الراهن من «إضافات» وثانياً، لأننا صممنا أن نقدم في كل عدد من أعداد المجلة نموذجاً من كتابات علماء اجتماع عرب يعيشون في الخارج لتعريف القارئ العربي بإسهاماتهم في مجال السوسيولوجيا. (بول طبر)*

(*) نعتمد في هذا النص ترجمة (Home-building) بـ «عملية إنشاء موطن» للدلالة على إنشاء بيت أو منزل أو وطن، ونحمّل تعبير «موطن» معنى رمزياً [إلى جانب المعنى المادي] يشير إلى ممارسات تشتمل على التذكّر والحنين إلى الماضي، وهي ممارسات تستثير الشعور بالألفة والحميمية (المترجم).

(**) Elias Canetti, *Crowds and Power* (London: Gollancz, 1962).

مقدمة: دور الطعام في عملية إنشاء موطن للمهاجر

ثمة علاقة جوهرية تربط بين «البيت» و«الطعام». وتتجلى السلطة الأيديولوجية لهذه العلاقة في العديد من شؤون الحياة اليومية، كالمكانة التي تحتلها المنتجات «البيتية الصنع» في سوق المواد الغذائية. فعبارة «بيتية الصنع» المكتوبة على فطائر اللحم، مثلاً، في دكان الأطعمة المعلَّبة، تحيط هذه الفطائر بهالة تميزها عن الأطعمة المنتَجة في المعامل؛ هالة تسبغ عليها جودة لا تتوفر إلا في الطهو المنزلي: إيحاء بقواعد التغذية السليمة والاختيار المتأنّي للمكوِّنات والعمل الدؤوب الذي يغذيه الحب.

وهكذا تتحول الفطائر إلى قطعة من «طعام الأم» ـ الذي يُعتبر طبعاً، وعند مستوى مهم، استمراراً للرضاعة، التي تشكل بدورها موضوع الاستيهامات (Fantasies) أو مشاعر الحنين الأكثر حميمية بين أحاسيس التوق إلى الألفة البيتية. وانطلاقاً من المبدأ نفسه تقريباً، تُعتبر أسطورة تناول «لقمة من يد الأم» أقوى الأفكار المكوِّنة لمشاعر الحنين المجندرة للوطن، «للبلاد»، أو «لبلادنا»، أو «لهناك في الوطن» (Back Home) التي تعمر نفوس اللبنانيين عموماً، والمهاجرين اللبنانيين في سيدني خصوصاً. فالحنين إلى «لقمة من يد الأم» هو ذاته الحنين إلى «هناك في الوطن»، كلاهما يتضمن ذكريات محددة عن حالة من السعادة المتخيَّلة.

ويهدف هذا المقال إلى تأكيد أن مشاعر الحنين إلى الماضي (Nostalgia) في بلد الانتشار، باعتبارها ذكرى لما كان «هناك في الوطن»، يجب ألّا تُعامَل دائماً على أنها شكل من أشكال مرض الحنين إلى الوطن (home-sickness). فمرض الحنين إلى الوطن، كما يدل اسمه، يشير إلى مرض ما: هو حالة تقوم فيها الذكريات التي يحملها الفرد عن وطنه بإضعاف مقدراته وبإنتاج وضع من السلبية التي تمنعه من «توظيف إمكاناته» في البيئة التي يعمل فيها. ولهذا يجب عدم الخلط بين مفهومَيْ الحنين إلى الماضي ومرض الحنين إلى الوطن، لأن مشاعر الحنين إلى الماضي يمكن أن تُفهم على نحو أكثر إيجابية باعتبارها ذكريات تمدّنا بالقوة. وفي الغالب يكون اختزال كل مشاعر حنين المهاجر إلى الماضي إلى مجرد شعور واحد «بالألم» مسترشداً بنزعة «التعاسة» في الدراسات التي تتناول الهجرة وتميل إلى تصوير المهاجرين كأشخاص سلبيين تعساء، مهما كلَّف الأمر.

وما من شك في أن مشاعر الحنين إلى الماضي قد تتخذ شكل مرض الحنين إلى الوطن، فالحنين الدياسبوري إلى الماضي غالباً ما يستند إلى تجربة الافتقار إلى القوة، بمعنى معاناة العجز عن القيام بأمور معيّنة: عدم القدرة على الكلام كما ينبغي؛ عدم القدرة على توجيه الذات؛ عدم القدرة على الاختلاط بالناس إلخ... وقد شرح حامد نفيسة هذه الفكرة بوضوح في مقدمة كتابه المعروف *The Making of Exile Cultures*، حيث يربط بين الذكريات التي يثيرها الحنين إلى الماضي بعد الانفصال عن الوطن، وبين «الانفصال عن اللغة الأم وعن القدرة على الحديث بطلاقة بهذه اللغة ـ وهي قدرة بدأت تتلاشى بالتدريج» (Naficy, 1993: xiii) ومن المفيد هنا أن نفهم وضع مرض الحنين إلى الوطن هذا، من منظور بيير بورديو (Bourdieu)، باعتباره وضعاً ناشئاً عن هابيتوس

(Habitus)(*) قاصر عن القيام بدوره، أي هابيتوس يجد نفسه عاجزاً عن وضع الاستراتيجيات وعن الارتجال في مواجهة وضع جديد جذرياً. وعندما يجد المرء نفسه عاجزاً عن التصرف، تُقحِم مشاعرُ مرض الحنين إلى الوطن نفسَها داخل هذا الصدع الذي لا يمكن رأبه والمفتوح بين الذات والبيئة. وفي محاولة للهروب من مواجهة مع الحاضر، مع كل ما يمكن أن تحمله هذه المواجهة من صدمة (Trauma)، يلجأ الفرد إلى ذكريات الماضي. وربما هذا هو الفرق بين حمل الذكريات والعيش فيها. مرض الحنين إلى الوطن هو مثال على الحالة الثانية، في حين أن مشاعر الحنين إلى الماضي، وكما سنثبت في هذا المقال، هي دمج فاعل للذكريات في بناء الحاضر والمستقبل.

يستند الجزء الأكبر من المقال إلى مقابلات أجريتها مع مهاجرين لبنانيين، يعيش معظمهم في ضواحي مدينة Parramatta (غرب سيدني)، وجرى فيها الحديث عن ذكرياتهم المتعلقة بالحنين إلى الطعام اللبناني، والدور الذي تؤديه هذه الذكريات في محاولاتهم الرامية إلى الإحساس بالألفة والراحة في أستراليا. سوف أبدأ بتحليل عملية إنشاء المهاجر لموطن (Home-building). ومن ثم سأتفحص بدقة ممارسات إنشاء الموطن وارتباطها بالطعام. أخيراً، سأتطرق إلى دراسة طبيعة التعاملات التي تتمحور حول الطعام بين الثقافات المختلفة، والتي تجري بين الثقافة المهيمنة والمهاجرين.

أولاً: طبيعة البيت ومعنى بناء الموطن

يقدم إميل بينفينيست (Emile Benveniste) في كتابه المهم *Indo-European Language and Society* برهاناً تاريخياً موثقاً على القول الشائع «المنزل ليس البيت» (A House is Not a Home). فهو يفرِّق بين الجذور اللغوية لمفهومَيْ «البيت باعتباره العائلة» أي باعتباره وحدة اجتماعية شعورية (Affective)، و«البيت باعتباره مبنى» (Construction)، أو ما نشير إليه بكلمة المنزل (Benveniste, 1973: 239-251). وبهذا المعنى، لا تكون عملية إنشاء بيت بالضرورة، ولكن بإمكانها أن تكون، هي المعادل لعملية تشييد منزل أو خلق فضاء للسكن. فعملية تشييد منزل لا تتضمن بالضرورة محاولة خلق الفرد فضاء عائلياً مريحاً «حميماً» ليعيش فيه، وعملية إنشاء بيت لا تتضمن بالضرورة تشييد منزل. وهذا هو الأساس الذي أستند إليه لدى اقتراح تعريفٍ لعملية إنشاء موطن باعتبارها **بناء الشعور بالوجود «في ألفة وحميمية البيت»**. وبهذا المعنى سوف أعتبر البيت مُنشأً شعورياً؛ صرحاً شعورياً مبنياً من لَبِنات شعورية (لَبِنات من الإحساس بالألفة والحميمية). وأود أن أضيف هنا أنه لكي يتم تشييد هذا البناء الشعوري بنجاح، يجب أن تُبنى بلَبِنات شعورية تؤمِّن، إما بحد ذاتها أو بالاشتراك مع لَبِنات أخرى، أربعة أحاسيس رئيسية: الأمان والألفة والجماعة وشعور

(*) هابيتوس هو نسق الاستعدادات والتصورات المتجسدة في الفرد (المترجم).

(١) رغم أنني أدرك أن هذا التعريف للبيت ورد كما لو أنه حقيقة بدهية، لكن الواقع أنه جاء نتيجة الأبحاث التجريبية التي أجريتها والمطالعات الواسعة للأدبيات المتوفرة حول هذا الموضوع. وأود هنا الإشارة إلى عنوان «مسألة البيت» في: *New Formation*, no. 17 (Summer 1992).

بالإمكانية أو بالأمل(١). وهي الأحاسيس التي يتعين على عملية إنشاء موطن أن تعزّزها وتصل بها إلى حدها الأقصى؛ وأن تجمعها لتشكّل منها بنية شعورية تحمل مقومات الحياة.

وما من شك في أن الإحساس بالأمان هو أحد المشاعر الأساسية التي نرمي إلى تعزيزها ضمن فضائنا الحميم. وينشأ هذا الإحساس عن توافر ما نعتبره ضرورياً لإرضاء حاجاتنا الأساسية، وعن غياب الآخرين الذين يترافق وجودهم بالأذى والتهديد. لكن ذلك ليس بكاف. فقد يجد المرء نفسه في فضاء كهذا دون أن يكون موجوداً ضمن فضائه الحميم الخاص. فهناك إحساس أعمق بالأمان والحميمية ينطلق من فضاء لا يقتصر على منحنا القوة اللازمة لإرضاء احتياجاتنا وللتخلص من أو إقصاء وجود الآخرين المهدِّد لنا، بل يمنحنا إلى جانب ذلك إحساساً بامتلاك هذه القوة. أي إن البيت هو مكان يحكمه ما نعتبره نحن «قانوننا الخاص». فقد نشعر بالأمان في مكان يسري فيه قانون الآخر، لكننا لا نشعر بأننا «في البيت». وهذا يعني أن المرء لكي يشعر أنه في بيته، يجب أن يشعر إلى حد ما بأنه شخص يتصرف بمقتضى هواه في هذا البيت. وهذا هو الفرق بين انتماء الخادمة وانتماء ربة المنزل للبيت. ففي حين تخضع الخادمة وربة المنزل لعلاقات القوة والهيمنة، أي للعلاقات الطبقية والبطريركية على التوالي، نجد أن ربة المنزل تستمد من وجودها داخل البيت إحساساً بالانتماء والقوة لا يمكن للخادمة، عادة، الشعور به.

ويتولد الإحساس بالألفة عن فضاء نستطيع فيه توظيف استعداداتنا الجسدية (Bodily Dispositions) إلى الحد الأقصى؛ فضاء نشعر فيه بأننا نمتلك ما يمكن أن يدعوه بورديو «الهابيتوس» المناسب. يطلق بورديو على الهابيتوس اسم التاريخ المتجسِّد، لكن الهابيتوس يمكن أن يكون أيضاً، وإلى حد ما، ذاكرة متجسِّدة. ولا داعي طبعاً للقول إننا لا نجد أن كل هابيتوس يمارس حياته ضمن فضاءات تطور فيها تاريخياً ويشعر فيها بالألفة والحميمية أكثر مما يشعر في غيرها. والسبب هو أن كل هابيتوس يمتلك ما يدعوه بورديو، نقلاً عن سبينوزا (Spinoza)، دافعاً طبيعياً (Conatus)؛ نزعة الاستمرار ضمن كينونته، فالهابيتوس يرمي من وراء بناء موطن إلى خلق فضاء يستطيع فيه ممارسة استعداداته الاستراتيجية إلى الحد الأقصى. ويتضمن ذلك خلق فضاء يمتلك فيه المرء دراية عملية قصوى: معرفة سبب وجود كل شيء ومتى ينبغي استخدامه. كما يتضمن خلق فضاء يمتلك فيه المرء معرفة مكانية قصوى: أي معرفة مكان وجوده دونما تفكير، ومعرفة إلى أين يجب أن يتوجه لتحقيق أهداف معينة، وكيفية الوصول إلى هناك(٢). وينطوي هذا الإحساس بالمعرفة المألوفة الضمنية على إمكانية التحكم المكانية والعملية التي تتضمن بداهة الإحساس بالأمان الذي تطرَّقنا إليه أعلاه(٣).

كما ويُعتبر الإحساس بالجماعة مهماً ليشعر المرء بأنه موجود في موطن أليف وحميم. فهو يتضمن، وقبل كل شيء، معيشة الفرد في فضاء يعتبر فيه أن من حوله «ينتمون إليه»،

---

(٢) إذا نهضت من السرير في أثناء الليل، فستأخذني «قدماي» إلى الحمام أو إلى البراد دون أن أضطر إلى الاستيقاظ «فعلاً» والتفكير إلى أين يجب أن أذهب. البيت هو فضاء من المعرفة الجسدية القصوى.

(٣) بإمكان المرء مراقبة حادث فقدان شخص ما لمفاتيح منزله ليلاحظ كيف أن هذا الحادث المؤلم يستثير مشاعر القلق المرتبطة بفقدان إمكانية التحكم المكاني والعملي بالبيت.

ويشعر بأنهم يعتبرونه منتمياً إليهم. والإحساس بالجماعة، أساساً، هو إحساس بالرموز المشتركة، وبالأخلاقيات المشتركة، وبالقيم المشتركة، والأهم من ذلك كله، باللغة المشتركة. فالصورة المتخيَّلة للموطن هي فضاء يمتلك فيه الفرد قوة تواصل قصوى، بالمعنى الذي يحدده بورديو ـ أي إمكانية الحديث على نحو ملائم في حالات متنوعة محددة ومعروفة. الموطن هو فضاء يدرك فيه الفرد أن هناك بعض الأشخاص، على الأقل، ممن يمكنه أن يعول عليهم لمساعدته (أفراد العائلة أو الأصدقاء) (Bourdieu, 1991).

والفكرة الأخيرة، التي غالباً ما تُنسى لدى وضع النظريات الخاصة بالموطن/البيت، هي أن الأخير ينبغي أن يكون فضاء مفتوحاً للفرص والأمل. فمعظم النظريات الخاصة بالموطن/البيت تؤكد أنه الملجأ الآمن، لكنه كحضن الأم لا يعدو كونه ملجأ نفرغ إليه لنرتاح ومن ثم لِنَثِبَ منه عائدين إلى العمل والحركة، لنعود إليه مجدداً ونَثِبَ منه ثانية إلى العمل. لكن الفضاء الذي لا يشكِّل سوى ملجأ يتحوَّل، شأنه شأن حضن الأم المستأثِرة، إلى فضاء يبعث في النفس رهاب الاحتجاز (Claustrophobic). فهو يفقد خاصية الألفة الحميمية[٤]. فالموطن/البيت ينبغي أن يكون بمثابة منصة انطلاق وجودية للذات؛ ينبغي أن يدفعنا للحركة. وبذلك يكون الفضاء البيتي فضاء نشعر فيه بأننا «ننطلق إلى هنا وهناك»، بالتالي يجب أن يكون مفتوحاً بحيث يتمكن الفرد من إدراك فرص «الحياة الأفضل»: فرصة تطوير إمكانات ومهارات معينة، فرصة النمو الشخصي، وبصورة أكثر تعميماً، توافر فرص «التطور» سواء أكان ذلك بصورة حراك اجتماعي صاعد، أم بصورة نمو عاطفي، أم بصورة تراكم الرأسمال الرمزي أو المالي.

وتُعتبر فكرة الإمكانية حاسمة لفهم جميع مشاعر الألفة والحميمية التي ذكرناها، لأن البنى التي تحمل طابع الألفة والحميمية هي طموح، هي هدف مثالي يوجه عملية إنشاء وطن، أكثر من كونها واقعاً ملموساً، والأمر الذي يدفع الناس إلى إنشاء موطن هو إدراكهم وجود إمكانية مستقبلية لمزيد من الأمان ومن الألفة وما شابه. وهم يعانون أحاسيس الغربة والتشرد بالقدر الذي يكون فيه مكان معيشتهم قريباً أو بعيداً عن مفهوم البيت المثالي كما يتصورنه. لكن البيوت التي يعيش فيها الناس لا تتمتع أبداً بالدرجة الكافية من الأمان والألفة أو الجماعة، وهي لا توفر جميع الفرص التي يطمح إليها الفرد. فالبيوت أليفة وحميمية لأنها توفر للفرد إيحاءات الحميمية البيتية، تلميحات إلى تلك المشاعر وإمكانية المزيد منها.

سوف أقوم في ما يلي بتطوير هذا المفهوم لإيحاءات باعتباره تعريفاً لجميع تلك الشظايا التي تستثير ذاكرة المهاجر بصورة حنين إلى الماضي وتوفِّر إمكانية الشعور بالحميمية البيتية. سأقدم أمثلة على الأنواع المختلفة لإيحاءات الحميمية البيتية الموجودة في

---

(٤) وينطبق ذلك من الوجهة التجريبية على الرجال وعلى النساء على حد سواء. وهذه النقطة مهمة لدعم الغاية التي أرمي إليها، ففي حالة بيت المهاجر نرى أن الرجال والنساء الذين ينعزلون في منازلهم ولا ينجحون في التواصل مع المجتمع المضيف غالباً ما يعانون حالات مَرَضية إضافة إلى أن منازلهم لا تتميز بجوٍ بيتي حميم.

الحياة الاجتماعية للمهاجرين. لكن، بخلاف العديد من المنظِّرين للشتات، سوف أؤكد أنه لا يمكن اعتبار جميع إيحاءات الحميمية البيتية ذكريات عن الوطن المفقود. فالمهاجرون يواجهون منذ لحظة وصولهم إلى البلاد المضيفة إيحاءات عدة ترتبط بالإمكانات الجديدة. وأود هنا أن أؤكد، وخلافاً للأفكار السائدة، أن الإيحاءات المرتبطة بالوطن المفقود، وتلك المرتبطة «بالوطن الجديد»، ينبغي اعتبارها «لَبِناتِ بناءٍ شعورية» يستخدمها المهاجرون ليشعروا بالألفة والحميمية حيثما كانوا على صعيد الواقع. وهي تشكِّل جزءاً من استراتيجيات الاستقرار التي يلجأ إليها المهاجر، وليست محاولة للهروب من واقع الدولة المضيفة. أي إن الذكريات، بالنسبة إلى المهاجر، هي جزء من عملية بناء المستقبل، ولا تتحول إلى شكل من أشكال ترسيخ الذات في الماضي إلا في حالات مَرَضية معينة.

وإذا قامت مشاعر الألفة والحميمية (Homely Feelings) على أساس الإيحاءات المشار إليها آنفاً، يمكن عندها اعتبار عملية إنشاء الموطن تعزيزاً لها وسعياً وراء المزيد منها. وسوف أقدم مثالاً محسوساً عن الكيفية التي يعيش بها المهاجرون اللبنانيون في أستراليا عمليةَ تعزيز إيحاءات الألفة والحميمية، وسأبدأ بالمعنى العام، ومن ثم أتطرق إلى الممارسات التي تتمحور حول إنتاج الطعام واستهلاكه.

ثانياً: كيف ينشىء المهاجر موطناً؟ تعزيز الإيحاءات الإيجابية

في الدراسات التي تكتسي طابعاً ثقافياً، كان تحليل مشاعر حنين المهاجر إلى الماضي يتوجه في معظمه إلى تجليات هذه المشاعر في الأدب (Gunew, 1988; Bartkowski, 1993: 158-176). وقد أدى ذلك إلى تكريس المفهوم الفكري لهذه الظاهرة (Said, 1984; Rushdie, 1991)[٥] ولم يكن هناك سوى القليل من الأبحاث الثقافية التي سعت لدراسة خطاب الحياة اليومية المعبِّر عن مشاعر الحنين إلى الماضي الذي يرافق استقرار المهاجرين «غير المثقفين» في أستراليا أو في مكان آخر، ناهيك عن ملاحظة مدلولات ذلك الخطاب الفاعلة أو الإيجابية (بمعنى المتفائلة) في عملية إنشاء موطن. فالكتابات التي تتناول بيوت المهاجرين تصوَّرها وكأنها خالية من السكان (Lozanovksa, 1994) كما أن المعلِّقين غالباً ما يربطون المهاجرين بمفهوم للحنين إلى الوطن يساوي بينه وبين مرض الحنين إلى الوطن (Gunew, 1988: 38). وبهذا المعنى تُعتبر مشاعر الحنين إلى الماضي مناقضة تماماً لعملية إنشاء الموطن: فهي رفض للاندماج في الحاضر، وهي سعي للهروب إلى ماض حميم متخيَّل باعتباره الملاذ من الزمان والفضاء الحاليَّين، وهو ما يُظهر المهاجرين بصورة مجموعة من الأشخاص الذين يعانون بطبيعتهم من الكآبة.

---

(٥) لقد اعتُبر فكر إدوارد سعيد أو حالة سلمان رشدي، حول الحنين إلى الماضي وتجربة الاغتراب، عالمياً. وأنا أعتبره مهماً لشرح الأشكال الأخرى من مشاعر الحنين، التي تمثلت في الخصوصية السوسيولوجية لموضوع هذه التجارب. وعلى الرغم أن سعيد ورشدي تجاهلا ذلك، فإن من اللافت أنهما قاما أيضاً بتوظيف مشاعر الحنين لديهما للنجاح في حياتهما في الغرب.

بالتالي، فإن هدفي من المقال الحالي ليس وضع نظرية تتناول عملية إنشاء المهاجر لموطن عبر مقارنة هذه العملية بالذكريات وبمشاعر الحنين إلى الماضي، أو عبر التقليل من أهمية تلك الذكريات والمشاعر في حياة المهاجر اليومية. بدل ذلك سأحاول مناقشة فكرة أن مشاعر الحنين إلى الماضي هي أسلوب يلجأ إليه الفرد ليشعر بالألفة والحميمية حيث هو في اللحظة الراهنة. أي إن مشاعر الحنين إلى الماضي هي لَبِنات بناء شعورية بالمعنى المشار إليه آنفاً. وهي مشاعر يلجأ إليها المهاجرون لتساعدهم في عملية إنشاء موطن حيث هم في اللحظة الراهنة.

لا تعدو مشاعر الحنين إلى الماضي كونها ذكريات عن خبرات ماضية يُضفي عليها خيالُ المرء من موقعه الراهن صبغة الألفة والحميمية. ولا شك في أن مشاعر الحنين هذه لا توجد فقط في حياة المهاجر، بل في حياة كل شخص. وتوجِّه هذه المشاعر عملية إنشاء الموطن في الحاضر لأن الفرد يسعى لتعزيز مشاعر الحميمية والألفة التي يألفها. فمشاعر الحنين هي دائماً مشاعر الألفة والحميمية التي يتذكر المرء أنه أحس بها في الماضي. أي إن الشخص عندما يحن إلى الحياة مع أفراد جماعته (Communal Life)، يرتبط مفهومه لتلك الحياة بنوع المشاعر المشتركة التي يتذكر أنه أحس بها في حالات معينة في الماضي. ولذلك نجد أن هذا الحنين إلى الشعور الأليف والحميم بالجماعة (Homely Communality) يُترجَم إلى محاولةٍ لبناء الشروط الماضية المؤدية إلى إنتاج ذلك الشعور.

ويمكن لمشاعر الألفة التي يثيرها الحنين إلى الماضي أن تُستَثار على نحو متعمَّد أو عرضي، لكنها لا تشكِّل مهرباً على الإطلاق، بل غالباً ما تكون توظيفات يتم تعزيزها على نحو فاعل لمواجهة مكان جديد وزمان جديد، ولمحاولة تأمين الفرد لنفسه حياة حميمة وأليفة ضمن هذا المكان وهذا الزمان. بالتالي، يُعتبر تعزيز مشاعر الحنين إلى الماضي إحدى النواحي الأساسية في عملية إنشاء الموطن. ولا يمكن أن تنحدر مشاعر الحنين هذه إلى مستوى مرض الحنين إلى الوطن الذي يوهن قوى الفرد إلا في حال مواجهة هذه المشاعر لوضعٍ يستحيل معه إنشاء موطن. ولهذا نرى مشاعر مرض الحنين إلى الوطن تتناقص كلما طالتْ فترة إقامة المهاجرين في البلد الجديد. فطول الإقامة يُتَرجَم إلى إمكانية أكثر تطوراً للانشغال في عملية إنشاء موطن، أي لإدراك واستغلال الإمكانات والفرص الجديدة لتعزيز مشاعر الحنين إلى الماضي، إضافة إلى أمور أخرى.

تجري استثارة مشاعر الحنين إلى الماضي من خلال الخبرات المعيشية. فبالإمكان استثارتها بغياب خبرة معيشية ما، وهو ما سأدعوه إيحاء سلبياً، أو بحضور خبرة ما، وسأدعوه إيحاء إيجابياً. وفي ما يلي مثال على الإيحاء السلبي الذي تجلَّى خلال مقابلة مع رجل لبناني يتحدث عن أيامه الأولى في أستراليا:

«كان قد مضى على مجيئي ستة أشهر، وكنت أقود سيارتي عائداً من ليفربول إلى منزلي في Punchbowl، بعد مقابلة مع صاحب محطة وقود كان قد نشر إعلاناً عن وجود عمل. لا أتذكر الآن المكان بدقة، لكنه كان مكاناً مهجوراً. انثقب دولاب سيارتي ولم يكن لديّ دولاب احتياطي، ولم أكن قد تعلمت الإنكليزية بعد... على أية حال، لم يمر الكثير من الناس

في سياراتهم. بدأت السير، إلى أن حل الظلام، وخيَّل إلي في تلك اللحظة أنني كنت أسير باتجاه قريتي. فقد كنت أحياناً أعود متأخراً من طرابلس إلى قريتي، وكنت أستقل حافلة تقف على مسافة لا بأس بها من الطريق الذي ينبغي أن أسلكه. ولهذا كنت أضطر إلى السير بقية المسافة التي تفصلني عن بيتي. لكنني كنت دائماً أقابل شخصاً يقود سيارته على الطريق فيعرض عليّ أن يوصلني بسيارته. وهكذا بدأت أفكر بالوطن. وبدأت أفكر بأن شخصاً ما يعرفني لا بد وأن يمر في سيارته. ثم بدأت أستعرض في ذهني جميع الأشخاص الذين كنت أستقل سياراتهم. لقد تذكرت كل شيء، حتى تفاصيل السيارات، وأصوات الأبواق، والأحاديث التي كانت تدور بيننا. استغرقتني الأفكار حتى ظننت نفسي أسير فعلاً باتجاه منزلي. وعندما سمعت صوت سيارة آتية التفتُّ آملاً أن يكون فيها... ولسبب ما تخيلت أن أخي في السيارة. لكنه لم يكن أخي... (اغرورقت عيناه بالدموع رغم انقضاء عشرة أعوام على القصة التي كان يرويها). اضطررت إلى السير إلى أن وصلت المنزل حوالي الساعة الثالثة. لم أستطع أن أتكلم مع أي شخص في الصباح التالي. (ثم تنهد) الهجرة صعبة».

في المقطع السابق، جرت استثارة مشاعر الحنين بواسطة الاختبار المباشر لغياب مشاعر الألفة والحميمة (الافتقار للمعرفة العملية والمكانية) وغياب الشعور بالجماعة (Communality) (عدم وجود من يعرف الرجل وعدم توفر المساعدة). وبذلك يكون اختبار مشاعر الحنين إلى الماضي والذكريات التي استثارتها تجربة باعثة على الكآبة في جوهرها. ويؤدي تراكم هذا النوع من مشاعر الحنين إلى إنتاج حالات مرض الحنين إلى الوطن.

وبخلاف المثال السابق، لا تُستثار مشاعر الحنين الإيجابية، بالضرورة، بواسطة الاختبار المباشر للفقْد (Lack)، بل تُستثار بحضورٍ إيجابي يأتي للتعويض عن حالةِ فقد سلبية موجودة بصورة احتمال فقط. أي إن الفرد هنا لا يمارس حياته شاعراً، بالضرورة، أن هناك فقداً ما، بل إن مواجهة موضوع ما هي التي تستثير الحنين إلى التجارب الحميمة الماضية المرتبطة بهذا الموضوع، وتستثير في الوقت نفسه الإحساس بالفقد لهذا الموضوع. أي إن المواجهة الإيجابية لشخص ما، أو لصوت، أو لرائحة، أو لوضع، هي التي توفر الإيحاء بتجربةٍ حميمة وأليفة ماضية متخيَّلة: تجربة جرى اختبارها «هناك في الوطن». وتقوم هذه الإيحاءات بدور «الكنايات المتخيَّلة» من حيث أنها شظايا يراها الخيال آثاراً لكلٍّ مألوف متخيَّل، «الموطن» الماضي المتخيَّل المنتمي إلى زمان آخر وإلى مكان آخر[٦].

(٦) من المهم الإشارة إلى أن تلك الفضاءات من مشاعر الألفة الحميمة تعتبر بالنسبة إلى المهاجرين من مختلف أرجاء العالم (لبنانيون، يونانيون، فييتناميون... إلخ.) مجرد فضاءات قومية في أستراليا. أي إننا إذا أخذنا مثالاً لامرأة لبنانية من إحدى القرى تتزوج رجلاً من القرية نفسها، نجد أنها تختبر مشاعر الحنين للوطن لدى انتقالها إلى منزل الزوجية. في هذا السياق، يكون مفهوم «هناك في الوطن» الذي تحنّ إليه مكانياً هو قريتها. إذا انتقل الاثنان من القرية إلى بيروت بحثاً عن عمل، فسوف تشعر أيضاً بالحنين إلى الوطن، لكن الوطن الذي تشعر بالحنين إليه الآن هو «القرية». ولا يصبح لبنان الوطن الذي تحن إليه إلا عندما تهاجر إلى أستراليا. وفي جميع الحالات المذكورة، نجد أن فضاء التجربة الفعلية أكثر محدودية من الفئة المكانية (منزل، قرية، مدينة، بلد) المستخدَمة للإشارة إليه.

وفي ما يلي مقطع عن مشاعر الحنين الكلاسيكية، نُشر في الصحيفة اللبنانية الصادرة في أستراليا **التلغراف**(٧). وهي قصيدة شعبية تتحدث عن المشاعر التي أثارها الاستماع إلى المطرب اللبناني وديع الصافي. لم يحتل أي مطرب آخر مكانة نجم الوطن التي احتلها المطرب اللبناني وديع الصافي. فقد صارت أغانيه وصوته جزءاً لا يتجزأ من التراث اللبناني. كما صار وديع الصافي يُعرَف بصوت لبنان لأن أغانيه تذاع باستمرار، وتتردد في المدارس وفي أية مناسبة خاصة أو عامة. وهو ما جعل الاستماع إلى وديع الصافي بصورة خاصة مناسبة لاستثارة مشاعر الحنين إلى الماضي بين المهاجرين اللبنانيين في سيدني، بل عبر العالم. فما الذي «يذكِّر» بالوطن أكثر من صوت الوطن نفسه.

أنشد يا صوت لبنان وعد بنا إلى بيوتنا عبر صوتك. انتشلنا من هنا وحررنا من عذابات الحياة في المنفى. أنشد لنا التراتيل التي تجعلنا نركع متعبدين في ظلال شجرة الأرز. أنشد لنا تقاليدنا وأجدادنا...وهم يتصببون عرقاً تحت شجرة الزيتون، وعد بنا إلى حيث تعرّفنا على السلام كما نحن اليوم نتعرف على الحرب.

أنشد يا وديع الصافي وارجع معنا واجعل موسيقاك تحبك شبكة الذكريات والأمل، بحيث نستطيع أن نتذكر رائحة قهوة الصباح الباكر وهي تتخمّر، ومشهد العنب المبارك وهو يتدلى بثقله من العرائش المنصوبة فوق سطوح بيوتنا...

ويقوم الصوت، كما في حال الاستماع إلى رسائل الأقارب المسجَّلة على الأشرطة المرسلة مع القادمين إلى سيدني، بدور القناة الموصلة إلى العالم المتخيَّل في أرض الوطن «هناك في الوطن». وتعتبر الأغنية والموسيقى، على نحو خاص، بما تحملانه من خاصيات مثقلة بالمعاني ما دون الرمزية (Sub-symbolic) (Krestiva, 1984)(٨) الوسيلتين المناسبتين أكثر من غيرهما لتسهيل الارتحال إلى فضاء المشاعر الخيالي هذا. وبهذا المعنى تحمل الأغنية والموسيقى إيحاءات عن الوطن المتخيَّل الذي غادره الفرد، فالصوت يغدو كناية متخيَّلة عن كلٍّ ليس له وجود، ولم يسبق له أن وُجد، وإن كان يجري تخيُّله ككلٍّ حميم مألوف من نقطة الاستشراف الحالية.

وينبغي التأكيد هنا أنه برغم الصورة البلاغية في عبارة « انتشلنا من هنا وحررنا من عذابات الحياة في المنفى»، فإن هذه الرحلة لا تمثِّل رغبة في الانتقال إلى هناك. قد تبدو هذه الفكرة عصية على الإثبات، لكن هذا النوع من الإلقاء هو مجرد «ندب» طقسي في ثقافات الاغتراب. لنأخذ الرجل الذي أُجريت معه المقابلة مثلاً، فلو كان المرء يعاني فعلاً عذاب حياة الغربة، فإنه لن يكون قادراً على التكلم «مع أي شخص في الصباح التالي»، ناهيك عن التغني بالرغبة في الخلاص من حياة الغربة. فمشاعر الحنين التي يختبرها الإنسان بصورة إيجابية لا تتضمن بالضرورة الرغبة في «العودة»، والأغلب أن يكون معنى

(٧) *El-Telegraph*, 12/2/1986.

(٨) يمكن أن يساعدنا هنا مفهوم كريستيفا عن السيميولوجي (Semiotic) (وهو مختلف عن علم السيميائية) في توصيف الإمكانات المحتملة الشعورية للأغاني الباعثة على الشعور بألفة وحميمية الموطن.

عبارة «انتشلنا من هنا وحررنا من عذابات الحياة في المنفى» هو الرغبة في تعزيز شعور الفرد بوجوده هناك، ولكن في مكانه الحالي. يحاول الفرد تعزيز الإيحاءات بالمشاعر الحميمية والأليفة بالأوضاع المألوفة ولكن بالطريقة التي يتخيل أنه اختبرها في لبنان: فهو يتمسك بتقاليد عائلته كما لو أنها تقاليده الخاصة، ويحيط نفسه بأشياء تبعث على البهجة وتحمل طابعاً ثقافياً واجتماعياً يسهل التعرف عليه، وبالروائح والأصوات، وذلك لتعزيز مشاعر الأمان «اللبنانية» تحديداً، فهو يمتلك بيته الخاص ويسعى جاهداً ليعيش بين أشخاص يتكلمون العربية، ويحيط نفسه بأفراد عائلته، ويزين منزله بزخارف مألوفة، ويعزِّز المشاعر اللبنانية لما هو مألوف، فينشئ «أحياء» لبنانية، ومراكز تسوُّق لبنانية، ويقيم الحفلات اللبنانية لتعزيز المشاعر اللبنانية بالجماعة. كل ذلك يمثِّل أساليب لتعزيز الإيحاءات الحميمة المألوفة.

وبإمكاننا أن نلاحظ من الوجهة الإثنوغرافية، أن بعض المهاجرين، دون غيرهم، يولون عملية التذكر اهتماماً فائقاً. بل إن بعضهم لا يقتصر اهتمامه على ذكريات معينة، بل يتعداها ليشمل ممارسات الاستذكار «هناك في الوطن.» وفي العديد من تجمعات المهاجرين، يمكن للمرء أن يلاحظ وجود أفرادٍ «بارعين في تذكُّر كل ما يمت إلى الوطن الأم بصلة». ويصبح هؤلاء أشبه «بكهنة» أو أصحاب مواهب في مجال الذكريات يلجأ إليهم الناس في المناسبات، كالأحداث الطارئة على جماعات المهاجرين أو الحفلات، لتوظيف مهاراتهم ولاستعراض ما يتذكرونه من قصص وأحداث جرت في الوطن الأم، وذلك خدمةً لجماعة المهاجرين.

لكنني سأعود للتأكيد بأن هدف عملية التذكُّر، سواء قام بها الشخص نفسه أو قام بها الآخرون، ليس العودة إلى الوطن. فعندما يقوم المهاجرون بتعزيز تلك الإيحاءات الحميمية الأليفة، فهم إنما يوفرون لأنفسهم قاعدة أفضل لمواجهة الحياة في أستراليا ولخوض غمار تلك الحياة: لبناء ملاذ من «الأزمة الاجتماعية والثقافية»، وقاعدة يستندون إليها لإدراك وانتهاز الفرص المتوفرة في أستراليا. وبهذا المعنى تُستخدَم مشاعر الحنين في عملية إنشاء الوطن في أستراليا. وسأوضح هذه الفكرة في ما يلي لدى استعراض ممارسات إنشاء الموطن التي تتمحور حول مشاعر الحنين التي يستثيرها إنتاج الطعام اللبناني وتناوله.

ثالثاً: الطعام في عملية إنشاء المهاجر موطناً

يشكِّل الحرمان من الفواكه والخضار وبقية المواد الأخرى المألوفة جزءاً من تاريخ موجات الهجرة الأولى إلى أستراليا، كما في العديد من تواريخ الموجات الأولى للهجرة. وأحد العناصر اللافتة في هذا الحرمان هو ظهور ممارسات تعويضية خلاقة. وهذا دليل على أن حتى مشاعر الحنين السلبية لا تؤدي بالضرورة إلى مشاعر الكآبة السلبية. ويروي أحد اللبنانيين الذين عاشوا في Bathurst خلال أربعينيات القرن العشرين، القصة التالية:

رغم أن الطحينة كانت تَرِد بواسطة السفن من حين لآخر، فقد كنا نقضي فترات

طويلة دون أن نستطيع تأمينها. كنا أحياناً نشتهي الأطباق المُعدَّة بالطحينة. اضطررنا أخيراً إلى ابتكار حل: قرر والدي أو والدتي، لا أذكر بالضبط، بعد ملاحظة التشابه بين قوام زبدة الفستق والطحينة، مزج زبدة الفستق بالثوم والزيت، واستخدمناها كبديل للطحينة مع السمك المشوي. وفي ما بعد، وعندما أصبحت الطحينة متوفرة على الدوام، كنت أحياناً أشتهي صلصة زبدة الفستق.

وفي جو كهذا، قد تستثير مجرد رؤية الفواكه والخضار المشتهاة إيحاءات مرتبطة بـ «الوطن الأم». فالطعام الآتي من الوطن لا يوحي فقط بالأمان من حيث أنه يمثِّل حاجة أساسية إلى الغذاء محدَّدة ثقافياً، بل يوحي أيضاً بالألفة بمعنى أن الفرد يعرف تماماً ماذا يفعل بهذه الفواكه والخضار، وكيف يطهوها، وكيف يقدمها وكيف يأكلها، وهو ما يعزِّز العديد من الممارسات المألوفة والحميمية (بعكس حالة مواجهة اللامألوف: على سبيل المثال، وصَف سلمان رشدي لمهاجر هندي وجد نفسه في مواجهة سمك السلمون المدخَّن الإنكليزي في كتاب **آيات شيطانية**). وبالإضافة إلى ذلك، يوفِّر الطعام مركز اهتمام واضح لممارسات تتعلق بالشعور بالجماعة، لا سيما عند تناول الطعام جماعياً، سواء في الفضاءات الخاصة أو العامة. في المقابلة التالية تروي سيدة لبنانية قصة نابضة بالحياة للإيحاءات الحميمية والأليفة التي استثارتها رؤية ثمار الخيار اللبناني الذي كان المهاجرون في أستراليا محرومين منه لغاية أواخر السبعينيات، عدا أولئك الذين تدبروا أمر زراعته في حدائقهم:

نائلة: كان أمراً لا يُصدَّق. كنت أزور شقيقتي التي تعيش في الجانب الآخر من المحطة، وفي طريق العودة توقفتُ لشراء الفاصولياء لإعداد العشاء... وهناك رأيت ثمار الخيار... لمستها ثم حملتها وكانت مكتنزة، وشعرت بأنني ألمس والدتي [كانت والدتها تعيش في لبنان ــ الكاتب]. رآني شوقي، صاحب المحل، فابتسم وأومأ برأسه: «نعم إنه خيار لبناني من إنتاج المزارعين قرب ليفربول. لن نأكل بعد الآن تلك الثمار الرخوة». وكان ذلك هو الاسم الذي نطلقه على الخيار الأسترالي. اشتريت كيلوغرامين، رغم فقرنا آنذاك، بثمن باهظ، وتناولت واحدة قبل مغادرة المحل. كان عادل، زوجي، كثيراً ما يردد أنه مشتاق إلى طعم الخيار اللبناني، وعندما عاد من العمل يومها، أعددتُ سلطة الخيار والبندورة مع الثوم والليمون كما أشتهي، أحضرت الطبق وطلبت منه أن يغلق عينيه ثم وضعت الطبق على المائدة أمامه. وعندما فتح عينيه ونظر إلى الطبق أدرك فوراً سبب كل تلك الجلبة. ثم (ضحكَت)... (قاطعها زوجها وهو يضحك: لا تخبريه... لا تحرجيني).

نائلة (وهي تضحك): نهض وقبّلني، وبدأ يرقص ويغني: يا عيني عالخيار.

(ضحك الجميع).

قد يبدو الأمر سخيفاً الآن. لكن الخيار جعلَنا نشعر بالسعادة فعلاً. شعرنا كأننا التقينا بقريب عزيز بعد طول غياب.

نلاحظ في هذا المشهد البيتي الحميم الذي خلقته ثمار الخيار عناصر الحنين التي استثارها وجود الخيار، كما نلاحظ أيضاً كيف أن ممارسات تعزيز إيحاءات الحياة في لبنان (ويمثّلها في المشهد المذكور صنع السلطة، وهو ما جعل ثمار الخيار تهب الألفة المنزلية المأمولة منها) هي في الوقت نفسه ممارسات إنشاء موطن «هنا والآن». وترمي هذه الممارسات التي يقوم بها المهاجرون لإنشاء موطن، شأنها شأن جميع ممارسات تعزيز إيحاءات الألفة، إلى تأمين بنية أليفة حميمة راسخة لمن يقومون بالممارسات يمكن لهم من خلالها تحقيق «حياة أفضل» في أستراليا. ويمكن ملاحظة ذلك إلى حد ما في المقطع التالي المأخوذ من إحدى المقابلات، حيث إن شرب القهوة اللبنانية بعد طول حرمان دفع بالشخص الذي أجريت معه المقابلة لا إلى الشعور بأنه في موطنه/بيته فحسب، بل إلى الشعور أيضاً بأنه أقدر على مواجهة متطلبات الحياة اليومية:

صرت أغلي القهوة في الصباح كما كنت معتاداً في لبنان. لاشك أنك تعرف ما تعنيه الصبحية. وكنت كلما أتيح لي الوقت للجلوس وشرب القهوة أشعر فوراً بأنني انتقلت إلى بيتنا في بيروت... عندما صرت أشرب القهوة صباحاً لاحظ الجميع في العمل أنني أصبحت مختلفة وأكثر سعادة لدرجة أن أحد زملائي سألني: «ما الذي أشعل فيك الحماسة هذه الأيام؟» أجبته: «صرت أشرب القهوة اللبنانية صباحاً.» نظر إليّ وهز رأسه قائلاً: «هؤلاء الملونون... لا أدري ماذا أقول...»

ولا يقتصر دور الطعام على توفير القاعدة للممارسات الأليفة الحميمية ضمن الحيز الخاص، بل يتعداه إلى توفير القاعدة لمارسات إنشاء موطن أليف حميم ضمن الحيز العام، لا سيما في مجال تعزيز الإيحاءات الخاصة بالشعور الأليف الحميم بالجماعة. ونرى وصفاً لهذه العملية في مقال نُشر في صحيفة *Sydney Morning Herald*، ويتحدث عن المشهد الغذائي في سيدني خلال الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة(٩):

لدى استقرار كل موجة من المهاجرين إلى أستراليا، تتحول مجموعات المطاعم التي تثير الذكريات والعواطف المرتبطة بالعالم القديم إلى أماكن للتجمعات ترتادها مجموعات المهاجرين الذين يشعرون بالوحدة ليتحدثوا بلغتهم الأم ويستعيدوا نكهة الحياة في الوطن(١٠).

كما يقدم مقال نُشر في الصحيفة ذاتها قبل عشرين عاماً وصفاً أكثر تحديداً لـ «مركز الشاي السيلاني» في مطلع سبعينيات القرن العشرين:

رغم أن المركز لا يقع وسط المنحدرات الجميلة الخضراء المكسوة بشجيرات الشاي ــ بل وسط حركة المرور الهادرة في شارع Castlereagh ــ لكنه المكان الأكثر قرباً من الوطن

---

(٩) ورغم أن هذه الأوصاف تلامس ناحية مهمة من العملية، فإننا نجد أن صبغة رومانسية قد أُضيفت إليها. لأن هذه المقالات ترمي إلى ما هو أبعد من الوصف، فهي ترمي إلى جعل المطاعم الخاصة بالمهاجرين موضوعاً استهلاكياً مرغوباً فيه بالنسبة إلى غير المهاجرين.

(١٠) «Good Living,» *Sydney Morning Herald*, 26/1/1993, p. 22.

بالنسبة إلى ما يقرب من ٥٠٠٠ مهاجر سيلاني يعيشون في سيدني. (...)

في المساء، وعندما تكون هناك مناسبة خاصة، يتجمع السيلانيون لتناول الطعام الذي تتميز به جزيرتهم الغنية بالتوابل... ويدعو مركزُ الشاي زوجات المهاجرين السيلانيين لطهو أطباقهن المفضلة في الاحتفالات التي تقام في المطعم(١١).

ومع أن تقليد المطاعم العامة غير شائع بين المهاجرين اللبنانيين، فإن النوادي القروية كانت، وما تزال، تمثِّل البديل، حيث يتحوَّل منزل أحدهم في عطل نهاية الأسبوع أو في مناسبات معينة إلى «حفلة قروية». يتحلق الرجال والنساء حول المشاوي الكبيرة لتناول اللحوم والدجاج بالثوم، وغالباً ما تُختتم الحفلة برقص الدبكة على إيقاع ألحان موسيقى جبلية تقليدية للرعاة(١٢).

ورغم كل مشاعر الألفة والحميمية التي تعززها تلك الممارسات الخاصة والعامة المتعلقة بالطهو والهادفة لإنشاء موطن، فإن أحد الأحاسيس المرتبطة بالشعور الأليف والحميم بالجماعة ظل دون الحد الأدنى لغاية منتصف سبعينيات القرن العشرين، كما يقول العديد من المهاجرين اللبنانيين المتقدمين في العمر. ويتعلّق هذا الإحساس باعتراف الثقافة المهيمنة بأسلوب الطهو هذا وتقديرها له. فقد كان تقدير أفراد الثقافة المهيمنة لقيمة طعام المهاجرين ولبقية الأشكال الثقافية الأخرى الخاصة بهم، مدعاة فخر للمهاجرين ضمن أجواء اجتماعية لم يكترث فيها «الأستراليون» كثيراً بالاعتراف «بالقيمة الإثنية».

وقبل أن تحل مرحلة التعدد الثقافي، كان العديد من الممارسات المتعلقة بالطهو، والمرتبطة بإنشاء موطن، تجري بعيداً عن «العين الفاحصة للأنغلو» ـ أي العين الفاحصة لأولئك الموجودين في فضاء ثقافة «الأنغلو» المهيمنة. وهناك العديد من القصص التي يرويها المتقدمون في السن ممن قابلتهم والتي تحكي عن تناول الطعام بسرِّية لتفادي نظرات أفراد الثقافة المهيمنة. وقد حدثت القصة التالية مع إحدى العائلات اللبنانية التي كانت تقيم حفلة في حديقتها الخلفية بمناسبة المناولة الأولى لأحد أبنائها، في عام ١٩٦٢:

كان أحد جيراننا، وهو رجل ودود، يتحدث مع زوجي عبر سور الحديقة. وبينما كانت نجيبة قادمة وهي تحمل طبق الكبة النيئة، لمحته فاستدارت على عقبيها عائدة إلى

---

(١١) *Sydney Morning Herald*, 23/5/1972, p. 8.

(١٢) لا أود أن أترك انطباعاً بأن ممارسات «العودة إلى الوطن بغية إنشاء موطن في الحاضر» تجعل الأفراد يشعرون بالرضى التام. فهناك جدلية كاملة تتعلق بالفقْد وصفتها إحدى النساء بالقول إنها «تترك طعماً مراً» بعد كل حدث من هذا النوع. فهذه الممارسات تعيدك إلى الوطن، ولكن ليس تماماً، وتتركك مع مشاعر الفقد. ورغم أهميتها، فقد اخترت ألا أشغل نفسي بهذه الجدلية في المقال، بما أنها شرط «وجودي» جرى تعميمه وتحليله جيداً من وجهة نظر علم النفس.

المطبخ قائلة إنها لا تريد أن يظن الجار أننا متوحشون ! أخذتْ شقيقتي الصغرى، وكانت «عفريتة» بطبعها، الطبق من يدها وقالت: «فليظن كما يحلو له». ثم اتجهت نحوه مباشرة وقالت له: «هل ترغب في تجربة تناول لحم نيئ» ! غطت نجيبة وجهها بمئزرها ! نظر الجار إلى شقيقتي وقال: «لحم نيئ! سوف أستدعي رجال الشرطة!» وغادر المكان. ركضت نجيبة إلى حيث كانت تقف شقيقتي وقالت: «ألم أقل لك ! ستظلين دائماً مصدراً للمشاكل!» بدأنا جميعاً نتحدث في وقت واحد، وبدأ كل منا يقترح ما ينبغي علينا قوله لرجال الشرطة. عاود الجار الظهور خلف السور وهو يحمل طبقاً، قائلاً: «هل ستقدمون لي بعضاً من هذا اللحم أم لا؟»

ورغم خصوصية رد فعل الجار، فإن من الواضح أن القصة بكاملها تقوم على فكرة الخوف الضمني من العين الفاحصة للأنغلو ورفضها المتخيَّل لطعام المهاجرين. وقد تبدَّلت هذه العين الفاحصة المتخيَّلة بالتدريج مع مجيء التعددية الثقافية.

ولا شك في أن التعددية الثقافية لم تشكل انقطاعاً سحرياً حاسماً مع واقع كهذا، كما أن خطاب التعدد الثقافي الرسمي، حول الانتقال من الاستيعاب ضمن ثقافة واحدة إلى التعددية الثقافية، ينحو إلى المبالغة لدى الحديث عن الفترة السابقة والفترة اللاحقة لهذا التحول التاريخي. فالواضح أنه لا يمكننا القول إنه لم تكن هناك تفاعلات مرتبطة بالطهو بين الثقافات السابقة لمرحلة التعددية الثقافية. لكن العين الفاحصة السلبية للأنغلو لم تختف تماماً ــ فقد أشار بعض من قابلتهم إلى أن الأطفال في بعض المدارس ما يزالون، حتى الآن، يواجَهون بالسخرية من «وجبة غدائهم الإثنية».

الاستنتاج: ذكريات الشتات والمطاردة المكانية

قمتُ في هذا المقال بتأكيد فكرة تمفصل ذكريات المهاجر، التي تتمحور حول مفهوم «هناك في الوطن»، بعملية إنشاء الموطن التي ينشغل بها المهاجرون باعتبارها جزءاً من عملية الاستقرار في البلد الجديد. كما أشرت إلى أن ذاكرة المهاجر، وبهذا المعنى، لا تختلف عن أية ذاكرة أخرى، وذلك بالقدر الذي نوظِّف فيه جميعاً ذكرياتنا عن ماضٍ بهيج متخيَّل بهدف إنتاج إحساس غامر بالفرح في الحاضر والمستقبل. لكن خصوصية ذكريات المهاجر تكمن في أن محاولة تركيب الحاضر هذه تتم في فضاء يمثل انفصالاً جذرياً عن الماضي الذي يتم تذكُّره. ولا بد لأية دراسة وافية لهذه الذكريات من تناول مسألة تأثير هذا الانفصال المكاني. وفي حين تتركز جميع الذكريات حول علاقات وأحلام ترتبط بأزمنة أخرى وبفضاءات أخرى، يمكن القول إن ذكريات المهاجر تتمتع بسمة خاصة من حيث التعبير عن العلاقة بين الفضاء والزمن ضمن هذه الذكريات. فمن المعروف أن العديد من المهاجرين يتخيلون أن أرض الوطن ظلت تماماً كما يتذكرونها يوم غادروها. أي إن الماضي بالنسبة إليهم، ما يزال موجوداً في الحاضر، ولكن في مكان آخر. وهذا الوعي بماضينا باعتباره ما يزال موجوداً في الحاضر، ولكن في فضاء آخر لا

في زمان آخر، يؤدي بنا إلى وضعٍ يطوّق فيه «فضاءُ الماضي الموجود حالياً» خبراتِنا الحياتية اليومية، بل ويتغلغل فيها بقدر ما تتمتع فيه هذه الخبرات ببعد مكاني. وتُعتبر هذا «المطاردة المكانية» خاصية محدِّدة لشرط الشتات. فذاكرة الشتات تبدو هنا مرافِقاً مكانياً دائماً لجميع تجارب الحاضر، بدل أن تكون ذكريات يجري إنتاجها في عملية التذكُّر تحديداً □

المراجع

Bartkowski, Fran (1993). «Travelers vs. Ethnics: Discourses of Displacement.» *Discourse*: vol. 15, no. 3, Spring. pp. 158-176.

Benveniste, Emile (1973). *Indo-European Language and Society*. Summaries, table and index by Jean Lallot; Translated by Elizabeth Palmer. London: Faber and Faber. pp. 239-251 (Studies in General Linguistics)

Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Edited and introduced by John B. Thompson; Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, MA: Polity Press.

Gunew, Sneja (1988). «Home and Away: Nostalgia in Australian (Migrant) Writing.» in: Paul Foss (ed.). *Island in the Stream: Myths of Place in Australian Culture*. Leichhardt, N.S.W: Pluto Press.

Kristeva, Julia (1984). *Revolution in Poetic Language*. Translated by Margaret Waller; with an introduction by Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Lozanovksa, Marjana (1994). «Abjection and Architecture: The Migrant House in Multicultural Australia.» in: Louise C. Johnson (ed.). *Suburban Dreaming: An Interdisciplinary Approach to Australian Cities*. Geelong, Vic: Deakin University Press.

Naficy, Hamid (1993). *The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. p. xiii.

Rushdie, Salman (1991). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. London: Granta Books; New York: Viking, 1991.

Said, Edward (1984). «Reflections on Exile.» *Granta: After the Revolution*: vol. 13, Autumn. pp. 159-172.

اللبنانيون والجريمة الإثنية في سيدني: أبعاد اقتصادية ـ اجتماعية، ثقافية وفضائية(*)

بول طبر [وآخرون](**)

شدّدت الأبحاث التي جرت في استراليا وما وراء البحار حول الجريمة الإثنية، على أن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة إلى الحيّز المكاني، هي أكثر أهمية في شرح أسباب وقوع الجريمة في أوساط الجاليات المهاجرة في المجتمعات المتعددة ثقافياً، مثل أستراليا. وأشارت الأبحاث إلى أنه كي نفهم أسباب الجريمة في أوساط الأقليات المهاجرة بشكل أفضل، علينا أن نفهم أولاً عمليات عرقنة (Racialization) هذه الجماعات من قبل الجهاز القضائي والمجتمع بشكل عام، لأن العرقنة تلك تسهم إسهاماً كبيراً في رسم حدود فرص تلك الجماعات الاقتصادية، في مجتمعات مثل أستراليا وكندا والولايات المتحدة، فضلاً عن أثرها البيّن في تحديد أشكال التوزّع الجغرافي للسكان.

ولكي نفهم الطبيعة المعقّدة للعوامل الخفية لوقوع الجريمة، علينا أن نسلّط البحث على ما وراء الإرث الثقافي للأقليات المهاجرة نفسها، أي يجب علينا أن ننظر بعناية كبيرة إلى المساحات والأماكن الجغرافية والاقتصادية التي تشغلها جماعات المهاجرين على تنوّعها.

تعتبر سيدني مدينة معولمة، وتسهم الارتباطات الدولية بشكل متصاعد في تحديد الطبيعة المتغيّرة لخصائص الجماعات المهاجرة، مؤقتة أكانت أم دائمة، وتسهم أيضاً في إعادة الهيكلية الاقتصادية للمدينة، تمويلاً وإعلاماً واتصالات، بعيداً عن الصناعات التقليدية، مثل إنتاج السلع. وهكذا ترسم العولمة حدود الفرص الاقتصادية للمهاجرين الجدد والقدماء على حد سواء في سيدني، كما أنها تعني الأمر نفسه بالنسبة إلى الجيل الثالث والأجيال اللاحقة التي تعتبر سيدني موطناً لها.

إن هذا التقاطع لإعادة بناء الاقتصاد العالمي، وهذا التدفق الكوني للبشر ولرأس المال،

(*) هذا البحث هو في الأصل الفصل الرابع من كتاب: بول طبر [وآخرون]، **اللبنانيون في أستراليا: قراءة في الهوية والعنصرية في زمن العولمة** ([د. م.]: منشورات مختارات، ٢٠٠٥).

(**) شارك في كتابة هذا البحث أستاذا علم الاجتماع في جامعة غرب سيدني (University of Western Sydney): غريغ نوبل (Greg Noble) وسكوت بوينتنغ (Scott Poynting)، والأستاذ في جامعة التكنولوجيا في سيدني (University of Technology, Sydney) جوك كولينز (Jock Collins).

يؤدي دوراً أساسياً في تحديد توجّهات المهاجرين، وأنماط استيطانهم، وبذلك يكرّس طبيعة التركيبة الثقافية والاجتماعية لأحياء سيدني، حيث عرفت المواقف المتشدّدة من المهاجرين في أستراليا وكندا.

وباختصار، لكي نفهم «الجريمة الإثنية» في سيدني، علينا أن نفهم خصائص المدينة نفسها، وعلينا أن ننظر إلى أحياء المهاجرين، وإلى تغيّر حظوظهم الاقتصادية، وعلاقاتهم مع الجماعات الأخرى. كما علينا أن ننظر أيضاً إلى كيفية التقاطع الطبقي والإثني والثقافي داخل إطار العولمة الطاغي على حياة البشر بتعدّدهم الثقافي في سيدني، وأكثر تحديداً، علينا أن ننظر إلى الجماعات اللبنانية من خلال خصائصها الاقتصادية والثقافية، وإلى مناطق سكنها مثل لاكمبا وبانشبول.

ويعرض هذا البحث رؤية عامة للسياقات العالمية والوطنية والمحلية، لكونها خلفيات مهمة لفهم «الجريمة اللبنانية» على وجه الخصوص في سيدني في أواخر سنة ١٩٩٨، ولجملة من القضايا العامة حول الإثنية والشبيبة والجريمة في أستراليا في نهايات القرن العشرين. في البداية سنعرض للخلفية المتنوعة، ثقافة ومكاناً، لسكان المدينة، وثانياً الطبيعة المتغيّرة للفرص الاقتصادية للأقليات المهاجرة... كل ذلك، مع عرض لمواصفات البطالة في الأحياء، كما سنعمد إلى وضع هذه الصورة المعاصرة بإزاء الخلفية التاريخية للسيرورة المتغيّرة للعرقنة، التي أثرت بشكل كبير في حياة الأقليات المهاجرة في سيدني منذ بداياتها حتى أيامنا الراهنة.

ونشير أيضاً إلى برنامج الهجرة لما بعد الحرب العالمية الثانية، وكيف أنه غيّر وجه سيدني، وإلى التنوّع الحضاري واللغوي وأنماط الاستيطان وأشكاله في حاضرة سيدني المدينة، آخذين بعين الاعتبار دور العرقنة في تحديد أنماط الهجرة، وإنجازات المهاجرين وإسهاماتهم في اقتصاد المدينة. وأخيراً، نقدّم في هذا الفصل وصفاً لأحوال الجالية اللبنانية في سيدني، وخاصة للأحياء السكنية.

تاريخ التعدّدية الثقافية في سيدني ووضع اللبنانيين

من المهم أن نتذكر أن سيدني ذات طبيعة متعدّدة منذ البدايات، بحيث إن السكان الأصليين الذين كانوا يعيشون في سيدني قبل قدوم أول أوروبي منذ ٢٣٠ سنة، قد تحدروا من شعوب استوطنت سيدني لعشرات الآلاف من السنين. ولقد أضاف الاحتلال البريطاني في عقوده الأولى، عبر نقله السجناء والمنفيين، ما نسميه اليوم بالتعددية الأنغلو ــ سلتية الثقافية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد استوطنت مستعمرة نيو ساوث ويلز شراذم من المهاجرين الذين قدموا مع الأسطول الأول، وكانوا من غير البريطانيين وغير البيض، عسكريين ومستوطنين أحراراً، مع ما أحدثته فورة الذهب سنة ١٨٥٠ من تغيّر في وجه سيدني وطبيعة سكانها، لجهة ارتفاع عدد سكانها إلى ثلاثة أضعاف، بفضل جاذبية الذهب لصائدي الثروات من جميع أنحاء العالم، وتحديداً الأعداد الكبيرة من المهاجرين الصينيين. ومع نهاية القرن العشرين، تحوّلت سيدني إلى مدينة كوسموبوليتية، كما نعرفها اليوم، بصينييها ويهودييها ويونانييها وإيطالييها ولبنانييها.

لقد امتلكت الجاليات المهاجرة من الصينيين والإيطاليين واللبنانيين صحفها وأماكن

عبادتها ومؤسساتها الثقافية والتجارية. وبذلك قدمت كلّ من هذه الجاليات، وما زالت تقدّم، إسهامات كبيرة في حياة مدن معيّنة، وشخصيتها، وكان لكل جالية أماكن تجمّعها وسكنها في هذه المدن. ومع منتصف القرن الماضي، أصبحت هناك إيطاليا صغرى في لايكاردت، ومدينة صينية في الهاي ماركت، واستأثر اليونانيون بنيوتاون وماركفيل.

يعود تاريخ استيطان اللبنانيين في سيدني إلى أواخر القرن التاسع عشر، عندما حطّت، في أواخر العام ١٨٩٠، مجموعة من المسيحيين اللبنانيين من وادي البقاع رحالها في منطقة ردفرن، وكانوا الطلائع الأولى لحوالى خمسين ألف مهاجر من مواليد لبنان، اتخذوا من سيدني مكاناً لسكنهم بحلول سنة ١٩٩٦. وكما سنناقش لاحقاً، كانت غالبية الموجات الأولى للمهاجرين اللبنانيين من المسيحيين (لغاية السبعينيات). والكثيرون منهم أتوا في الأساس كبائعين متجوّلين، ومؤسسين تالياً لحضور تجاري بارز في قطاع الأقمشة، بواسطة متاجرهم على امتداد الولايات الشرقية، وبعضهم أصبحوا تجاراً وصناعيين بارزين، ومنهم آل عبود الذين امتلكوا وأداروا مصانع نايل للأقمشة في سيدني في بدايات القرن العشرين.

منذ برنامج الهجرة لما بعد الحرب في عام ١٩٤٥، تصاعدت أعداد المهاجرين اللبنانيين بشكل كبير، وخاصة منذ سنة ١٩٧٥ وما تلاها، بسبب الحرب الأهلية وحالة الحرب مع إسرائيل. وقد عمل معظم أولئك المهاجرين في المصانع مع استمرار تقاليد العمل في المصالح التجارية الصغيرة، التي وفّرت فرص حياة للكثيرين من الذين سدّت فرص عمالتهم بسبب العنصرية. وشكلت الهجرات المتلاحقة الدينامية الرئيسية لعائلات كبيرة، وأحياناً لقرى بكاملها، ملتحقين بأبناء جلدتهم وأقاربهم، الذين قدموا لهم المساعدة المادية لترتيب شؤون استيطانهم... وكان معظم هؤلاء المهاجرين من المسلمين.

وعلى الرغم من استمرار وجود العديد من المحلات والمطاعم اللبنانية في شارع كليفلاند في منطقة ردفرن، فقد شهد الاستيطان اللبناني حركة انتقال إلى المناطق الجنوبية الغربية، مثل كنتربري وبانكستاون، وإلى أحياء في سيدني، مثل لاكمبا وبانكستاون، اللذين يشكلان اليوم قلب الجالية اللبنانية.

ومثل غيرهم، فقد ترك اللبنانيون بصماتهم على وجه سيدني، من خلال الكثير من المطاعم والمحلات، كسابقيهم من اليونانيين، لجيل أو جيلين انصرما. وكما تركوا تأثيرهم في تنوّع الثقافة المطبخية، فقد كان لهم تأثيرهم كذلك في بيئة التعددية الدينية ومناخها، بحيث بنت جالية الطائفة الملكية الكاثوليكية كنيستها الأولى في أستراليا (كنيسة مار مخايل) في ضاحية واترلو مع حلول عام ١٨٩٥، على مرمى حجر من ردفرن، كما بنى الموارنة كنيستهم بعد سنتين. وفي سنة ١٩٥١ بنى الأرثوذكس كنيسة سان جورج في ردفرن. وبحلول عام ١٩٤٥ كان هناك حوالى ٤٠ ألف لبناني يعيشون في أستراليا، غالبيتهم في سيدني. وفي سنة ١٩٦٥ جدّد الموارنة كنيستهم في ردفرن، وأضافوا إليها مدرسة ابتدائية. كما تمّ بناء عدد من الكنائس في هاريس بارك وبانشبول... وفي أواخر السبعينيات، بدأ المسلمون السنّة يفدون إلى سيدني كمهاجرين، مركّزين وجودهم في ضاحية لاكمبا. واليوم يطغى مسجد الإمام علي على الضاحية بكاملها، وهذا المسجد تم بناؤه سنة ١٩٧٦. وفي تلك

الفترة أيضاً وفد المسلمون الشيعة واستوطنوا ضاحية أرنكليف، حيث قاموا ببناء أكبر مسجد في أستراليا، وهو مسجد فاطمة الزهراء، سنة ١٩٨٥.

ومن الواضح أن الجالية اللبنانية قدمت إضافات إلى التعددية الحضارية لمدينة سيدني على امتداد المئة سنة المنصرمة، علماً بأن الجالية نفسها على درجة كبيرة من التنوع، كالجاليات الصينية، واليونانية، والإيطالية وغيرها، وبعض هذا التنوع ديني من ناحية، وطبقي من ناحية أخرى.

والنقاط الأساسية التي يجب التركيز عليها هي أن التاريخ الكوسموبوليتي لمدينة سيدني يعود إلى مئة سنة خلت؛ والاهتمام راهناً بالجريمة الإثنية ليس جديداً في تاريخ المدينة، إذ كان للجريمة أبعاد ثقافية متنوعة. كما أن الجاليات الإثنية الواقعة في دائرة الضوء، بما يعني الجريمة الإثنية، يمكنها أن تفخر بتاريخ طويل من المساهمات والانجازات في تاريخ المدينة.

وعلى رغم وجود بعض المجرمين القلائل من جاليات مختلفة، إلا أنه يجب علينا الاعتراف بالمساهمات الايجابية في المجتمع الأسترالي للكثيرين من المهاجرين من الجاليات محطّ اهتمامنا، التي يربو تعدادها اليوم على ١٧٠ جالية، تلك الجاليات التي قدمت دون شك إسهامات كبيرة في بناء الأمة على امتداد قرن ونصف القرن، وصنعت سيدني التي نعرفها اليوم. لكن، مع الأسف، يتم نسيان كل ذلك الدور وتلك الإسهامات في حمأة الضجيج الإعلامي حول «الجريمة الإثنية».

تنوّع سيدني الراهن

لقد بلغ عدد سكان أستراليا، بحسب إحصاء سنة ١٩٩٦، ما يزيد قليلاً على ١٨ مليون نسمة. وبلغت نسبة الجيل الأول من المهاجرين حوالى ٤ ملايين، أي حوالى ٢١,٨ بالمئة، ويشكل حوالى الخمس، أي ١٨,٠٨ بالمئة جيل المهاجرين الثاني. وكان معظمهم من مواليد أستراليا. وفي سنة ١٩٩٦ كان واحد من كل ستة استراليين، أي حوالى ٣,٢٤٥,٢٢٥، من سكان سيدني، أي أكثر من نصف سكان ولاية نيو ساوث ويلز. ومن هؤلاء كان ١,٠٧٦,٧٦٠، أي ٣٤,٥ بالمئة، من الجيل الأول من المهاجرين، بالمقارنة مع عددهم لعشر سنوات خلت الذي بلغ ٨٤٠,٧٣٠. وتضم سيدني أكبر نسبة مئوية لمهاجرين من الجيل الأول من بين بقية عواصم الولايات الأخرى. وفضلاً عن ذلك، فإن خمس سكان سيدني هم من الجيل الثاني من المهاجرين؛ وفي إطار آخر إن واحداً من كل اثنين من سكان سيدني اليوم هو مهاجر من الجيل الأول أو الجيل الثاني.

ومن أجل الحصول على رؤية واضحة للتعدّد الثقافي اللافت في سيدني، بغضّ النظر عن معرفة حال التعدّد الثقافي الهائل داخل الجماعات المهاجرة في سيدني نفسها، يمكننا الاطلاع على سجل إحصائي للسكان نشرته مفوضية الشؤون الإثنية في نيو ساوث ويلز سنة ١٩٩٨، يدرج أكثر من ١٨٠ مكان ولادة. ويؤكد ذلك أن سكان سيدني هم خليط من جميع أنحاء العالم. وبذلك، فإن المجتمع الأسترالي هو الأكثر تأثراً بالهجرة والمهاجرين من باقي المجتمعات في عالم اليوم، إذ إن في أستراليا أكبر نسبة من المهاجرين الدائمين بالقياس إلى

المجتمعات الغربية المعاصرة. وكدليل على ذلك، ففي سنة ١٩٩٥، شكلت نسبة ٢٢,٧ بالمئة من سكان أستراليا من مهاجري الجيل الأول. وهذه النسبة تتجاوز مثيلتها في سويسرا (١٨,١ بالمئة)، وكندا (١٥,٦ بالمئة)، وتتجاوز بنسبة كبيرة أعداد المهاجرين في ألمانيا (٨,٥ بالمئة)، والولايات المتحدة (٧,٩ بالمئة)، وفرنسا (٦,٣ بالمئة)، والمملكة المتحدة (٣,٥ بالمئة). ولقد شكلت الهجرة المصدر الأول للعمالة وازدياد عدد السكان منذ الاستعمار الأبيض، إذ وصل إلى أستراليا في مرحلة ما بعد الحرب فقط حوالى ٥,٦ مليون مهاجر. واليوم إن واحداً من كل أربع استراليين، البالغ عددهم ١٩ مليوناً، هو من مواليد ما وراء البحار، ويشكل هؤلاء المهاجرون مع أبنائهم المولودين في أستراليا أكثر من نصف عدد السكان في كبريات المدن الأسترالية، مثل: سيدني، وملبورن، وأدلايد، وبيرث.

الهجرة والتعدّد الثقافي في سيدني

تعتبر الهجرة المصدر الأساسي للتعدد الثقافي في سيدني، كونها استقبلت غالبية المهاجرين على امتداد ٢٠٠ سنة. واليوم، يفد أكثر من ٤٠ بالمئة منهم إلى سيدني، ويمكن اعتبار سكان المدينة شهادة على تاريخ الهجرة الأسترالي ونتيجة له، وتحديداً برنامج الهجرة لما بعد الحرب. وفي الوقت الذي كان عدد سكان أستراليا ٧,٥ مليون نسمة سنة ١٩٤٧، كان حوالى ١٠ بالمئة منهم، أي ما يقارب الـ ٧٤٤ ألفاً، من مواليد ما وراء البحار، في الوقت الذي قدّر عدد الأبوريجينز بـ ٧٤ ألفاً. كما أن ثلاثة أرباع مواليد ما وراء البحار كانوا من مواليد بريطانيا وإيرلندا، أي ما يقارب الـ ٥٤٦ ألف نسمة. وكان هناك حوالى ٤٤ ألفاً من مواليد نيوزيلاندا. وقد بلغ مجموع المهاجرين المتحدرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية ١٥٦ ألفاً، معظمهم من جنوب أوروبا.

إلى ذلك، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التاريخ الراسخ للعنف والتمييز الذي استهدف المهاجرين غير البريطانيين في أستراليا، والكره الذي استهدف اليابانيين في أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، فقد كان برنامج الهجرة لما بعد الحرب مثيراً للتساؤل من بدايته، ومما زاد الوضع إرباكاً عجز وزير الهجرة كالويل عن تنفيذ وعده بأن يكون كل تسعة من أصل عشرة مهاجرين بريطانيين، بحيث انهار هذا الوعد قبل أن يجتاز برنامج الهجرة سنواته الأولى. ولكي تصل سياسة الهجرة إلى غاياتها، عمدت الحكومة الأسترالية إلى استقدام أعداد مشابهة من المهاجرين من أوروبا الشرقية على قدم المساواة مع بريطانيا. وهكذا، فقد اعتمد برنامج هجرة للضرورة، بحيث تستمر أستراليا في سعيها لاستقدام المهاجرين البريطانيين والأيرلنديين والناطقين بالانكليزية عموماً، مستخدمين نظام مساعدة الانتقال (عشرة جنيهات للسفر إلى أستراليا بحراً)، وشكل ذلك «جزرة الإغراء» المادي، ولم يكن هناك مفرّ من زيادة أعداد المهاجرين من بلدان غير ناطقة بالانكليزية، الذين كان عليهم تدبّر أمور سفرهم واستقرارهم في أستراليا.

نتج من ذلك ما يمكن تسميته سياسة الإنقاذ الانتقائي، إذ استقدمت أستراليا في النصف الأول من خمسينيات القرن العشرين كل من تمكّنت من استقدامه من شمال أوروبا وألمانيا والدانمارك، وألحقتهم بأعداد كبيرة من المهاجرين الإيطاليين من جنوب أوروبا،

واليوغوسلاف واليونانيين، ليشكلوا غالبية المهاجرين حتى أواخر الستينيات. وقد تمّ التعامل مع الأتراك بتوصيفهم «بيض شرف» بحيث لا تناقض هجرتهم سياسة أستراليا البيضاء. وقد شهدت السبعينيات موت سياسة أستراليا البيضاء مع انتخاب حكومة هجرة موحّدة من قبل الحزبين الرئيسيين. ولكن نسب الأعداد الكبيرة للمهاجرين من غير البيض لم تبدأ بالظهور إلا مع أواخر حرب فييتنام سنة ١٩٧٥. وفي نهاية السبعينيات، وفد اللاجئون الفييتناميون بأعداد كبيرة، وبذلك كان تاريخ الهجرة الأسترالي قد استدار دورة كاملة بعد أكثر من ١٠٠ سنة على سياسة أستراليا البيضاء.

ومنذ ذلك الحين اعتمدت سياسة الهجرة على معدّلات ووتائر متصاعدة للمهاجرين من جنوب شرق آسيا وشبه القارة الهندية، عاكسة صورة الهجرة نفسها إلى بلدان أخرى، مثل كندا والولايات المتحدة. وقد كانت ثمانية من أصل كل عشرة بلدان كمصادر للمهاجرين، بلداناً آسيوية. وبذلك شكّل الآسيويون الكتلة السكانية الأكثر نمواً للمولودين ما وراء البحار، فضلاً عن أن هناك أعداداً متزايدة من الآسيويين الذين يدخلون أستراليا كعمال مؤقتين أو طلاب أو سياح، مسهمين في رسم الوجه المتعدد ثقافياً لسيدني المعاصرة.

وجه سكان سيدني المتعدّد ثقافياً

وهكذا قدم المهاجرون إلى سيدني من مختلف أرجاء المعمورة: ١٦,٥ بالمئة من مواليد بريطانيا وإيرلندا؛ ١٥,٩ بالمئة من جنوب شرق آسيا؛ ١٢,٥ بالمئة من شمال شرق آسيا؛ ٨,٤ بالمئة من الشرق الأوسط، و٥,٦ بالمئة من نيوزيلاندا (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 5). ويظهر الجدول الرقم (١) حول مهاجري الجيل الأول، وبحسب مكان ولادتهم وبالاستناد إلى إحصاء عام ١٩٩٦، أن المملكة المتحدة، وليس ذلك بالمفاجئ، هي مصدر أكبر جماعة من مهاجري الجيل الأول، مشكلين ١٦٢,١٩٥ نسمة، أو ١٧ بالمئة من جميع المولودين خارج أستراليا من سكان سيدني. لقد قدم هؤلاء المهاجرين من سكوتلاندا وأيرلندا وويلز ليتحولوا إلى الجماعة المهيمنة ثقافياً في المجتمع الأسترالي. وغالباً ما يشار إليهم بـ «الأنغلو ـ سلتيك» (مع ما تثيره تلك الإشارة من إشكالات بمساواتها بين كل تلك الفئات). وهكذا كان المهاجرون الإنكليز منذ بداية الاستيطان أصحاب الهيمنة في مؤسسات الحكم والقضاء.

ويحتل المهاجرون اللبنانيون المركز السادس كجماعة مهاجرة في سيدني، بعد أولئك الذين ولدوا في بريطانيا، ونيوزيلاندا، والصين، وفييتنام وإيطاليا، إذ بلغ عددهم سنة ١٩٩٦: ٥٠,٩٩٥ نسمة. وسننظر عن قرب إلى تركيبة الجالية اللبنانية لاحقاً. وكما يظهر الجدول الرقم (١) هناك العديد من الجماعات المهاجرة في سيدني الذي يزيد عددها على ستة آلاف نسمة، قد ولدوا في: كرواتيا، مسادونيا، أيرلندا، الولايات المتحدة، التشيلي، تركيا، سريلانكا، اليابان، هنغاريا، الاتحاد السوفياتي سابقاً، كمبوديا، قبرص، الأورغواي، إيران، وكندا وغيرها. وبالإضافة إلى هذه الجماعات الإثنية، هناك ما يزيد على ١٥٠ جماعة إثنية أخرى يصل عددها إلى أقل من ستة آلاف نسمة تعيش في سيدني (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 50).

لقد كان لأجيال المهاجرين الأول دور بارز في إثراء المجتمع وخلق فرص العمالة فيه. فقد غيّرتهم تجربة الهجرة إلى أستراليا، وغيّروا طبيعة المجتمع الأسترالي في السيرورة ذاتها في المدينة وضواحيها. كما إنهم أدوا دوراً لافتاً في إعادة بناء وإحياء مفاصل المدينة، إذ حولوا العديد من الضواحي المهجورة إلى مراكز تعجّ بالحياة والحركة على امتداد العقود الأربعة الأخيرة، وكان أصحاب المحلات التجارية هم روّاد عملية تجديد تلك الضواحي، وما انفك أبناؤهم المولودون في أستراليا يواصلون تحدّي التغيّر لما يعنيه أن تكون أستراليا في وقتنا الحاضر.

الجدول الرقم (١)
عدد سكان سيدني عام ١٩٩٦ بحسب مكان الولادة

مكان الولادة	عدد السكان	النسبة المئوية للأشخاص المولودين خارج أستراليا
المملكة المتحدة	١٩٥,١٦٢	١٧
نيوزيلندا	٦٦,٨٨٣	٥,٨
الصين	٦٢,٥٠٩	٥,٤
فييتنام	٥٩,٣٨٤	٥,٢
إيطاليا	٥٣,٤٣٥	٤,٧
لبنان	٥٠,٩٥٩	٤,٤
الفيليبين	٤٢,٤٥٨	٣,٧
اليونان	٣٧,٣٦١	٣,٣
هونغ كونغ	٣٧,٠٨٢	٣,٢
الهند	٢٥,٣٨٥	٢,٢
فيجي	٢١,٠٤٩	١,٨
جمهورية كوريا	٢٠,٧٦٢	١,٨
جمورية ألمانيا الاتحادية	٢٠,٥٠٨	١,٨
أفريقيا الجنوبية	١٨,٥٥٧	١,٦
مالطا	١٧,٩٧٢	١,٦
ماليزيا	١٩,٩٣٠	١,٦
مصر	١٦,٨٨٩	١,٥
يوغسلافيا	١٦,٦٧٥	١,٥
إندونيسيا	١٦,٢٩١	١,٤
بولندا	١٥,٢٨٢	١,٣
كرواتيا	١٤,٨٨٣	١,٣
أيرلندا	١٤,٤١٢	١,٣
الولايات المتحدة الأمريكية	١٣,٤٦٥	١,٢
سريلانكا	١٣,١٠٢	١,١
البلاد الواطئة (النذرلاند)	١٢,٧٦٨	١,١
ماسادونيا	١١,٩٠٨	١,٠
التشيلي	١١,٨٤٥	١,٠
تركيا	١٠,٦٧٠	٠,٩
العراق	٩,٣٢٨	٠,٨
كامبوديا	٩,١٧٥	٠,٨

يتبـــع

تابـــع

اليابان	٩,١٦١	٠,٨
إيران	٨,٨٦٤	٠,٨
هنغاريا	٨,٨٢١	٠,٧
البرتغال	٨,٠٥٤	٠,٧
قبرص	٧,١٦٩	٠,٦
أورغواي	٦,٧٨٤	٠,٦
بلدان أخرى	١٦٤,٣٤٣	١٤,٣
مجموع الأشخاص المولودين خارج أستراليا	١,١٤٧,٠٣٥	١٠٠,٠
مجموع الأشخاص المولودين في أستراليا	٢,٤٢٠,٥٤٣	
مجموع السكان في سيدني	٣,٧٤١,٢٩٠	
نسبة المولودين خارج أستراليا		٣٠,٧

التعدّد الديني في سيدني

يحتوي التعدّد الثقافي في سيدني تعدداً دينياً في داخله. وكما أن سيدني هي موطن لأناس من جميع أنحاء العالم، فهي في الوقت نفسه موطن لأديان العالم جميعها. واستناداً إلى سياسة التعدّدية الثقافية، فإن الإرث اللغوي والديني والحضاري للمهاجرين إلى أستراليا يحظى بالاحترام، ويرتفع في أحياء سيدني الكثير من المساجد والمعابد والكنائس والكنس، كدلالة واضحة على سمة التعدّد الديني والحضاري لهذه المدينة.

يعكس الوجه الديني لمدينة سيدني الطابع المسيحي المهيمن للأغلبية الأنغلو ـ سلتية لسكانها. ويشكّل أتباع المذهب الكاثوليكي حوالى مليون نسمة، غالبيتهم من مواليد أستراليا، مع أعداد من مواليد إيطاليا والفيليبين وبريطانيا ويوغوسلافيا ولبنان ومالطا وأمريكا اللاتينية وبولندا وأيرلندا ونيوزيلاندا. ويحتل المركز الثاني أتباع الطوائف المسيحية الأخرى، ومنهم: أتباع الكنيسة المتحدة (Anglican)، وطائفة الروم الأرثوذكس. كما أن هناك مذاهب مسيحية أخرى في سيدني، منها: المعمادنيون (Presbyterians) وCongregationals، واللوثريون وPentecostals وBrethren وOriental Christians وشهود يهوه وSalvation Army، وSeventh Day Adventists، وChurch of England، وChurch of Jesus Christ of Latter-day Saints.

وفي الوقت نفسه، هناك الكثير من الأديان الأخرى في سيدني، التي تعكس موجات المهاجرين الواسعة من جميع أنحاء العالم. وأكثر هذه الأديان اتساعاً الإسلام. تتشكل الجاليات الإسلامية من خليط من الجماعات الإثنية، معظمهم من مواليد: أستراليا، ولبنان، وتركيا، وإندونيسيا، وإيران، وباكستان، وفيجي، وأفغانستان، وقبرص، ومصر. وتتمثل الطائفتان الأساسيتان، السنّة والشيعة، في الجاليات الإسلامية في أستراليا. والمساجد الإسلامية الأساسية تمّ بناؤها في أرنكليف ولاكمبا وأوبرن. كما أن هناك العديد من الديانات الشرقية التي يعتنقها سكان سيدني، كالبوذية والهندوسية، إذ يوجد حوالى ٧٥ معبداً بوذياً في سيدني. ومعظم أتباع هاتين الديانتين يتحدّرون من خلفيات متنوعة إثنياً.

ويعتبر عدد المهاجرين البوذيين المولودين في فييتنام أكبر من عدد أولئك المولودين في أستراليا، والباقون هم مهاجرون من بلدان آسيوية، مثل كمبوديا، ولاوس، وتايلاندا، وماليزيا، والصين، واليابان، وسريلانكا. وهناك بعض مواليد جنوب أفريقيا وبريطانيا ونيوزيلاندا وإندونيسيا من معتنقي الهندوسية أيضاً.

وللجالية اليهودية تاريخ طويل في سيدني، إذ كان هناك حوالى ١٦ يهودياً في الأسطول الأول. والعبادة اليهودية المنظمة في المدينة يعود تاريخها إلى سنة ١٩٢٠. فلقد وصل حوالى ألف يهودي منفي بعد منتصف القرن الثامن عشر (عام ١٧٨٨)، غالبيتهم من أصحاب المهن. وبمجرد «عتقهم» حصل الكثيرون منهم على مراكز مرموقة في سيدني. والحال، فإن الكنيس المركزي في مواجهة الهايدبارك، والذي تمّ تكريسه سنة ١٨٧٩، وكان في وقته البناء الأكثر بروزاً في المنطقة، يشهد لمساهمات الطائفة اليهودية. وبحسب إحصاء سنة ١٩٦٦، كان هناك ٣٢,٦٥٢ يهودياً يعيشون في نيو ساوث ويلز. ومعظم اليهود في سيدني راهناً هم من مواليد أستراليا، وهم أبناء وأحفاد المهاجرين الذين قدموا من أوروبا كلاجئين في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. وهناك عدد من الطوائف الدينية الأخرى الصغيرة الحجم، كالأنطاكيين، والأرمن، والأقباط، والآشوريين، والباهئيين. ويأتي على رأس الطوائف الدينية الأكثر نمواً على التوالي: الهندوسية (٦٠ بالمئة)، والبوذية (٣٨,٧ بالمئة)، والكنيسة الشرقية (٣٤ بالمئة)، والإسلام (٣٢ بالمئة) (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 51).

سيدني المتعددة الألسن

لقد أنتج تنوّع الخلفيات الثقافية للمهاجرين إلى سيدني غنى لغوياً متنوعاً بين ظهرانيهم، فحوالى نصف المهاجرين في سيدني يتحدّرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية. والعربية على سبيل المثال هي اللغة المحكيّة لحوالى ١١١,٩٣٦ نسمة في سيدني، وهي بذلك تعتبر ثاني أكبر لغة محكية في البيوت بعد الإنكليزية، وتأتي بعدها الكانتونية (٩٥,٧٤٥)، واليونانية (٨٢,٧٦٣)، والإيطالية (٨٢,٠٤٢)، والفييتنامية (٥٠,٢٣٠)، والإسبانية (٤١,٦٣٢)، والمندرين (٣٦,٨٠٧)، والفييتنامية ـ تاغالوغ (٢٢,٢٥٠)، والكرواتية (٢٢,٢٥٠)، والكورية (٢١,٠٣٩).

وهذه اللغات هي الأكثر تداولاً بعد الإنكليزية في أوساط سكان سيدني، ولوحظ أن أكبر ازدياد في اللغات المحكيّة على صعيد مدينة سيدني كان في السنوات الخمس الأخيرة، إذ ازداد عدد المتكلّمين بلغة المندرين ٧٣ بالمئة. أما نسبة المتكلّمين بالكورية فهو ٤٢ بالمئة، والفييتنامية ٣٢ بالمئة، والكانتونية ٢٩ بالمئة (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998). وهناك عدد من اللغات الأخرى المحكيّة في بيوت سيدني بنسب أقل، كالألمانية، والصربية، والمالطية، والبرتغالية، والفرنسية، والتركية. إن انتشار هذه اللغات المتعددة يثبت **أولاً** أن سيدني كانت دائماً متعددة الثقافات، وكنتيجة لذلك كانت الجريمة دائماً متنوعة ثقافياً. **وثانياً** أن الجالية اللبنانية، كغيرها من الجاليات، لها تاريخ استيطان طويل يمتد إلى عدد

من الأجيال. وكثيرة هي الإثنيات التي لها تاريخ طويل من الاستيطان، وعلى الرغم من ذلك يتساءل عدد من زعماء الجاليات عن الوقت الذي سيصار فيه إلى اعتبارهم استراليين بالفعل. و**ثالثاً** أن الكثير من الجاليات الإثنية قدّمت مساهمات كبيرة جداً بقيت مغمورة، ولم يتم التنويه بها لا من قريب ولا من بعيد.

الجالية اللبنانية في سيدني

وبتقديمنا لهذا التوصيف المبدئي للتنوع في مدينة سيدني، يمكننا الآن أن نلفت الانتباه إلى صورة أكثر تفصيلاً للجالية اللبنانية في المدينة، والتي تمّ تسليط ضوء الجريمة عليها على امتداد عامي ١٩٩٨ ــ ٢٠٠٠. وكما رأينا لقد بدأ المهاجرون اللبنانيون بالهجرة إلى سيدني في ثمانينيات القرن التاسع عشر (عام ١٨٨٨)، فبدأوا حياتهم غالباً كبائعين متجوّلين، متنقلين مع بضائعهم من بلدة إلى أخرى. وبالاستناد إلى ماكاي وبتروني (Mckay and Batrouney, 1988) كان معظم أولئك المهاجرين يعملون في المحلات التجارية وبائعين متجولين. وبعضهم طوّروا نشاطهم التجاري ليتحولوا بذلك إلى بائعي جملة، أو مستوردين وصناعيين صغاراً. وتنكّب بائعو الجملة غالباً عبء مساعدة القادمين الجدد بتوفير البضائع بالدين لهم، وبتقديم النصح والإرشاد عن الأمكنة التي يمكنهم بيع بضائعهم فيها والطريقة التي يجب اتباعها. ونشأت بفضل ذلك شبكات تجارية على درجة عالية من التنظيم. وبحسب ماكاي (عام ١٩٩١)، كان حوالى ٨٠ بالمئة من اللبنانيين في نيو ساوث ويلز بحلول سنة ١٩٠١ يمارسون الأنشطة التجارية.

وبحلول عام ١٩٤٧ كان هناك ١٨٨٦ مهاجراً من اللبنانيين أو السوريين في أستراليا قاطبة. ومن الواضح أن المصالح التجارية الصغيرة كانت مجال نشاطهم الاقتصادي، حيث بلغت نسبة الذين يعملون لأنفسهم ٦٠ بالمئة، وازدهرت تجارة البرادي والأقمشة ازدهاراً كبيراً. وأسس أولئك الذين قُدّم لهم بعض رأس المال والحظ مصالح تجارية، مثل تجارة البقالة وتصفيف الشعر، في فيكتوريا، كما ازدهرت تجارة الأقمشة والثياب والبرادي في نيو ساوث ويلز (Mckay and Batrouney, 1988). وفي السنة نفسها (عام ١٩٤٧) تمّ إطلاق برنامج الهجرة لما بعد الحرب العالمية الثانية، الذي حوّل أستراليا إلى واحدة من أكثر مجتمعات العالم تعدداً وتنوعاً.

واليوم هناك أكثر من ٧٧ ألف لبناني من مهاجري الجيل الأول، و٦٦ ألفاً من أبناء الجيل الثاني، وعدد غير معروف من أبناء الجيل الثالث، يعيشون في سيدني (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998). وتعتبر سيدني مركز التجمع الأول للبنانيين بمسيحييهم ومسلميهم. وهناك أكثر من ثلاثة أرباع اللبنانيين المولودين في أستراليا كانت ولادتهم في سيدني. ويشكل المسيحيون حوالى ٦٠ بالمئة من المهاجرين، وتبلغ نسبة المسلمين حوالى الثلث. وتبيّن أن اللغة العربية هي ثاني أسرع لغة نمواً وتداولاً في أستراليا بعد الإنكليزية، حيث بلغ عدد الناطقين باللغة العربية في نيو ساوث ويلز ١١٥,٦٦١ شخصاً سنة ١٩٩٦، أي بزيادة قدرها ٧٦٤٧، أو ٦,٥ بالمئة، بحسب إحصاء عام ١٩٩١ (Ethnic Affairs Commission of NSW, 1998: 14).

في أعقاب الحرب الأهلية (في لبنان)، ومع تصاعد أعداد المهاجرين بشكل كبير، حيث شكلت المصانع ميدان عمل لهم، نساءً ورجالاً، ومع استمرار تقاليد المصالح التجارية الصغيرة، قدم معظم اللبنانيين دون مساعدة أحد، في وقت كانت الهجرات المتتابعة تتمّ في إطار ديناميكية الهجرة الأساسية بالنسبة إلى معظم المهاجرين من جنوب أوروبا، على عكس اللبنانيين الذين كان الكثيرون منهم ضحايا حرب أهلية طاحنة حوّلتهم إلى لاجئين. وتجدر الإشارة إلى دور التعدّد الديني في سوق عمالة الجالية اللبنانية في سيدني، حيث يعمل المسلمون غالباً في مجالات العمل اليدوي غير المتخصص (Humphrey, 1998: 679)، على عكس المسيحيين الذين يبدون أكثر ميلاً واستعداداً للعمل في مجال المصالح التجارية المستقلة. وفي هذا الإطار، يلاحظ أن واقع سوق العمالة ذاك يضع المسلمين في موقع أكثر حساسية وتأثراً بالتغيّرات الطارئة على سوق العمل، وخاصة في القطاع الصناعي.

ولقد كفلَ التجار ورجال الأعمال أبناء جلدتهم عبر عملية الهجرات المتتابعة، وقدموا لهم التدريب لاكتساب المهارات اللازمة لإدارة المصالح التجارية، غير أنهم لم يستطيعوا أن يوفّروا العمل للجميع، ولكنهم عملوا على توفير البنى التحتية لهم، مثل الكنائس والنوادي والجمعيات، وقدموا عبر أنفسهم النموذج الناجح للمهاجر اللبناني. وكما نلحظ في الجدول الرقم (٢)، فإن نسبة أرباب العمل المولودين في لبنان تأتي في الدرجة السادسة من بين أرباب العمل الذي ينتمون إلى إثنيات أخرى. وهذه نسبة تتجاوز نسبة نظائرهم الأستراليين.

الجدول الرقم (٢)

نسبة الذكور أصحاب المصالح الخاصة لعام ١٩٩١ بحسب مكان الولادة

مكان الولادة	النسبة المئوية
كوريا	٣٠,٥
إيطاليا	٢٥,٣
اليونان	٢٥,٠
قبرص	٢٤,٢
البلاد الواطئة	٢٣,٢
هنغاريا	٢٣,٣
لبنان	٢٠,٢
إسرائيل	١٦,٩
أستراليا	١٤,٢
المعدّل الوسطي	٢٣,٦

المصدر: Census, 1991.

ويظهر الجدول الرقم (٣) الصورة نفسها بالنسبة إلى النساء اللواتي بدأن دخول مجال الأعمال بأعداد كبيرة وبوتائر متصاعدة.

الجدول الرقم (٣)
نسبة الإناث أصحاب المصالح الخاصة لعام ١٩٩١ بحسب مكان الولادة

مكان الولادة	النسبة المئوية
كوريا	٢٧,٧
إيطاليا	٢١,٧
اليونان	٢٢,١
قبرص	٢١,٣
البلاد الواطئة	٢٠,٢
هنغاريا	١٩,٥
لبنان	١٨,٥
إسرائيل	١٦,٩
أستراليا	٢٠,١
المعدّل الوسطي	١١,٦

المصدر: المصدر نفسه.

ولقد بيّنت عمليات المسح لمالكي المصالح الصغيرة من الرجال والنساء في أواخر الثمانينيات (Collins, Morrissey and Grogan, 1995) أهمية المساهمات التي يقدمونها في اقتصاد سيدني، عبر بعض اللقطات السريعة التالية بخلق فرص عمل، وخاصة لأفراد العائلة المعنيين بتحقيق الثروات المادية. واللافت هنا أن واحدة من كل اثنتين من النساء بدأت نشاطها من الصفر، كما فعل اثنان من كل ثلاثة لبنانيين مولودين في لبنان. وتعتبر نسبة ثلاثة أرباع المصالح التجارية مصالح مربحة مادياً، وهي مملوكة من قبل أبناء جيل المهاجرين الأول. ويمتلك اللبنانيون أطول تاريخ في مجال الأعمال من أي جماعة إثنية أخرى، علماً بأن سوق الأعمال كثيراً ما تتفشّى فيها حالات الإفلاس. وبحسب ما يعتقده البعض، هناك ٨٠ بالمئة من المصالح التجارية الصغيرة التي تنهار خلال أول خمس سنوات من تاريخ تأسيسها (Neals, 1989).

وقد نحا رجال الأعمال اللبنانيون إلى استثمار أرباحهم وتوظيفها في مصالحهم. وهم يتميّزون بالصلابة وطول الأناة. وأثبتت إحدى الإحصائيات أن أسبوع عمل لسيدات الأعمال اللبنانيات هو أطول منه بالنسبة إلى غيرهن.

وقد شكلت المصالح التجارية تلك بالنسبة إلى بعض المهاجرين دافعاً مهماً باتجاه أعمال ومصالح ناجحة جداً. وبدا ذلك بوضوح كبير في قطاع صناعة الأقمشة، التي كانت امتداداً لنشاط أجدادهم، كبائعي كشّة، وناشطين في تجارة البرادي والأقمشة والأغطية. يضاف إلى ذلك صناعة الأحذية والاتجار بها (Ostrow, 1987: 78)، وكما عبّر عن ذلك جون دايفيد الذي جمع ثروة كبيرة من تجارة الأغذية: «لقد تجوّلت في البلد مؤخراً ولاحظت وجود محلات للأقمشة في كل البلدات التي زرتها. والسبب أن المهاجرين اللبنانيين الأوائل استوطنوا تلك المناطق الريفية، لأنهم أحسّوا بالاطمئنان فيها. وكانت هناك فرص تجارية

جيدة» (Ostrow, 1987: 79). وكمثال على ذلك جو غزال الذي وصل إلى أستراليا سنة ١٩٥٠، وكان هدفه تصدير الصوف ومنتجاته، وانتهى به الأمر إلى أن يكون على رأس إمبراطورية أقمشة عملاقة (Ostrow, 1987: 104-107).

كذلك هناك عائلة سكاف ــ وعلى رأسها عبود ــ التي تتحدر بدورها من إبراهيم ضاهر عبود، الذي قدم إلى استراليا في أواخر القرن التاسع عشر، وعمل بائعاً للمناشف على عربة يجرها خلفه. ومن هذه البدايات المتواضعة انطلقت مصانع «النيل» التي أسست لاحقاً بواسطة عائلة عبود قبل أن يتم بيعها سنة ١٩٨٣ ــ ١٩٨٤.

أما جون دايفيد الذي اشترى دكاناً متواضعاً للبقالة في ضاحية ولومولو سنة ١٩٢٧ بمبلغ ١٠٠ باوند، فقد وصلت به الأمور إلى تأسيس شركة دايفيد، التي تحولت إلى أكبر شركة مستقلة لتجارة البقالة في أستراليا (Ostrow, 1987: 144-148)، وتقدر ثروة جون دايفيد وأولاده بيتر وساندرا بـ ٣٣٠ مليون دولار («Rich 200», 1994: 75).

وهناك الكثير من قصص النجاح لعائلات لبنانية مهاجرة في ميادين المال والأعمال، أمثال: غزال، ومعلوف، ومبارك، وسولومون، وبشارة، ووهبي وغيرهم، الذين تركوا بصماتهم على صناعة البناء في أستراليا (Humphrey, 1998: 50).

وعلى الرغم من أن المقاولين اللبنانيين قد قدموا إسهامات كبيرة في السابق وساعدوا في عملية تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية في سيدني، إلا أن من المهم أن نلفت النظر إلى أن الحياة في سيدني هذه الأيام بالنسبة إلى الجالية اللبنانية هي حياة البطالة، والإعانات الحكومية، والأعمال اليدوية غير المحترفة. يؤشر هذا الواقع بوضوح إلى طبيعة الانقسام الطبقي داخل الجالية اللبنانية، حيث بلغت نسبة البطالة فيها خمسة أضعاف المعدّل الوطني العام لعدة عقود (Collins, Morrissey and Grogan, 1995)، وعلى سبيل المثال، ففي سنة ١٩٨٣ عندما كان معدل البطالة بالنسبة إلى مواليد أستراليا ١٠,٢ بالمئة، كان معدل تلك البطالة في أوساط مواليد لبنان ٣٣,٦ بالمئة.

وبعد عشر سنوات، أي سنة ١٩٩٣، كان معدّل البطالة بالنسبة إلى اللبنانيين من عمر ١٥ إلى ٣٤ عاماً: ٤٣ بالمئة (Moss, 1993). وفي إحصاء سنة ١٩٩٦ بلغ معدّل بطالة الإناث اللبنانيات: ٣٢,٩ بالمئة، أي ضعف مثيلاتهن من الأستراليات. ولذلك، ليس مفاجئاً أن يعتمد الكثيرون من أبناء الجالية اللبنانية على المساعدات الحكومية لممارسة حياتهم، إذ يعتمد حوالى ٦٠ بالمئة من المسلمين السنّة على الإعانات الحكومية وتعويضات حوادث العمل كمصادر أساسية للدخل، في مقابل ٣٢ بالمئة من الموارنة الذين يعتمدون على هذه المساعدات (Humphrey, 1998: 54).

إن العديد من الجيل الأول من اللبنانيين منخرطون في سوق العمل. ويظهر الجدول الرقم (٤) التوزيع المهني للمهاجرين اللبنانيين من هذا الجيل، بحيث نجد أن نسبة العمال اليدويين في المصانع عالية جداً قياساً إلى عددهم الإجمالي، بينما نسبتهم في الوظائف الإدارية والأعمال المتخصصة متدنية للغاية. وينطبق الأمر نفسه على الإناث المولودات في لبنان.

الجدول الرقم (٤)
التوزيع المهني للمهاجرين اللبنانيين

الجنس / مكان الولاد / التوزيع المهني	ذكور		ذكور (بالمئة)		إناث		إناث (بالمئة)	
	لبنان	بقية السكان	لبنان	بقية السكان	لبنان	بقية السكان	لبنان	بقية السكان
مدراء إداريون	٩١١	١٧٠,٦٠٨	٧٠٢	١١,٩	١٩١	٦٣,٥٠٩	٣,٨	٥,٦
أصحاب اختصاص	٩٣٠	٢٢٣,٣٥٩	٧,٣	١٥,٦	٥٢٢	٢٣٣,٩٧٧	١٠,٦	٢٠,٨
تقنيون	١٦٦٣	١٧٣,٢٩٤	١٣,١	١٢,١	٦٥٤	١١١,١٨٧	١٣,٣	٦,٦
مهنيون	٣١١٠	٢٩٠,٧٧٢	٢٤,٥	٢٠,٣	٢٠٥	٣٤,٦٨٥	٤,١	٣,٠
موظفون إداريون وعمال خدمات أصحاب كفاءة عالية	٦٨٦	١٢٦,٠٧٦	٥,٤	٨,٨	١٠٦٨	٢٨٨,٧٠٢	٢١,٦	٢٥,٦
موظفون إداريون وبائعون وعمال خدمات أصحاب كفاءة متوسطة	٦٨٦	١٢٦,٠٧٦	٥,٤	٨,٨	١٠٦٨	٢٨٨,٧٠٢	٢١,٦	٢٥,٦
عمال في القطاع الانتاجي وقطاع المواصلات أصحاب كفاءة متوسطة	٢٢٤٧	١٨٣,٠١٨	١٧,٧	١٢,٨	٢٠٧	٣٣,٠١١	٤,١	٢,٩
موظفون إداريون وعمال خدمات وبائعون مبتدئون	١٠١٨	٧٩,٤١٧	٨,٠	٥,٥	٧٧٠	١٤٥,١٢٩	١٥,٦	١٢,٩
عمال	١٤٨٣	١٢٩,٩٣٣	١١,٧	٩,٠	٦١٩	٨٠,٣٩١	١٢,٥	٧٠١
غير محددين	٥٨٩	٣٩,٥٦٠	٤,٦	٢,٨	٢٥٦	٢٦,٢٨٤	٥,١	٢,٣
المجموع العام للعاملين	١٢,٦٨٨	١,٤٢٩,٦٧١			٤,٩٤٤	١,١٢٦,٩٧٨		

لقد تبيّن لنا حتى الآن أن للجالية اللبنانية تاريخاً طويلاً في سيدني، وهي على درجة كبيرة من التنوع، دينياً واجتماعياً وطبقياً، وقدّمت خدمات كبيرة لمدينة سيدني في ميادين السياسة والأعمال. وخير دليل على ذلك الوزير السابق إدوار عبيد، ورئيس بلدية سيدني السابق نقولا شحادة. وكان للجالية اللبنانية حضورها أيضاً في ميدان الرياضة، من أمثال بني الياس، اللاعب في الماين الشهير. وأدبياً هناك ديفيد معلوف، وزيتا أنطونيو في ميدان حقوق الإنسان، وجاك نصر المتربع على عرش شركة فورد للسيارات.

الفرص الاقتصادية والاجتماعية في سيدني

سيكون بإمكاننا الحصول على فكرة أفضل لتداخل الإثنية والطبقة ومنطقة السكن عندما نبتعد قليلاً عن منطقة كانتربري ـ بانكستاون في جنوبي غرب المدينة للنظر إلى المدينة ككل. والناظر إلى خريطة سيدني يتبيّن له مساحة وحدود سيدني الكبرى، التي يحدّها الخط الساحلي شرقاً، والجبال الزرقاء غرباً، ويقسمها نهر باراماتا ومرفأها. ويشكل المرفأ فاصلاً اجتماعياً أكثر من كونه فاصلاً جغرافياً، حيث، وفي أعقاب كل إحصاء سنوي يجري القيام به كل خمس سنوات، يقدم مكتب الإحصاء الأسترالي خريطة اجتماعية جديدة لمدينة

سيدني تتيح لنا رؤية أبعاد المؤشرات التي تؤكد أن المهاجرين يجنحون إلى التجمع في مناطق معينة تتسم بحالة من التردّي الاقتصادي والاجتماعي. وتعتبر مناطق شمال سيدني مراكز سكن وتجمع لأغنياء الأنغلو ـ سلتيك، وهناك مناطق أخرى للأغنياء، ومنها ضواحي الهاربر والضواحي الشرقية، علماً بأن للضواحي الشرقية طابعاً كوسموبوليتياً، وتحديداً مناطق بونداي وفوكلوز، حيث للطائفة اليهودية تاريخ سكن طويل فيها. وهناك استثناءات يمثلها مهاجرون من شمال شرق آسيا استوطنوا تشاسوود وبعض أجزاء المناطق الشمالية.

ومهما كان محتوى المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية، فإن الفروقات تبدو واضحة بشكل جلي. فسكان المناطق الشمالية يتمتعون بأرفع مستوى للدخل ويمثلون أعلى نسبة من الإداريين والاختصاصيين، ومن الجانب الآخر فإن غالبية المهاجرين المتحدرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية يقطنون الضواحي الغربية والجنوبية الغربية، حيث تتفشى في أوساطهم أكبر معدّلات للبطالة، وتحديداً بطالة الشباب.

ويمكننا الحصول على رؤية أكثر وضوحاً للانقسام الطبقي في سيدني، بملاحظتنا معدّلات البطالة بحسب مناطق السكن. ويدرج الجدول الرقم (٥) معدّلات البطالة لعامي ١٩٩٦ و١٩٩٧ بحسب المنطقة، وهي كما يلي: فيرفيلد، ليفربول (١٥,٥ بالمئة)، كانتربري ـ بانكستاون (١٢,٢ بالمئة) كأرفع معدلين للبطالة. وليس صدفة أن معظم سكان هاتين المنطقتين هم من اللبنانيين والفييتناميين والأقليات الأخرى غير الناطقة بالإنكليزية.

وليس من المفاجئ أبداً، عندما نعمد إلى تشريح معدّلات البطالة في سيدني بحسب مكان الولادة، أن نجد معدّلات شديدة الارتفاع في أوساط اللبنانيين والأتراك والفييتناميين على وجه الخصوص، وبالتأكيد فإن البطالة هي أحد أشكال الإعاقة الاجتماعية والاقتصادية، بالاستناد إلى تقرير فينسون (عام ١٩٩٩) الذي قُدم للجمعية الجزويتية للخدمات الاجتماعية المعنون «حياة بلا مساواة»؛ ويعالج التقرير المذكور جغرافية العدالة الاجتماعية أو غيابها، والمعوقات ذات الطابع التراكمي، التي يمكن تعريفها بتفحص عدد من المؤشرات مثل: البطالة المزمنة، ومنها تحديداً: الدخل المنخفض، وانخفاض أوزان المواليد الجدد، وسوء معاملة الأولاد، والنسب المئوية للأولاد الذين تركوا المدرسة قبل سن الخامسة عشرة، ومعدّلات المساعدات الطارئة، وحالات المرض النفسي، والأحكام القضائية، ونسبة الوفيات، والنسبة المئوية للعمال غير المهنيين، ونسبة القضايا العالقة أمام المحاكم (Vinson, 1999: 7).

وبحسب الأرقام البريدية للمناطق، يتضح لنا أن أرياف نيو ساوث ويلز هي أكثر المناطق المتخلفة اجتماعياً واقتصادياً، وتحديداً مناطق الغرب الأقصى، ومناطق الشاطئ الشمالي. ومن الثلاثين منطقة الأكثر تدهوراً ـ بالمعنى الاقتصادي والاجتماعي ـ في نيو ساوث ويلز، هناك سيدني وكابراماتا. ومن بين ٣٠٠ منطقة تعتبر الأقل سوءاً كانت هناك على التوالي: بلايرمونت/كلايمور (٩)، واترلو (٢٢)، ماونت درويت (٧٣)، كابراماتا (٨١)، فيلاوود (١٠٣)، فيرفيلد (١٤٤)، أوبرن (١٤٩)، ميلر (١٦٨)، لاكمبا (١٧٣)، بونيريغ (١٧٤)، ردفرن (١٨٩)، غرانفيل (١٩٤)، بانكستاون (٢٢٢)، كامبسي (٢٣١)، ماركفيل (٢٣٢)، غيلفورد (٢٣٤)، ميريلاند (٢٣٥)، دارلينغ هيرست (٢٤٠)، باراماتا (٢٥١)، شسترهيل

(٢٥٩)، أنمور (٢٧٤)، بانشبول (٢٧٦)، سان بيتر (٢٧٧)، ليفربول (٢٧٨)، ليدكمب (٢٨٠)، أرنكليف (٢٩١)، روكدايل (٢٩٦) وغرين أيكر (٢٩٤). وهذه المناطق هي نسبياً مناطق سكن غير الناطقين بالإنكليزية والأبوريجينز. وتقع معظمها خارج المناطق الشرقية والشمالية لمدينة سيدني. وإذا ما كانت هناك غيتوات في سيدني، فهي غيتوات للفقر والبؤس والإعاقة، وليست غيتوات إثنية بأية حال من الأحوال.

وبالتفاتة السريعة إلى الجدول الرقم (٦) تتبدّى الأبعاد المكانية للتعددية الثقافية وللجريمة الإثنية في سيدني، بإدراجه نسب اللغات المحكية عدا الإنكليزية للفئة العمرية من ١٥ إلى ٢٤ سنة في كل ضاحية، مما يساعدنا بشكل فعال على تبيّن الضواحي الأكثر تعددية في سيدني. إن أكثر من نصف الشبيبة من ١٥ إلى ٢٤ سنة من العمر يعيشون في كانتربري (الجدول الرقم (٦)).

في أوبرن، وبيروود، وبوتني، وروكدايل يتحدثون لغات غير الإنكليزية. وفي مناطق ماركفيل، وآشفيلد، وستراثفيلد، وبانكستاون أكثر من نصف الشبيبة بقليل يتحدثون لغات غير إنكليزية. والملاحظ أن كل تلك المناطق الآنف ذكرها تقع في قلب المناطق الغربية للمدينة وفي جنوب غربها، على عكس المناطق الشمالية، مثل كارينغاي، وموزمن، ووالارا... حيث توجد نسبة قليلة جداً من غير المتحدثين بالإنكليزية.

الجدول الرقم (٥)
العاطلون عن العمل في مختلف مناطق سيدني لعامي ١٩٩٦ و١٩٩٧

المناطق	عام ١٩٩٦		عام ١٩٩٧	
	العدد الإجمالي	النسبة المئوية	العدد الإجمالي	النسبة المئوية
غرب سيدني البعيد	٦,٤٠٠	٤,٥	١٠,٧٠٠	٧,٢
بلاكتاون بوكهام هلز	٧,٠٠٠	٤,٣	٨,٣٠٠	٤,٥
سيدني الغربية الوسطى	١٠,٤٠٠	٩,٢	١١,٢٠٠	٨,٩
فيرفيلد ـ ليفربول	٢٠,١٠٠	١٥,٥	٢٤,٦٠٠	١٦,١
المجموع في سيدني الغربية	٤٤,٦٠٠	٨,٦	٥٤,٢٠٠	٩,٨
كانتربري ـ بانكستاون	١٧,٩٠٠	١٢,٢	١٢,٦٠٠	٩,٩
سيدني الغربية الجنوبية الخارجية	٧,٧٠٠	٦,٣	٨,٢٠٠	٧,٥
المجموع في سيدني الغربية الجنوبية	٢٥,٦٠٠	١٠,٥	٢٠,٨٠٠	٩,٥
المجموع في سيدني الغربية الكبرى	٧٠,٢٠٠	٩,٢	٧٥,٠٠٠	٩,٨
مدينة سيدني	١٢٢,٧٠٠	٦,٤	١٢٨,٣٠٠	٧,١
ولاية نيو ساوث وايلز	٢٢٣,١٠٠	٧,٥	٢٣٧,٧٠٠	٨,٦

المصدر: UWS Nepean, <http://www.nepean.uws.edu.au/community/facts/employ.html>.

ولكي نقترب أكثر من الخصائص المحلية للجريمة، بحسب الضاحية في سيدني المتعددة ثقافياً، سننظر إلى بلدية بانكستاون، باعتبارها واحدة من أكثر مناطق سيدني تعدداً، وهي موطن عدد كبير من اللبنانيين ومن غير الناطقين بالإنكليزية، مذكّرين بأن حي بانشبول

حيث حصلت جريمة قتل إدوار لي، يقع ضمن الحدود الجغرافية لمنطقة بانكستاون.

الموقع والمكان في سيدني المتعددة ثقافياً: ضوء على بانكستاون

لكي نتمكن من استكشاف مسألة «الجريمة الإثنية» بشكل أفضل، نحن بحاجة إلى أن نستكشف عن قرب الأبعاد المكانية لأنماط الاستيطان الإثني في المدية، وكما رأينا فإن بانكستاون وكانتربري هما المنطقتان الأكثر استيطاناً في سيدني، متبوعتان بباراماتا، حيث يقطن هذه المناطق أكثر بقليل من نصف الجيل الأول من المهاجرين، مع وجود نسب لا بأس بها في مناطق مثل: هولرويد، وروكدايل، وليفربول، وفيرفيلد، وماركفيل، وبلاكتاون. ويشكل اللبنانيون من أبناء الجيل الأول من المهاجرين أكبر كتلة بشرية من غير الناطقين بالإنكليزية في منطقة بانكستاون، أو أكثر من تسعة آلاف بقليل (١٧,٨ بالمئة)، أي بزيادة طفيفة عن نسبتهم في كانتربري. مع الإشارة إلى أن بانكستاون هي عنوان حوالى ١٨ بالمئة من جميع اللبنانيين المولودين في نيو ساوث ويلز. لهذه الأسباب نحاول تسليط الضوء على بانكستاون وكنتربري في هذا الفصل.

وفي الوقت الذي تعتبر بانكستاون وكانتربري مواقع الوجود الرئيسية للجالية اللبنانية، فهاتان المنطقتان ليستا بأي حال غيتوات لبنانية، وهما بالتالي من الأحياء المتعددة ثقافياً، علماً أنه في الكثير من الأحيان تعطى المناطق توصيفات محدّدة ليس على أساس الأصل العرقي لسكانها، بل على أساس نسبة امتلاك المتاجر والمؤسسات في أسواقها الرئيسية. وعلى الرغم من حقيقة أن أغلبية الإيطاليين لا يقطنون منطقة لايكارد، إلا أن الكثيرين ما زالوا يعتبرون المنطقة «إيطاليا الصغرى»، علماً بأن نسبة الإيطاليين في المنطقة لا تتجاوز ١٠ بالمئة من سكانها. وهكذا أصبحت لاكمبا «لبنان الصغير»، وكامبسي «كوريا الصغيرة»، وبانكستاون «فييتنام الصغيرة»، ليس على أساس حجم هذه الجماعات، بل على أساس إثنية غالبية مالكي المتاجر والمؤسسات فيها. واستناداً إلى المعطيات التي كشفها جاب (Jupp, McRobbie and York, 1991)، ليس هناك من غيتوات إثنية في سيدني، ولا في أية منطقة أخرى في أستراليا.

الجدول الرقم (٦)
نسبة متكلّمي لغات غير الانكليزية بين سن ١٥ و٢٤ في مختلف مناطق سيدني بحسب تقسيمات البلدية وإحصاء عام ١٩٩٦

المناطق بحسب التقسيمات البلدية	النسبة المئوية لمتكلّمي اللغات غير الإنكليزية بين سنّ ١٥ و٢٤ من مجموع الفئة العمرية نفسها
كانتربري	٦٨,١
أبرن	٦٦,٥
فيرفيلد	٦٥,٥
بيروود	٥٧,٠
بوتاني	٥٤,٢
روكدايل	٥٣,٣
ماريكفيل	٤٩,٠

يتبــع

تابـــع

آشفيلد	٤٨,٩
ستراثفيلد	٤٨,٦
سيدني	٤٦,٨
بانكستاون	٤٤,٤
كونكورد	٣٧,٦
كوغارا	٣٦,٩
باراماتا	٣٥,٨
ليفربول	٣٥,٨
هيرسفيل	٣٤,٢
هولرويد	٣٤,١
راندويك	٣٣,٧
درومويين	٣٢,١
ويلوغبي	٣١,٠
رايد	٣٠,٤
بلاكتاون	٢٤,٧
وافرلي	٢٣,٦
سيدني الجنوبية	٢٣,٣
لايكهارد	١٩,٠
كورينغاي	١٨,٥
هورنسبي	١٦,٩
كامبلتاون	١٦,٥
هانتيروس هل	١٦,٤
سيدني الشمالية	١٦,٢
لاين كوف	١٥,٦
وولارا	١٥,٠
بوكهام هلز	١٤,٨
وارينغا	١٣,٦
مانلي	١٣,٢
بنريث	١١,٧
موزمان	٩,٨
ساثرلاند شاير	٨,٩
كامدن	٨,٣
بيتووتر	٦,٦
هاوكسبري	٤,٩
ولوندولي	٤,١
بلو ماونتنز	٣,٨
غوسفورد	٣,٤
وايونغ	٢,٢

ولو أخذنا بانكستاون كمثل هنا، لتبيّن لنا أن سكان الأحياء ذات الكثافة اللبنانية هي في الوقت نفسه على درجة كبيرة من التنوّع. ومع ارتفاع نسبة المولودين خارج أستراليا في

منطقة بانكستاون من ١٩,٧ بالمئة سنة ١٩٧١ إلى ٣٣,٢ بالمئة سنة ١٩٩٦ (يعني ارتفاعاً بنسبة ٨,٢ بالمئة لمواليد بلدان غير ناطقة بالإنكليزية)، يتأكد لنا أن الجماعة الاكثر نمواً في بانكستاون هي الفييتناميون، يليهم اللبنانيون. وكما يبيّن الجدول الرقم (٧)، فإن أعلى ثمانية مستويات للولادات لغير الناطقين بالإنكليزية في بانكستاون، بحسب إحصاء سنة ١٩٩٦، يأتي ترتيبها على الشكل التالي: لبنان، فييتنام، اليونان، إيطاليا، الصين، ماسادونيا، بولندا، ومصر.

الجدول الرقم (٧)
أماكن الولادة الثمانية الأول للمولودين في بلدان غير الإنكليزية والساكنين في بانكستاون بحسب تقسيمات البلدية لعام ١٩٩٦

مكان الولادة	النسبة المئوية لسكان بانكستاون المولودين خارج أستراليا	النسبة المئوية لسكان سيدني المولودين في بلدان غير إنكليزية	النسبة المئوية من مجموع سكان بانكستاون
لبنان	١٧,٨	٤,٤	٥,٩
فييتنام	١٦,٤	٥,٢	٥,٦
اليونان	٥,٠	٣,٣	١,٧
إيطاليا	٥,٠	٤,٧	١,٧
الصين	١,١	٥,٤	١,٤
ماسادونيا	٣,٤	١,٠	١,١
بولندا	٢,٢	١,٣	٠,٧
مصر	١,٩	١,٥	٠,٦

المصدر: Basic Community Profile, Bankstown Census of Population and Housing, 1996.

ولكن هذه الفئات مجتمعة تمثل أكثر من ٤٠ بالمئة من غير الناطقين بالانكليزية في بانكستاون بقليل. ويؤكد هذا الواقع حالة التعدد الثقافي الواسع النطاق في مناطق جنوب ـ غربي سيدني، ولا يشكل لبنانيو الجيل الأول من المهاجرين أكثر من ٥,٩ بالمئة من مجموع السكان. ولو أضفنا أبناء الجيل الثاني، فإن الرقم الإجمالي لن يتجاوز الـ ١٢ بأي حال، مما يظهر بوضوح أن منطقة بانكستاون ليست غيتواً لبنانياً، ولن تكون.

ومن مجمل سكان بانكستاون تبلغ نسبة المواليد في بلدان غير الناطقة بالانكليزية ٤٩ بالمئة؛ ٤٢ بالمئة لمواليد أستراليا و٣,٢ بالمئة لمواليد البلدان الناطقة بالإنكليزية؛ وتعتبر الإنكليزية اللغة الأكثر انتشاراً في المنطقة، إلى جانب أكثر من ٦٠ لغة مختلفة. ويستخدم حوالى ٤٠ بالمئة من السكان لغة غير الانكليزية في منازلهم، بينما تحتل اللغات العربية، الفييتنامية، اليونانية، الإيطالية، والكانتونية على التوالي المركز الثاني بعد الإنكليزية على مستوى الاستخدام، بحسب إحصاء عام ١٩٩٦. ويعتبر الناطقون بالعربية أكبر جماعة إثنية في بانكستاون، يأتي بعدهم الفييتناميون، واليوغوسلاف، والإيطاليون، واليونانيون. كما يظهر من الجدول الرقم (٨) أن ٦٦,٥ بالمئة من سكان بانكستاون يتحدثون لغة غير الإنكليزية في منازلهم.

الجدول الرقم (٨)
اللغة المحكية في المنزل للأشخاص فوق سن الـ ٥ سنوات في بانكستاون بحسب تقسيمات البلدية لعام ١٩٩٦

اللغة المحكية	النسبة المئوية من مجموع السكان
يتكلمون: الإنكليزية فقط	٢٧,٥
العربية	١٩,٢
الفييتنامية	١٥,٢
اليونانية	٦,١
اللغات الصينية	٥,٦
الماسادونية	٤,٧
البولونية	١,٤
لغات أخرى	٦,٨
مجموع متكلّمي غير الإنكليزية	٦٦,٥

المصدر: Census Application.

وقد ربط العديد من الدراسات بين القصور في معرفة اللغة الإنكليزية ورداءة الأداء في سوق العمل في أستراليا (Wooden, 1994)، بحيث إن ٢٢ بالمئة من غير الناطقين بالإنكليزية اعترفوا بأن معرفتهم للإنكليزية ليست بالمستوى المطلوب، ويمثل أسوأ الحالات: الفييتناميون (٤١,٥ بالمئة) اعترفوا بأنهم لا يعرفون الإنكليزية بالشكل المطلوب، يأتي بعدهم الكانتون (٣٦,٨ بالمئة)، وخاصة بالنسبة إلى أولئك الذين تجاوزوا الخامسة والخمسين من العمر (كما يظهر من الجدول الرقم (٩)).

الجدول الرقم (٩)
نسبة متكلّمي اللغات غير الإنكليزية في المنزل ونسبة المؤهلين للتكلم بالإنكليزية للفئة العمرية المافوق ٥ سنوات، في بانكستاون بحسب تقسيمات البلدية لعام ١٩٩٦

اللغة المحكية في المنزل	النسبة المئوية	النسبة المئوية لمن لا يجيد التكلم بالإنكليزية
العربية	١٢,٨	١٨,٠
الفييتنامية	٥,٧	٤١,٥
اليونانية	٤,٥	١٥,٣
الإيطالية	٢,٧	١٣,٤
الكانتونية	٤,٥	٣٦,٨
الماسادونية	١,٩	١٩,٨

المصدر: Basic Community Profile, Bankstown Census of Population and Housing, 1996.

ويميّز سكان بانكستاون نقص كفاءتهم العلمية، بحيث إن نسب من يواصلون الدراسة بعد المرحلة الثانوية هم قلة قليلة. كما أشار إحصاء ١٩٩٦ إلى أن ٦٣,٨ بالمئة من السكان لا يمتلكون أي مؤهلات علمية بمستوى جامعي. فمن مجموع السكان الذين تجاوزوا الخامسة عشرة من العمر وتوقفوا عن الدراسة، هناك حوالى ٣٦ بالمئة ممن هم تحت سن الخامسة عشرة و٢,١ بالمئة لم يذهبوا إلى المدرسة أبداً.

في شهر آذار/مارس من عام ١٩٩٦ بلغت نسبة البطالة في بانكستاون ١١ بالمئة، ويعني ارتفاع نسبة البطالة مضافاً إليه افتقار استخدام اللغة الإنكليزية معدّلات دخل منخفضة بالنسبة إلى اللبنانيين وغيرهم من غير الناطقين بالإنكليزية. وقد بلغت نسبة الذين تتعدى مداخيلهم الـ ١٠٠٠ دولار في الأسبوع ٣ بالمئة من السكان بإزاء الثلث ممن لم تتجاوز مداخليهم ١٦٠ دولاراً أسبوعياً. وتمتلك مفوضية الإسكان الحكومية ٦٢٦١ منزلاً في منطقة بانكستاون، أي حوالى نصف ما تمتلكه في جنوب غربي المدينة بكاملها. وحيث إنه لا مساكن حكومية في بانكستاون نفسها، كما في كامبلتاون وبلاكتاون مثلاً، إلا أن هناك كثافة للإسكان الحكومي في فيلاوود، وياغونا، وسيفتن، وغرين إيكر، ما يعني أن الجماعات المستفيدة من تلك المساكن هي الفييتناميون واللبنانيون، تليها جاليات جنوب أمريكية.

الشبيبة والأماكن العامة

إن أي بحث حول الجريمة الإثنية الشبابية في سيدني، يجب أن ينظر عن قرب أكثر إلى الأبعاد المكانية للجريمة الإثنية. ونعاين هنا الأماكن التي تقع فيها الجرائم داخل الأحياء والأسواق، ووسائط النقل العام، وأماكن الترفيه والتسلية. وبحسب لولينك (Lawlink NSW, 1999: 2)، فإن جرائم الأحداث هي جرائم تقوم على انتهاز الفرص أكثر منها جرائم عن سابق تصور وتصميم. وهناك علاقة دائماً بين الجريمة والأماكن العامة، مثل الأسواق ومحطات القطار، حيث تحظى المراقبة باهتمام كبير. وعندما نتحدث عن الجريمة والخوف من الجريمة، إنما نتحدث في الوقت عينه عن الموقع والمكان، وتحديداً الأماكن العامة لأخذها بالاعتبار نظراً إلى أهميتها في وضع سياسات التعاطي مع الجريمة الإثنية بغضّ النظر عن إثنية ممن يعنيه الأمر. وعلينا أن ننظر إلى الكيفية التي تتم بواسطتها عملية تنظيم الأماكن العامة بوضعها بعيداً عن متناول الشبيبة. وفي معرض لفت النظر إلى العلاقة بين الجريمة والظروف المكانية، وصف أفراد العيّنة في الدراسة التي أعدّتها لبتون (Lupton, 1999: 5)، أولئك الذين يثيرون الخوف لديهم عند ممارسة المشي في ضواحيهم «بأنهم فئة الشباب الذين يتسكعون في الأماكن العامة، هذه الأماكن التي كان الناس يعانون الخوف من المرور فيها، وخاصة في الليل». وهناك فقط ٤٠ بالمئة ممن تمّ استفتاؤهم قالوا إنهم يسيرون ليلاً دون مخاوف. والجدير ذكره هنا أن الشباب أنفسهم عبّروا عن خوفهم من التعرض للاعتداء الجسدي من شباب آخرين، في حين أن خوف النساء الأساسي كان من الاعتداءات الجنسية. وذُكرت أسواق وولونغونغ وهوبارت كأماكن مثيرة للمخاوف، خصوصاً بعد فترة إقفال المحال لأبوابها. والفئة الأكثر إثارة للمخاوف كانت أولئك الذين يُطلق عليهم «أولاد الأزقة». بالمقابل، وقد أجابت أغلبية المستفتيين بأنهم يشعرون بالأمان في منازلهم.

وغالباً ما يرتبط اسم منطقة يخشى دخولها بجماعة إثنية محدّدة أو بطابعها الطبقي. ففي دراستها حول الجريمة في أستراليا وجدت لبتون (Lupton, 1999: 7) «أن بعض سكان باثهرست ذكروا بعض أحياء مدينتهم تحديداً بسبب وجود منازل لمفوضية الإسكان الشعبي فيها وارتفاع نسبة الأبوريجينز والعاطلين عن العمل في تلك الأحياء». وفي مناطق سيدني الغربية، قال الكثير من المشاركين في الدراسة بأنهم «يتجنبون مراكز الأسواق المحلية، ولا يذهبون إلى محطات الوقود ليلاً بسبب تجمهر الشبيبة على مقربة منها». وأكبر مصادر الخوف كان أولاد الأزقة في الأسواق بوصفهم صعاليك لا شيء يفعلونه، عدا السرقة وإثارة الشغب و«قلة الأدب» بسبب سخطهم وتبرمهم من أوضاعهم. وقد قدمت لجنة الشؤون الاجتماعية في المجلس التشريعي لنيو ساوث ويلز (NSW Parliament Legislative Council, 1995: 31-39) التفسير التالي للعلاقة بين الشبيبة والأماكن العامة في سيدني:

ـ إن المعدل الوسطي للاعتداءات العنفية، التي يرتكبها أبناء الفئة العمرية من ١٥ ـ ١٦ سنة في منطقة سيدني، بلغت ٦٠٠ من كل مئة ألف. وأرفع المعدّلات كانت في الأحياء الداخلية للمدينة، حيث بلغت ١٧٠٠ من كل مئة ألف. تأتي بعدها بقية المناطق كما يلي: المناطق الغربية ٨٠٠، فيرفيلد ـ ليفربول ٧٥٠، غوسفورد ـ وايونغ ٦٠٠، بلاكتاون ـ بولكم هيلز ٥٠٠.

ـ هناك معدل مرتفع نسبياً لاعتداءات الأولاد من أعمار ١٥ ـ ١٦ سنة، تمّ ارتكابها في أماكن عامة، كالشوارع ومواقف السيارات، وفي الحدائق العامة، إلى جانب اعتداءات ارتكبت في أماكن مقفلة.

ـ إن نسباً مرتفعة من جرائم الأحداث وقعت في الأبنية الحكومية، وبحسب التقرير، فإن معظم المخالفات ارتكبت في المدارس كانعكاس لطبيعة حياة هؤلاء الأحداث في بيوتهم. وكان لوسائط النقل العام نصيبها أيضاً من تلك الارتكابات، وتحديداً القطارات، عاكسة أيضاً أنماط الحياة المختلفة لهؤلاء الأحداث عند مقارنتها بأنماط عيش من هم أكبر منهم سنّاً نسبياً.

ـ الاعتداءات التي ارتكبها الشباب من ١٨ إلى ٢٤ سنة حدثت بمعظمها في الشوارع، والملاعب. وأكبر معدل لارتكابات هذه الفئة العمرية حدثت في أماكن العمل والمتاجر، وتحديداً الفنادق والنوادي كنتيجة لأنماط الترويح عن النفس للشباب البالغين.

واستنتاجاً، هناك أسس واقعية للمخاوف من الجريمة في غرب سيدني وأماكن وقوعها الأخرى، وما زالت هناك حاجة ماسة إلى بحث أعمق للوصول إلى صورة دقيقة للخوف من جريمة الشباب، حيث إنه في الكثير من الحالات لا يكون خوف الناس من جريمة الشباب خوفاً من الفعل الجرمي بحد ذاته، بل من كيفية تجمهر الشباب في الأماكن العامة، مع ما يحمله التجمهر ذاك من دلالات عدوانية. وأشارت آخر التقارير في الـ **سيدني مورنينغ هيرالد**(١)، بأن أعداداً واسعة من المشاغبين من ذوي «الملامح الشرق أوسطية» يوجدون في

(١) انظر: *Sydney Morning Herald*, 26/2/2000.

مسبح بونداي، مما يبعث على الخوف والقلق من الجريمة في الأماكن العامة. وفي الوقت نفسه، ينبغي الحذر من استخلاص استنتاجات محمومة حول المدى الذي بلغته الجريمة الشبابية، استناداً إلى حادث أو حادثين فحسب. كما لفت وايت (White, 1994: 114) إلى أن حالة الذعر التي خلقتها الصحافة حول موجات الجريمة وعملية التنميط التي تعرضت لها بعض الجماعات بوصفها بـ «المثيرة للشغب» و«الخطرة»، قد تفرز حالة قلق عام. وعلى كل حال، فالشرق الأوسط يحوي عدداً من البلدان والثقافات، والمظهر الخارجي (أو الهيئة) قد يكون مصطنعاً ومحفزاً على التحامل والإضرار. والمطلوب أوصاف أكثر دقة في التقارير حول المسائل ذات العلاقة بالأبعاد الثقافية للنزاعات في الأماكن العامة في سيدني.

المتحدرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية في سوق العمل الأسترالي

نرجع إلى موضوع الجذور الاقتصادية والاجتماعية للجريمة، وتحديداً مسألتي العمالة والبطالة في سيدني. وهذه العودة مهمة لأن الحاجة إلى اليد العاملة كانت مسوّغ برنامج الهجرة ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى أستراليا، بحيث بلغ حجم القوى العاملة في نيو ساوث ويلز ٢,٥ مليون، منهم ٢٦ بالمئة كانوا من مهاجري الجيل الأول، أي ما مجموعه ٤٢٥,٦٥٦ مهاجراً و٢٤٦,٨٤٢ مهاجراً من خلفيات ناطقة بالإنكليزية. وإذا ما أضفنا أبناء الجيل الثاني على ذلك، تصبح النسبة: واحد من كل اثنين من العمال في نيو ساوث ويلز وسيدني هو من أبناء الجيلين الأول أو الثاني من المهاجرين.

وإذا ما نقلنا اهتمامنا إلى المدينة بكاملها عوضاً عن الاهتمام باللبنانيين في منطقة كانتربري ـ بانكستاون نحصل على صورة أفضل للعلاقة بين الانقسامات الطبقية والإثنية والمكانية في سيدني، مبتعدين قليلاً عن سوق العمل اللبناني في سيدني إلى سوق العمل الوطني. ولو كان بإمكاننا الحصول على فكرة أفضل عن العوامل المؤثرة في إفرازات سوق عمل غير الناطقين بالانكليزية في أستراليا، ربما استطعنا عندئذ أن نفهم إفرازات سوق العمل في ما يتعلق بالجالية اللبنانية في سيدني.

يشير الجدول الرقم (١٠) إلى أرقام البطالة في أستراليا عامة نسبة إلى سنة ١٩٩٦. ويشير أيضاً إلى أن نسب العاطلين عن العمل من اللبنانيين والفييتناميين هي أرفع من غيرها عند باقي الجماعات ما عدا الأبوريجينز الذين لا يشار إلى نسبة البطالة في أوساطهم (Chapman, 1991; Miller, 1991). إن سوق العمل هو المحدّد الأساسي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في أستراليا. والذين لا يتمكنون من الحصول على عمل، أو يحصلون على أعمال بدوام جزئي أو أعمال بأجور متدنية، فهم بلا شك يعيشون مع عائلاتهم في مستوى منخفض. وهناك دلائل واضحة بأن الأصل الإثني أو العرقي يؤدي دوراً مهماً في تحديد نوعية العمل والحصول عليه في سوق العمل الأسترالي، وبكون الجريمة على علاقة بالمستوى الاقتصادي والاجتماعي. لذلك يجب علينا أن نتبيّن المعوقات التي تعانيها جماعات الأقليات المهاجرة في سوق العمل بسبب الخلفية الإثنية لتلك الجماعات.

الجدول الرقم (١٠)
نسبة العاطلين عن العمل بحسب مكان الولادة والجنس في أستراليا خلال شهر تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩٩٦

مكان الولادة	الذكور (بالمئة)	الإناث (بالمئة)
الشرق الأوسط وشمال أفريقيا	١٩,٧	٢٣,٨
لبنان	٣١,٧	٥٠,٠
أفريقيا	٤,٨	١٥,٠
جنوب أفريقيا	٠,٠	١١,٨
أمريكا الشمالية	٩,٥	٢,٠
الولايات المتحدة	١٠,٢	٠,٠
أمريكا الوسطى والجنوبية	١٢,٨	١٨,٠
شمال شرقي آسيا	٧,٣	١٣,٥
الصين	١١,١	٢٥,٠
جنوب شرقي آسيا	١٠,٦	١١,٣
الفيليبين	٥,٠	٢,٤
فييتنام	١٨,٠	٢١,٥
جنوب آسيا	١٧,٥	١٤,٩
الهند	٤,٤	٥,٢
أوروبا ومن ضمنها الاتحاد السوفياتي سابقاً	٦,٩	٩,١
يوغوسلافيا سابقاً	٩,٦	١٩,١
ألمانيا	٥,٩	١٦,١
اليونان	٠,٠	٤٧,٩
إيطاليا	١١,١	٠,٠
البلاد المنخفضة	٥,٦	٠,٠
بولندا	٣,٣	٣,٧
المملكة المتحدة وأيرلندا	٥,٧	٧,٣
نيوزيلندا	٦,٤	٣,٨
المجموع	٩,١	١٠,٥

المصدر: Australian Bureau of Statistics, «Labour Force Status and Other Characteristics of Migrants,» November 1996 (Catalogue no. 6250.5), p. 14.

لقد شدّدت الـ **لولينك** (Lawlink NSW, 1999: 1) على أهمية ارتباط الفرص المتاحة في سوق العمل والجريمة بالقول:

«إن تأثير العوامل المواكبة لجرائم الأحداث قد تصاعدت بشكل ملحوظ في العقدين الأخيرين، بحيث كان هناك انخفاض واضح في نسب العمالة لمن هم تحت سن العشرين، إذ أجبروا على الاعتماد على دعم عائلاتهم لفترات متطاولة في أثناء دراستهم وتدريبهم. وتشير الأرقام إلى أن نسبة العاملين من أبناء الفئة العمرية من ١٥ إلى ١٩ عاماً قد بلغت ٦٣ بالمئة في مقابل ٣٠ بالمئة من الطلاب سنة ١٩٦٦، بينما في سنة ١٩٨٩ فقط كانت نسبة

٣٧ بالمئة تعمل مقابل ٥٨ بالمئة من الطلاب. وكان حوالى ٣٥,٧ بالمئة من الطلاب يسعون للحصول على عمل سنة ١٩٩٢. لقد فاقم انخفاض دعم المداخيل من هذه المتغيّرات، بالإضافة إلى إلغاء بدلات البطالة لمن هم تحت الثامنة عشرة من العمر، مع انحدار مستوى الدخل الذي تراوح بين ٣٠ و٦٠ بالمئة في السنوات ١٩٨٢/١٩٨٣ وفترة الانتظار ١٣ أسبوعاً للحصول على بدلات البطالة، والارتفاع الكبير في أعداد الشباب المشرّدين بلغ ٣٠ ألفاً في نيو ساوث ويلز».

إن سوق العمل هي المكان الطبيعي لعرقنة الأقليات المهاجرة في أستراليا، كون السوق تلك مقسّمة بشكل واضح، بحيث ينحصر وجود الرجال والنساء من المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية في مجالات الأعمال القليلة الدخل، والأعمال اليدوية، وفي ظروف شديدة السوء لفئة أنصاف المهنيين والمياومين في سوق العمل (Lever-Tracy and Quinlan, 1988). ويتمتع مواليد أستراليا من المهاجرين من خلفيات ناطقة بالإنكليزية بظروف أفضل من حيث الدخل، وطبيعة العمل، وفرص الترقية... ويبقى الأبوريجينز الذين يمثلون الفئة الثالثة بسبب مستوى عمالتهم المتدني في سوق العمل (Collins, 1998).

ويشير كولينز، مستخدماً أرقام إحصائيات سنتي ١٩٦٦ و١٩٧١، إلى أن سوق العمل الأسترالي مقسم بشكل واضح على أساس الجنس والإثنية والعرق؛ وبكلام آخر هناك ست طبقات في سوق العمل: الذكور من مواليد أستراليا والبلدان الناطقة بالإنكليزية، والذكور من خلفيات غير ناطقة بالانكليزية، والإناث من مواليد أستراليا والبلدان الناطقة بالإنكليزية، والإناث من خلفيات غير ناطقة بالانكليزية، والذكور الأبوريجينز، والإناث الأبوريجينز. وشواذ تلك الفئات هم المهاجرون من بلدان شمال أوروبا الذين أظهروا مستوى سوق عمل يضاهي مواليد أستراليا. وكل فئة كانت تختلف عن الأخرى بشكل كبير، فالعمال من مواليد أستراليا من خلفيات ناطقة بالإنكليزية يتكثف وجودهم في الأعمال ذات الدخل المرتفع، ذكوراً وإناثاً. كما أن الذكور المولودين في أستراليا وفي البلدان الأساسية الناطقة بالإنكليزية يسيطرون على ما أسماه بيوري (Piore, 1979) بـ «سوق العمل الأساسي» (Primary Labour Market)، أي السوق التي تحتوي على وظائف تتطلب مستويات عالية من التدريب والتعليم، بالإضافة إلى الاستقلالية والانفتاح على آفاق الترقي العملي، هذا بالنسبة إلى ذكور هذه الفئة، وتحل النساء في المرتبة الثانية. وعلى عكس ما سبق، فإن الذكور من خلفيات غير إنكليزية ثقافياً يتكثف وجودهم في القطاعات غير المتخصصة وغير المهنية من سوق العمل، حيث ظروف العمل وشروطه عرضة للمراقبة المتشدّدة، فضلاً عن رتابتها وروتينها، وحيث لا يتمتع العمال بأية استقلالية، بالإضافة إلى الأجور المتدنية، وانسداد أفق الترقّي الوظيفي (Lever-Tracy and Quinlan, 1988)، فهذه الوظائف هي بمثابة «علف المصانع» التي يملأها العمال المهاجرون في بلدان كثيرة.

واللافت للنظر أيضاً أن العمال من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية يفقدون القدرة على الانتقال من الأعمال الدنيا التي يمارسونها، على رغم التعليم والتدريب اللذين حصلوا عليهما في أستراليا. ويلحظ تربن (Turpin, 1986: 22) أن تقسيم سوق العمل أدى إلى إحلال

موجات من المهاجرين من خلفيات معيّنة في أعمال غير مرضية، ما وضع صعوبات كبيرة أمامهم للإقلال من أنماط العمالة تلك.

والأرقام المستمدة من إحصائيات الأعوام ١٩٧٦، ١٩٨١، ١٩٨٦ أكدت هذه النمطية على الرغم من أنه بدا واضحاً أن الكثيرين من المهاجرين الآسيويين نجحوا في اختراق سوق العمل الأول (Collins, 1989)، وبحسب آخر إحصاء لسنة ١٩٩٦ بدا من الواضح أن الأنماط العامة لسوق العمل بالنسبة إلى الذكور والإناث لجماعات المهاجرين الأساسية آخذة بالتغيّر. فالمهاجرون من آسيا، باستثناء القادمين من الهند الصينية والاتحاد السوفياتي سابقاً، قد نجحوا في إثبات وجودهم، وفي الحصول على ارتفاع نسبي في سوق العمل المتخصص بالمقارنة مع استراليي المولد. ويؤشر هذا الواقع إلى طبيعة التغيير الذي حصل بسبب ارتفاع معدّلات الهجرة على تقسيم سوق العمل الأسترالي (Collins, 1996). وعلى الرغم من الاعتراف بالمؤهلات التعليمية الذي حصل لاحقاً لغير الناطقين بالإنكليزية، لم يساعدهم هذا الاعتراف على الإفلات من شباك سوق العمل الثانوي (Secondary Labour Market). وبحسب شابمن وإيردال (Chapman and Iredale, 1990)، فإن دراسات معدّلات دخل من تم الاعتراف بمؤهلاتهم لم تختلف عن مداخيل من لم يتم الاعتراف بمؤهلاتهم. وقد استمر سترومباك ووليمز (Stromback and Williams, 1985) في وجهة نظرهما، وذلك بعد الأخذ بعين الاعتبار عوامل، مثل درجة التعليم، والتجربة العملية، والسن، ودرجة إتقان الإنكليزية، إذ تبيّن أن المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالانكليزية حصلوا على فوائد من تعليمهم الثانوي أقل من أمثالهم من المهاجرين من خلفيات ناطقة بالإنكليزية ومن الأستراليين. وهذا ما يدعم وجهة نظر تربن بأن هناك الكثير من الجدل في الدوائر الاجتماعية والاقتصادية حول ما إذا كان هذا الناتج المنخفض لعمالة المتحدّرين من خلفيات غير ناطقة بالانكليزية، هو بسبب قلة الكفاءة أو بسبب من العنصرية وممارساتها. ووجهة النظر السابقة توحي بأن ارتفاع معدّلات البطالة وقلة الدخل يعكسان ببساطة حالة الاختلاف في «الرأسمال البشري» لجماعات المهاجرين المختلفة في سوق العمل الأسترالي. وبالاستناد إلى وجهة النظر هذه، فإن التباين في معدّلات الدخل يعكس الفروقات في مستوى التعليم والمؤهلات ودرجة إتقان اللغة الإنكليزية بين المتحدّرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية وغيرهم.

ولكن إذا امتلك المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية «الرأسمال البشري» نفسه كغيرهم، وكانت معدّلات إنتاجهم أقل، سيدل ذلك بلا شك على عنصرية واضحة. ولقد شدّدت الدراسات الاقتصادية التي قام بها إيفنز وجونز وكيلي (Evans, Jones and Kelley, 1988) تبعاً للاستنتاج على أن لا أدلة على التمييز العنصري في سوق العمل الأسترالي. ويدعم هذا الرأي وودن (Wooden, 1990: 264) الذي استنتج بأنه لا يمكننا استبعاد فكرة أن العديد من الأستراليين يحملون مواقف استعدائية بعض الشيء بالنسبة إلى المهاجرين، وعلى ما يبدو فإن قلة من أصحاب الأعمال يظهرون بعض الاستعداد للممارسات العنصرية. وفي المحصلة، فإن العديد من الأبحاث أشارت إلى أن العنصرية بشكلها المباشر وغير المباشر ذات تأثير كبير في سوق عمالة المهاجرين في أستراليا المعاصرة.

وفي التقرير المقدم إلى مكتب العمل الدولي حول التمييز العنصري في أستراليا يستنتج فوستر (Foster, Marshall and Williams, 1991: 110-111) ما يلي:

«على رغم وجود تشريعات مهمة ضد التمييز العنصري، واعتماد تشريعات تمنع تشويه السمعة العرقي في بعض الولايات، هناك أدلة واضحة على وجود تمييز عنصري منهجي في مواقع العمل بشكل عام، يتعرض له بشكل خاص المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالانكليزية». وفضلاً عن ذلك هناك المزيد من الحاجة إلى البحث والنقاش، فعلى سبيل المثال لم تكن هناك دراسات حول تأثير التحامل العنصري في طريقة الاختيار وسلطة اتخاذ القرار بالفصل، والاستغناء عن الخدمات في ظروف الانكماش الاقتصادي.

وعلى المستوى المؤسساتي، ما انفك التمييز العرقي يؤدي دوراً ملحوظاً في التأثير في ناتج سوق عمل معظم الأقليات الإثنية في أستراليا في التسعينيات (Foster, Marshall and Williams, 1991). والخلفية الثقافية ما زالت ترخي بظلالها على فرص المهاجرين والأبوريجينز في إمكانية الحصول على عمل في الدرجة الأولى. ويعكس ذلك ارتفاع نسب البطالة في أوساط المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية والأبوريجينز في باقي المناطق.

تبدو العرقنة (عقوبة الاختلاف) في هذه الحالة جلية في «سقف اللهجة» الذي يعيق ترقّي أصحاب الاختصاص من المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية، وعلى وجه الخصوص المهاجرين من آسيا، إلى المستويات المرتفعة في سوق العمل. وتبدو العرقنة جلية أيضاً في مجال عدم الاعتراف بمؤهلات المهاجرين التي تمّ تحصيلها خارج أستراليا (Mitchell, Tait and Castles, 1989)، كما أنها تساعد على فهم تجربة المهندسين المهاجرين في ملبورن. وبالاستناد إلى الدراسة التي أعدها هاوثورن (Hawthorne, 1994)، تبيّن أن كل المهندسين الأنغلو ـ سليك الذي شملتهم الدراسة وجدوا عملاً في الوقت الذي لم يجد أي مهندس واحد من خلفية شرق أوسطية عملاً على الإطلاق. مع العلم أن جميع المهندسين الشرق أوسطيين هم من حملة الشهادات من جامعات إنكليزية. وتساعد العرقنة أيضاً على فهم فشل سوق العمل الناشئ عن التنوع اللغوي والرأسمال الثقافي لغير الناطقين بالإنكليزية بمعاقبتهم في سوق العمل عوضاً عن مكافأتهم. ويعتبر ذلك بمثابة محصلة لعولمة السوق عالمياً ومحلياً على أسس التنوع اللغوي والثقافي مع ما يحمله من تأكيد أصالة العنصرية واللاعقلانية الاقتصادية في أستراليا.

وهنا نصل إلى تناقض واضح. ففي الوقت الذي يحصل فيه الراغبون في الهجرة إلى أستراليا على نقاط مرتفعة لامتلاكهم شهادات اختصاص عالية، فإنهم يصطدمون بعقبة عدم الاعتراف بكفاءاتهم عند وصولهم إلى أستراليا. ومثال على ذلك، هناك الكثير من الأطباء الذين ما زالوا ينتظرون الاعتراف بمؤهلاتهم، في الوقت الذي يعلو الصراخ في الأرياف حول نقص عدد الأطباء والعاملين في المجال الصحي بشكل عام (Mitchell, Tait and Castles, 1989). ويشكل هذا الأمر مثالاً جيداً على ما يعتبره الاقتصاديون فشلاً للسوق. ولوضعه بصيغة أخرى، فإن أستراليا لا تستخدم بالشكل المطلوب رأسمالها البشري المستورد،

مما يضع الكثيرين من المهاجرين في مراتب وظروف اقتصادية واجتماعية دونية، كان يمكن تجنبها لو اعتمدت سوق العمل درجة الكفاءة وكانت أكثر تحسساً للتعددية الثقافية.

العولمة والأنماط المتغيّرة لفرص المهاجرين في سيدني

لقد ترافقت حركة العولمة على المستوى العالمي مع تحول في أسواق العمل والتشغيل في المجتمعات الرأسمالية، مثل أستراليا. فبحسب كاستيل (Castels and Miller, 1993: 201-279)، فإن هناك عدداً من التوجهات التي نشأت كحاصل للعولمة، **أولاً** هناك انحدار متواصل في القطاع الصناعي وارتفاع متزايد في إنتاج الخدمات والخدمات الاجتماعية، وخصوصاً الخدمات الطبية. وفضلاً عن ذلك نشأ تنويع واضح داخل قطاع الخدمات الذي يطغى هذه الأيام على أسواق العمل في اقتصادات الغرب. وتسارعت وتائر «وظائف قمة الهرم» على المستويات الإدارية والمتخصصة، ولا سيما في الحقل المالي، وحقل الاتصالات، ومعلومات التكنولوجيا. ورافق هذه الحالة ازدياد واضح لنسب العمالة في الوظائف الدنيا في قطاع الخدمات، وتحديداً بتوفير الخدمات المنزلية للأغنياء مادياً، والفقراء مؤقتاً، الذين يمتطون صهوة العولمة. والظاهرة **الأخرى** هي تضاؤل حجم وظائف الطبقة الوسطى، مما أدى إلى ظهور طبقة بروليتاريا في وظائف المبيعات والأعمال المكتبية، يجري تقليص حجمها بشكل متواصل بفضل الكومبيوتر والمكننة. إلى ذلك، فقد رافق التغيّرات التي أحدثتها العولمة أيضاً تفشي «الاقتصاد غير الرسمي» بحسب ما عرّفه ساسن (Sassen, 1991: 153)، بالنشاطات المنتجة اقتصادياً، التي تحدث خارج أطر رقابة الدولة، وخصوصاً في مجال صناعة الألبسة، والسوق السوداء من حيث هامشية مداخيلها.

وقد عرفت أستراليا في ظل العولمة، مثلها مثل غيرها من المجتمعات، انحداراً في قطاع الصناعات المنتجة، حيث بلغت نسبة هذا الانحدار في أستراليا من مجمل القوى العاملة منذ السبعينيات كما يلي: في عام ١٩٧٤ كان هناك ٢٢,٨ في المئة من القوى العاملة في أستراليا في مجال الصناعة الإنتاجية. وبحلول عام ١٩٧٨ انحدر الرقم إلى ٢٠ بالمئة، واستمر بالتراجع إلى ١٧,٨ بالمئة سنة ١٩٨٤، ووصل إلى ١٣ بالمئة سنة ١٩٩٤. والعامل الأساس في هذا الانحدار هو منطق التجارة الحرة بتخفيف قيود الحماية الجمركية، بحيث بلغ معدّل التعرفة في أستراليا عام ١٩٧٦ ما نسبته ٢٧ بالمئة، ولا يتجاوز معدلها اليوم نسبة الـ ٥ بالمئة لجميع أنواع الصناعات باستثناء صناعة السيارات والألبسة والأحذية والأقمشة (Collins, 1999).

وإنه لمن المهم التشديد على أشكال تموضع العولمة وإعادة البناء الاقتصادي لما تعنيه بالنسبة إلى «مدن المركز»، بحسب ساسن (Sassen, 1991)، بثقل تأثيرها في فرص العمل وتحديد مواصفات الأعمال في قمة الهرم وفي أسفله: إن سيرورات العولمة الاقتصادية يتم النظر إليها هنا كعمليات إنتاج صلبة ومعقدة، وبمثابة الضرورة للنشاط الاقتصادي العالمي. وفي تسليط الضوء على المدن ما يسمح لنا بتحديد المواصفات العالمية للجغرافيا الاستراتيجية للأماكن كما للسياسات الناشئة في هذه الأماكن. إن التحولات الحاصلة في الاقتصاد العالمي، وتحديداً في ارتفاع الخدمات المالية والصناعات المتقدمة، يسهم في إنتاج نظام اقتصادي عالمي جديد تطغى فيه المراكز المالية والأسواق العالمية والشركات العابرة للقارات.

وعندما يتم التركيز على البطالة والمعوقات الاقتصادية في سيدني اليوم، يلاحظ بأن الكثير من الحوارات، وخصوصاً الإذاعية منها، تضع اللوم على العاطلين عن العمل أنفسهم، ويقال إذا ما أرادوا الحصول على عمل سيكون بإمكانهم القيام بذلك. ولكن ما يتم تناسيه في هذا التحليل هو أن البطالة في سيدني ليست إرادية. لقد غيّرت العولمة وجه سيدني، كما الاقتصاد الأسترالي بشكل عام. ففي مقابل كل ناطحة سحاب تم بناؤها لحساب البنوك، وشركات التأمين، والإعلام وتكنولوجيا المعلومات، وغيرها، هناك مصانع تقفل أبوابها في جنوب غرب سيدني.

إن عمليات إعادة البناء الاقتصادي غيّرت بنيات الفرص للمهاجرين القدماء منهم والجدد. هذه التغيّرات مع تلك التي طرأت على برنامج الهجرة أثرت بشكل ملحوظ في أشكال تقسيم العمل في أستراليا في عقد التسعينيات، كما أنها أدت إلى تناقص متصاعد في أعداد المهاجرين الجدد، والتركيز على قبول أصحاب طلبات الهجرة الذين يمتلكون مستويات علمية عالية وكفاءات معترفاً بها.

وكنتيجة لذلك، فإن معظم المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية هم الآن على درجة عالية من الكفاءة العلمية. وهذه هي حالة المهاجرين الآسيويين على وجه الخصوص، الذين كانوا في الأساس لاجئين مع معرفة قليلة بالإنكليزية في السنوات ١٩٧٥ ــ ١٩٨٥ على عكس الفترة اللاحقة حيث كانت الغالبية منهم من أصحاب المستويات العلمية المرتفعة. فعلى سبيل المثال، إن ٢٥ بالمئة من مواليد الهند، و١٥,٧ بالمئة من كل الآسيويين الذين قدموا في التسعينيات كانوا من أصحاب الاختصاصات (Awasthi and Chandra, 1993: 23, table 15)، وشبيه ذلك يبدو جلياً بالنسبة إلى مواليد سيريلانكا، وماليزيا، وسنغافورة (Collins and Reid, 1995). وهذه النخب من المهاجرين الآسيويين هي من نتائج نجاح العولمة. في المقابل، حوّلت العولمة المهاجرين من الهند الصينية، ولبنان، وتركيا إلى ضحايا، لأنهم والأبوريجينز يشكلون أعلى مستوى لمعدّلات البطالة، وتتصل هذه اللامساواة في سوق العمل، جزئياً، بأبعاد اللامساواة الاجتماعية.

المهاجرون واللامساواة في المجتمع الأسترالي

يحاجج راسكال (Raskall, 1996) بأن أستراليا ليست مجتمعاً عادلاً، فهو يرى بأن الـ ١٠ بالمئة الأكثر غنى في أستراليا يحوزون ٦٠ بالمئة من الثروة الوطنية، وكان ذلك قبل ثورة الإنترنت وتنامي طبقة مليونيرات الإلكترونيات حيث تحوّلت فئة الاقتصاديين إلى طبقة الأغنياء، في الوقت الذي تدّعي فيه أستراليا بأنها مجتمع عادل، فهي في الواقع ليست أكثر عدالة من الولايات المتحدة أو بريطانيا (Saunders, 1994).

ولكن ما الذي حدث للمهاجرين في المجتمع الأسترالي، وكيف يعيشون بالمقارنة مع غيرهم؟ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار تقاطع الإثنية والطبقة، وكذلك الجنس والخلفية الثقافية، إذا ما أردنا فهم الأنماط الاجتماعية والاقتصادية المتغيّرة لموقع المهاجرين في المجتمع الأسترالي (Bottomley [et al.], 1991). ويوحي البحث بأنه في الوقت الذي يُعرض فيه المهاجرون من خلفيات ناطقة بالإنكليزية بالدرجات نفسها من الغنى والبطالة والفقر

بالنسبة إلى مواليد أستراليا، فإن الكثيرين من المتحدّرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية هم في أوضاع أكثر سوءاً بالقياس النسبي لمواليد أستراليا. وبعض التناقض في المجتمع الأسترالي، اقتصادياً واجتماعياً، يظهر أن الأغنياء يزدادون غنى، والفقراء ينحدرون نحو الفقر. ويبدو هذا الواقع جلياً في سيدني أكثر منه في باقي المدن. ويثبت ذلك البحث الذي أجراه سوندرز (Saunders, 1994: 270)، الذي وجد أن عدد البيوت الفقيرة في أستراليا قد تضاعف في الثمانينيات من ٥٥٠,٢٠٠ إلى ٩٩٢,٩٠٠. ويمثل المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية الجماعة الأكثر فقراً. فعلى امتداد الفترة من ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ إلى ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦ ارتفعت نسبة الفقر بالنسبة إلى مواليد أستراليا إلى ١٦ بالمئة، بينما ارتفعت إلى ٥٠ بالمئة بالنسبة إلى مواليد ما وراء البحار (Williams and Batrouney, 1998: 263). وتوحي دراسات توزيع الدخل بأن المهاجرين الوافدين حديثاً، وخصوصاً من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية يتكثف وجودهم، حيث لا يصلهم من التوزيع المذكور آنفاً إلا النزر القليل (Saunders and King, 1994: 90). ولكن ليس كل المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكلزية هم من الفقراء، لأن من وفدوا منهم في التسعينيات يختلفون عن المهاجرين الذين قدموا خلال العقود الثلاثة الأولى بعد الحرب، بامتلاكهم مستويات علمية أرقى، وكونهم على معرفة أفضل باللغة الإنكليزية. وقد سعى الكثيرون من مهاجري جنوب آسيا وشمال شرق آسيا وحصلوا على وظائف في سوق العمل المتخصص. وتتساوى معدّلات البطالة في أوساطهم مع استراليي المولد (Collins and Reid, 1995). وبالفعل، فإن المتقدم بطلب هجرة يفترض فيه نظام الاختيار بحسب النقاط أن يكون ذا مستوى تعليمي عال، بالإضافة إلى إتقان اللغة الإنكليزية؛ وفضلاً عن ذلك، فإن حاجز المؤهلات يجنح نحو الارتفاع كلما حُجّمت أعداد المهاجرين الذين يتم قبولهم، كما حدث على امتداد التسعينيات، فالكثير من المهاجرين الآسيويين يتمتعون بدخل أعلى من المعدّل الوطني، ويشمل ذلك المهاجرين من الخلفيات غير الناطقة بالإنكليزية من الهند وسيريلانكا وماليزيا (Collins and Reid, 1995). وهكذا نجحوا في الإفلات من براثن سوق العمل الثانوي.

عرقنة المجتمع الأسترالي والجريمة فيه

تمّ تسليط الضوء على مستويات العنصرية التي يتعرض لها المهاجرون من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية في أستراليا المعاصرة من خلال الأبحاث التي أجريت عام ١٩٩١ حول تجارب العائلات المهاجرة في سيدني وملبورن، وخلصت تلك الأبحاث إلى أن ٤٧ بالمئة من المهاجرين البالغين الذين شملتهم الدراسة في ضواحي سيدني البعيدة نسبياً، مثل كامبل تاون، أفادوا بأنهم قد تعرضوا للأذى العنصري. كما أفاد ٣٦ بالمئة من الطلاب المهاجرين الأمر نفسه، وزيادة على ذلك فقد أفاد حوالى ١٤ بالمئة من الطلاب و٩ بالمئة من البالغين أنهم تعرضوا للأذى العنصري طال أجسادهم. وهناك نتائج مماثلة تم الحصول عليها في بعض مناطق سيدني الداخلية، مثل ماركفيل، حيث أفاد ٤٠ بالمئة من الراشدين و١٥ بالمئة من الطلاب بأنهم قد تعرضوا للأذى العنصري. وأفاد ٧ بالمئة من الراشدين و٩ بالمئة من الطلاب بتعرضهم للأذى الجسدي. وقد تعرض القادمون الجدد من خلفية إسبانية من بلدان وسط وجنوب أمريكا لأقصى معدّلات المضايقات في سيدني، بحيث أفادت

نسبة ٥٧ بالمئة من العائلات بأنها تعرّضت للأذى المعنوي و٢١ بالمئة للأذى الجسدي. وفي ملبورن، أفاد السلفادوريون بأنهم تعرضوا لأقصى معدّلات المضايقات، فأفاد ٦٠ بالمئة بتعرضهم للأذى المعنوي و١٥ بالمئة للأذى الجسدي.

وأفاد أكثر من نصف المهاجرين الذين شملتهم الدراسة بتعرض ممتلكاتهم لعمليات تخريب ذات طابع عنصري، كقذف الحجارة على نوافذهم، أو رمي القاذورات على واجهات منازلهم. ولفتت الأبحاث إلى ممارسات عنصرية أخرى، ففي سنة ١٩٩١ تعرّضت خمس من دور الحضانة اليهودية لإشعال حرائق عمداً. وشكت جمعيات المرأة المسلمة من ارتفاع نسبة المضايقات العنصرية في أعقاب الغزو العراقي للكويت في آب/أغسطس ١٩٩٠، وتم تأكيد هذه الشكوى في التقرير الذي صدر مؤخراً عن لجنة العنصرية ضد العرب الأستراليين (عام ١٩٩٢)، التي سجلت حوادث عنصرية استهدفت العرب والمسلمين من الفترة الممتدة من تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠ إلى تموز/يوليو ١٩٩١، إذ شكت عائلات كثيرة من مضايقات في منازلها، وفي الشوارع والأسواق والمدارس، وكذلك سُجلت شكاوى الكثيرات من النساء ممن يرتدين الحجاب من مضايقات مصدرها السيارات العابرة أو في مواقف السيارات. وارتفعت الشكوى أيضاً من العنف الجسدي الذي كان على درجة كبيرة من الانتشار، والذي تعرّض له العرب، كالبصق في وجوههم في الأماكن العامة، أو نزع وتمزيق الحجاب للكثيرات من النساء. وفي بعض تلك الحوادث توفي أحد العرب بالسكتة القلبية بسبب مضايقات تعرّض لها من بعض المراهقين. وتم افتعال حادث سير مع إحدى السيارات، كما أحرقت مدرسة إسلامية ومطعم في بيرث غرب أستراليا، كذلك تعرّضت المساجد ومكاتب الجمعيات الإسلامية للاعتداء.

التعددية الثقافية والتماسك الاجتماعي في سيدني

على الرغم من حوادث الاعتداء العنصري في سيدني، يجب الاعتراف بأن المدينة نجحت بامتصاص بنجاح متزايد جماعات متنوعة من البشر، دون حدوث أي نزاعات اجتماعية كبرى. ولم تحدث أي نزاعات إثنية واسعة النطاق، علماً بأن الكثيرين من الإثنيين الذين يعيشون جنباً إلى جنب قد يكونون أطرافاً في حروب مشتعلة في ما وراء البحار.

وطرح «حزب أمة واحدة» مؤخراً بأنه ليس بالإمكان تحمّل الهجرة بمستوياتها الراهنة اجتماعياً واقتصادياً، وإذا استمرت على ما هي عليه فستقود المجتمع الأسترالي إلى الانقسام إثنياً، وكذلك فإن التعدّدية الثقافية ستقود الناس إلى الانقسام والتقوقع داخل حدود جماعاتهم الإثنية، وبالتالي إلى تدمير ثقافتنا الأسترالية وهويتنا المميزة (أمة واحدة) (One Nation, 1998: 5). في الوقت ذاته، أكد تقرير جمعية حقوق الإنسان (HREOC) أن العنصرية والاستعداء يعيشان جنباً إلى جنب مع الرفق والرحمة، وتعكس ذلك طبيعة الأحداث المتفرقة والمعزولة، والبعيدة عن الممارسات العنصرية المنظمة بواسطة الأحزاب السياسية الأكثر يمينية، كما هي الحال في أوروبا الغربية. ويستنتج التقرير المذكور أن «التعددية الثقافية في أستراليا تسير بشكل جيد على رغم واقع التعدد العرقي والإثني. إن تجربة مجتمعنا مع التمييز العنصري، والمضايقات والتهويل، لا تماثل بأي حال مثيلاتها في

مجتمعات أخرى». وعلى كل حال، يجري تذكيرنا دائماً بأن الانسجام الاجتماعي هو بنية هشّة، حيث يحمل الكثيرون آراء معادية لهجرة الآسيويين. وقد جرت عملية مسح سرية لحساب «حزب الأحرار» لاستكشاف التوجهات الاجتماعية في المجتمع الإسرائيلي، وأظهرت جملة من المواقف المعادية لهجرة الآسيويين والتعددية الثقافية (Holton and Lanphier, 1994: 12). وكانت عملية المسح تلك، التي نشرت في أيلول/سبتمبر ١٩٩١، قد جرت بعد فترة الركود الاقتصادي في تسعينيات القرن العشرين مباشرة، حيث عرفت المواقف المتشدّدة من المهاجرين في أستراليا وكندا. والجدير ذكره هنا أن كل المعترضين ذكروا أن البطالة هي السبب الرئيسي لاعتراضهم، ولكن ١٥ بالمئة فقط ذكروا الاحتقان الاجتماعي.

وقد أدى قدوم العولمة وعملية إعادة هيكلية الاقتصاد العالمي (والأسترالي)، فضلاً عن تصاعد حالة الإحساس باللاأمان الاقتصادي، وارتفاع كبير لمعدّلات البطالة في أستراليا ــ وتحديداً في فئة العاطلين عن العمل لفترات زمنية طويلة ــ إلى وضع التماسك الاجتماعي في خطر، وذلك بسبب ثقل عملية إعادة الهيكلة الاقتصادية على الفرص المتاحة في سوق العمل، وتالياً على الوضع الاقتصادي والاجتماعي للأبوريجينز ولأبناء الأقليات المهاجرة في سيدني، على الرغم من حالة الانتعاش الاقتصادي في التسعينيات. تجسد ذلك تكريساً متصاعداً للانقسام بين شمال وجنوب سيدني، وهي المدينة المعولمة في منطقة آسيا والباسيفيكي التي تتبع تطوراً لافتاً في مجالات التمويل والإعلام، وقد تحوّلت إلى غرفة عمليات بالنسبة إلى الكثير من الشركات الدولية. وقد أنتجت سيدني في الوقت نفسه جيوباً مستعصية للبطالة الطويلة الأجل، طالت بتأثيراتها المهاجرين والأبوريجينز على وجه الخصوص، مما رفع من معدّلات الفقر.

إن ترافق التنوع الإثني مع مفاهيم غير متزمتة للمواطنية، فضلاً عن برامج فعالة للخدمات تستجيب للحاجات المختلفة للمهاجرين، وتسهم في إفساح المجال لتحصيل العيش، وتالياً في منع تشكل طبقة اجتماعية دنيا، سيسمح بتنفيس الاحتقان الاجتماعي، وبالتقليل من آثار اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية، وخصوصاً في الأقليات الإثنية، كما يحدّ من ضعضعة التماسك الاجتماعي. وفي سيدني أدت التعددية الثقافية، بالإضافة إلى الخدمات الصحية والاجتماعية دوراً في توفير حزام أمان حمى المدينة من نزاعات اجتماعية واسعة النطاق على غرار ما حصل في لوس أنجلوس.

خلاصة

تعرّضنا في هذا البحث للطبيعة الديمغرافية لمدينة سيدني، في محاولة لفهم أفضل للخصائص الاقتصادية والاجتماعية لما تطلق عليه وسائل الإعلام «الجريمة الإثنية في سيدني». ولفتنا النظر إلى أن للمهاجرين في سيدني تاريخاً طويلاً من الإسهام والمشاركة في حياة المدينة، وبيّنا الفواصل الثقافية والطبقية، والكيفية التي يتكثّف بواسطتها وجود المهاجرين في مناطق محدّدة، مثل جنوب ــ غرب المدينة، ولمسنا أن هذه الجماعات المهاجرة تمتلك ارفع معدّلات الجريمة استناداً إلى إحصائيات السجون، وكذلك أرفع معدّلات البطالة والتردّي الاقتصادي والاجتماعي.

وفي سياق التغيّر الذي يتعرّض له وجه سيدني بسبب العولمة، عاكساً مفاعيله على الجماعات المهاجرة، فقد وجد المهاجرون الذين يتحدثون الإنكليزية، بالإضافة إلى مهاجري شرق آسيا، طريقهم إلى الوظائف والأعمال ذات المردود المرتفع في المدينة المعولمة، على خلاف غيرهم من المهاجرين من خلفيات غير ناطقة بالإنكليزية، كاللبنانيين والفييتناميين والأتراك، الذين يخسرون وظائفهم شيئاً فشيئاً بسبب إقفال المصانع أو نقلها إلى ما وراء الحدود.

إن هذه النتائج غير المتكافئة اقتصادياً واجتماعياً، يجب أن يتم فهمها ضمن سياق عملية عرقنة الأقليات المهاجرة، التي يمكن تلمّسها في الشوارع وفي سوق العمل على حد سواء. هذه العوامل مجتمعة تقدّم لنا أوضح رؤية ممكنة للجريمة الإثنية في سيدني □

المراجع

Awasthi, S. P and A. Chandra (1993). «Migration from India to Australia.» paper presented at: The Conference on Asia-Pacific Affecting Australia, Darwin, 14-17 September.

Bottomley, G. [et al.] (1991). *Intersexions: Gender/Class/Culture/Ethnicity*. Sydney: Allen & Unwin.

Castels, S. and M. Miller (1993). *The Age of Migration*. London: Macmillan.

Chapman, B. J. (1991). «Aboriginal Employment, Income and Human Capital: Towards a Conceptual Framework.» in: J. C. Altman (ed.). *Aboriginal Employment Equity by the Year 2000*. Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University. (Research Monograph; no. 2)

Chapman, B. J. and R. R. Iredale (1990). *Immigrant Qualifications: Recognition and Relative Wage Outcomes*. Canberra: Centre for Economic Policy Research, Australian National University. (Discussion Paper; no. 240)

Collins, J. (1989). «Immigrants in New South Wales: A Profile of Recent Settlement and Labour Market Patterns.» Kuring-gai CAE Centre for Labour Studies, Working Paper; no. 4, September.

Collins, J. (1996). «The Economics of Racism or the Racism of Economics.» in: G. Argyrous and F. Stilwell (eds.). *Economics as a Social Science: Readings in Political Economy*. Sydney: Pluto Press.

Collins, J. (1998). «Immigrant Unemployment and Ethnic Small Business in Australia.» in: E. Carson, A. Jamrozik and T. Winefield (eds.). *Unemployment: Economic Promise and Political Will*. Brisbane: Australian Academic Press.

Collins, J. (1999). «Globalisation and Changing Patterns of Immigration and Immigrant Opportunity in Australia.» paper presented at: The Fourth Annual International Metropolis Conference, Washington, DC, December 8-11.

Collins, J. and C. Reid (1995). «Chinese in Australia 1945-1994: Changing Patterns of Migration, Racialisation and Opportunity.» UTS School of Finance and Economics Working Paper; no. 44, March.

Collins, J., M. Morrissey and L. Grogan (1995). «Employment.» in: Federal Race Discrimination Commissioner. *1995, State of the Nation: A Report on People of Non-English Speaking Background.* Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).

Ethnic Affairs Commission of NSW (1998). *The People of New South Wales: Statistics from the 1996 Census.* Sydney: Ethnic Affairs Commission of NSW.

Foster, L., A. Marshall and L. Williams (1991). *Discrimination Against Immigrant Workers in Australia.* Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).

Hawthorne, L. (1994). *Labour Market Barriers for Immigrant Engineers in Australia.* Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS), Bureau of Immigration and Population Research.

Holton, R. and M. Lanphier (1994). «Public Opinion, Immigration and Refugees.» in: H. Adelman [et al.] (eds.). *Immigration and Refugee Policy: Australia and Canada Compared, vol. I.* Melbourne: Melbourne University Press.

Humphrey, M. (1998). *Islam, Multiculturalism and Transnationalism: From the Lebanese Diaspora.* New York: Centre for Lebanese Studies; London: I. B. Tauris.

Jupp, James, Andrea McRobbie and Barry York (1991). *Metropolitan Ghettoes and Ethnic Concentrations.* Wollongong, NSW: Centre for Multicultural Studies, University of Wollongong. 2 vols. (Working Papers on Multiculturalism; no. 1)

Lawlink NSW (1999). «Factors Influencing Criminal Offenders.» <http://www.lawlink.nsw.-gov.au/cpd.nsf/pages/JIRCHP4>.

Lever-Tracy, C. and M. Quinlan (1988). *A Divided Working Class.* London: Routledge and Kegan Paul.

Lupton, D. (1999). «Dangerous Places and the «Unpredictable Stranger»: Constructions of Fear of Crime.» *Australian and New Zealand Journal of Criminology*: vol. 32, no. 1.

Mckay, J. and T. Batrouney (1988). «Lebanese Immigration until the 1970s.» in: *The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, its People and their Origins.* Edited by James Jupp. Sydney: Angus & Robertson.

Miller, P.W. (1991). «Arboriginal and non-Arboriginal Youth Unemployment.» in: J. C. Altman (ed.). *Aboriginal Employment Equity by the Year 2000.* Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University. (Research Monograph; no. 2)

Mitchell, C., D. Tait and S. Castles (1989). *The Recognition of Overseas Trade Qualifications.* Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).

Moss, I. (1993). *State of Nation: A Report on People of Non-English Speaking Backgrounds.* Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).

Neals, S. (1989). «Finance Still a Problem for New Entrepreneurs.» *Sydney Morning Herald*: 18 July.

NSW Parliament Legislative Council, Standing Committee on Social Issues (1995). *A Report into Youth Violence in NSW.* Sydney: The Committee.

One Nation (1998). «Pauline Hanson's One Nation Policy Document: Immigration, Population

and Social Cohesion.» 27 August, < http://www.gwb.com.au/onenation/policy/immig.html > .

Ostrow, Ruth (1987). *The New Boy Network: Taking over Corporate Australia*. Richmond, Vic.: Heinemann.

Piore, Michael J. (1979). *Birds of Passage: Migrant Labor and Industrial Societies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Raskall, P. (1996). «Widening Income Disparities in Australia.» In: G. Argyrous and F. Stilwell (eds.). *Economics as a Social Science: Reading in Political Economy*. Sydney: Pluto Press.

«Rich 200.» (1994). *Business Review Weeky*: 23 May.

Sassen, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Saunders, Peter (1994). *Welfare and Inequality: National and International Perspectives on the Australian Welfare State*. Cambridge, UK; Melbourne: Cambridge University Press.

Saunders, Peter and A. King (1994). *Immigration and the Distribution of Income*. With C. Harrington. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS), Bureau of Immigration and Population Research.

Stromback, T. and T. Williams (1985). «Do Migrants Earn What they Should?.» *Bulletin of Labour Market Research*: 15 June.

Turpin, T. (1986). «Migrant Workers in Victoria: Perceptions of Barriers and Change.» Mimeograph, Victorian Ethnic Affairs Commission, Melbourne.

Vinson, T. (1999). *Unequal in Life: The Distribution of Social Disadvantage in Victoria and New South Wales*. Melbourne: Ignatius Centre for Social Policy and Research.

White, Rob (1994). «Street Life.» in: Rob White and Christine Alder (eds.). *The Police and Young People in Australia*. Cambridge, UK; Melbourne: Cambridge University Press.

Williams, L. and T. Batrouney (1998). «Immigrants and Poverty.» in: Ruth Fincher and John Nieuwenhuysen (eds.). *Australian Poverty: Then and Now*. Carlton, Vic.: Melbourne University Press.

Wooden, M. (1990). «Factors Associated with Workplace Accidents: Evidence from the 1983 Health Survey.» *Journal of Occupational Health and Safety-Australia and New Zealand*: 6 April.

Wooden, M. (1994). «The Labour Market Experience of Migrants.» in: Mark Wooden [et al.] (eds.). *Australian Immigration: A Survey of the Issues*. 2nd ed. Canberra: Australian Government Publishing Service (AGPS).

عودة اللاجئين الفلسطينيين: نحو فهم سوسيولوجي لها(*)

ساري حنفي

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت ـ ورئيس تحرير «المجلة العربية لعلم الاجتماع، إضافات».

مقدمة(**)

اهتمت الحكومات والمنظمات الدولية باللاجئين حول العالم لفترة طويلة باعتبارهم جسداً يحتاج إلى طعام ومأوى وباعتبارهم ذاتاً غير سياسية، وكان المطلوب منهم أن يقبعوا ساكنين في الدول المضيفة. وبالنظر إلى تجربة كثير من المنظمات الدولية التي اهتمت باللاجئين (وقائمتها طويلة: مكتب نيسن للاجئين الروس والأرمن، ١٩٢١؛ اللجنة العليا للاجئين في ألمانيا، ١٩٣٦؛ المنظمة الدولية للاجئين في الأمم المتحدة، ١٩٤٦؛ وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى ـ الأونروا، ١٩٥١؛ إلى المفوضية السامية التابعة للأمم المتحدة، ١٩٥١)، فقد عكست هذا النزعة اللا سياسية نفسها في التعامل مع اللاجيء، حيث أهملت عودتهم إلى وطنهم الأصلي، ويظهر ذلك واضحاً في ندرة وضآلة البرامج التمويلية لدعم العودة، كما تدل على ذلك دراسات حول عودة اللاجئين في أفريقيا (Rogge, 1994: 21). من هنا فإن عودة اللاجئين غالباً ما اعتمدت على قدرات اللاجيء وعائلته ومصادرهما الذاتية.

اعتماداً على ذلك، يقوم هذا البحث على دراسة الرأسمال الاجتماعي (Social Capital) للاجيء الفلسطيني ودوره في دعم عملية عودته في حال لم تقم الدول العربية والمجموعة الدولية باقتراح رزمة مالية كافية لدعم هذه العملية. ولا يعني مبحث الرأسمال الاجتماعي أنني أفضّله على العوامل الأخرى الداعمة للعودة، ولكنه يمكن أن يكون أحد أهم الأسس المحفزة للعودة. والمقصود هنا بالرأسمال الاجتماعي ما يتصل بقيام الأفراد والمجموعات بتأسيس شبكات اجتماعية من العائلة النووية والممتدة والأصدقاء والجماعة، بحيث تقدم هذه الشبكات المعلومات أو المساعدة المالية التي تساعد الفاعل الاجتماعي في حياته ومكان استقراره ومشاريعه الاقتصادية. وإنني أعي الإشكاليات الدائرة حول هذا المفهوم وسياقه التاريخي.

(*) هذه الدراسة هي نسخة مختزلة من الفصل الأول من كتاب **عبور الحدود وتبدل الحواجز: سوسيولوجيا العودة الفلسطينية** الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠٠٨.

(**) يتوجه د. ساري حنفي بالشكر إلى من أغنوا هذا البحث بالنقاش، ويخص بالذكر سليم تماري، جولييت أبو العينين، آن ليش، وأيون لوستك.

يعتبر روبرت بوتنام من أهم المنظّرين لهذا المفهوم الذي أعطاه الصبغة الإيجابية من خلال دراسة للدور الذي يلعبه في تشجيع المواطنين على الانخراط في العمل السياسي من خلال الشبكات والجمعيات التي يشكلونها (Putnam, 1995: 96). ولكن تطور هذا المفهوم أصبح إشكالياً، حيث تم استخدامه مع صعود النيوليبرالية وتخلي الدولة عن بعض مسؤولياتها. وكما انتقد كوهن وبروساك (Cohen and Prusak, 2001: 9) حيث تحول كل شيء إلى رأسمال مما حول الظاهرة الاجتماعية إلى سلعة اقتصادية. ورغم هذه الاتجاهات النقدية، فإنني أفهم الرأسمال الاجتماعي لا باعتباره مستقلاً عن مؤسسة الدولة ولا يجري بالتضاد أو التصارع معها وإنما هو أحد المحركات التي تنطلق من إرادة الفاعل الاجتماعي والتي يجب أن تتكامل مع مسؤولية الدولة اتجاه الفرد.

لن تتناول هذه الورقة بالبحث كل العوامل التي ستؤثر في قرار اللاجئين في حركته المستقبلية، وخاصة فيما يتعلق بالعودة، إنما ستتناول بعض القضايا المهمة المرتبطة عموماً بالرأسمال الاجتماعي. وسيتم التركيز بشكل رئيسي على ثلاثة عوامل هي: دور العائلة في دعم خيار اللاجىء؛ عوامل اقتصادية (مثل: هل ستشكل عودة اللاجئين عقبة في وجه الاقتصاد الفلسطيني أم ستكون منشطة له؟ ما هي الشروط الاقتصادية والقيود التي ستؤثر في قرار قابلية حركة اللاجىء؟)؛ والعامل الجغرافي (توفر أرض استيعابية، مخيمات لاجئين،.. إلخ.). وهكذا ستركز هذه الدراسة على العوامل الهيكلية التي تؤثر في قرار حركة اللاجىء والتي تكشف عن الخيار المستقبلي أكثر بكثير مما تركز عليه وتكشفه استطلاعات الرأي التي غالباً ما يُعبّر المستجوب فيها عن موقف سياسي مشحون بآراء عاطفية.

إن هدف هذا البحث هو تنبيه اللاجىء إلى العناصر التي يجب أن تؤخذ في الحسبان عندما يكون هناك حل سياسي لمشكلة اللاجئين. علاوة على ذلك، ستكون هذه الدراسة مفيدة لصانع القرار الفلسطيني ولسياسيي الدول المضيفة الذين يجب أن يتخذوا إجراءات منذ الآن لتهيئة عودة اللاجئين وتسهيل حياة اللاجىء، بانتظار الحل النهائي. وإذا كانت إمكانيات عودة اللاجئين إلى مكان الأصل محدّدة بالعوامل التي تتجاوز حق العودة المجرّد، فإن حق العودة يبقى المفتاح لأيّ حل مستقبلي، حيث سيفتح المجال لمختلف الاختيارات المتوفرة للاجئين الفلسطينيين بعد أكثر من نصف قرن من العيش في المنفى.

تعتمد هذه الدراسة على أبحاث ميدانية أجراها الباحث في ثلاث عشرة دولة من دول الشتات الفلسطيني في فترة ١٩٩٤ ــ ١٩٩٩. وتعتمد أيضا على البحث الميداني في مركز «شمل»[١] لعام ٢٠٠٣، وهو البحث الذي انتهى إلى خلاصة مهمة مفادها أن هناك فئات فلسطينية ذات اهتمامات ومصالح مختلفة، وأن أي حق عودة يتم إقراره مستقبلاً لا يعني بالضرورة أنه حق في ممارسته. كما اعتمد هذا البحث بشكل ثانوي على أبحاث ميدانية أخرى

---

(١) أجرى المركز الفلسطيني للاجئين والشتات (شمل) هذا البحث بين شهري كانون الثاني/يناير وتشرين الأول/أكتوبر من عام ٢٠٠٣، ويشمل البحث ٥٦٠ مقابلة مفتوحة ليس مع اللاجئين فقط لكن مع غير اللاجئين في الأراضي الفلسطينية وإسرائيل أيضاً. كما يشمل ٤٠ مقابلة معمقة. لقد كنت الباحث الرئيسي في هذا المشروع البحثي، وأشكر هنا كل من ساهم في العمل الميداني وأخص بالذكر شيرين الأعرج.

منها ثلاثة مسوح للأُسر: الأول لجامعة بيرزيت[٢]، والثاني لمركز البحوث للأبحاث التطبيقية النرويجي (فافو ـ FaFo)[٣] والثالث للمركز الفلسطيني للأبحاث السياسية والمسحية[٤].

لقد حصر كل من أندريسون وزريق نحو ٤٠٠ مرجع صادر بلغات متعددة (مثل العربية، الإنكليزية، الفرنسية، والعبرية) بين العامين ١٩٩٠ و١٩٩٥. وتتناول هذه المراجع تجربة اللاجىء الفلسطيني في عام ١٩٤٨ وعام ١٩٦٧. وقد ظهر لهما أن هناك عدداً ضئيلاً جداً من الدراسات التي تتناول موضوع عودة اللاجئين (Endresen and Zureik, 1995). وفي حين ركزت هذه الدراسات على حق العودة، فقد ندرت تلك التي تتناول حركة اللاجىء الفلسطيني المحتملة. ويعزى ذلك إلى تعقيدها ربما، إذ لا يكون قرار اللاجئين قراراً نهائياً بالضرورة. هذا التعقيد لا يختلف عن ذلك الذي شهدته تجارب اللاجئين في العالم.

أولاً: حركة اللاجئ الفلسطيني: المقاربات المستقبلية والحلول

يرجع أول نقاش جدي حول حل مشكلة اللاجئين الفلسطينيين بين منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية إلى قمتي كامب ديفيد (عام ٢٠٠٠) وطابا (عام ٢٠٠١)، من دون أن يؤدي إلى أي اتفاق، حيث بقيت القضية واحدة من قضايا مفاوضات الحل الدائم في اتفاقيات أوسلو. ورغم عدم توصُّل الأطراف المعنية حتى الآن إلى اتفاق حول القضية الأساسية ــ حق العودة الفلسطيني حسب قرار الجمعية العمومية ١٩٤ والقرارات الدولية الأخرى ذات العلاقة ــ فإنه يُتوقّع أن تقدم إلى اللاجئين خمسة خيارات هي: العودة إلى داخل إسرائيل؛ العودة إلى الأرض الإسرائيلية التي سوف تُبدّل مع الدولة الفلسطينية؛ التوطين داخل الدولة الفلسطينية؛ الاندماج في الدول المضيفة؛ الانتقال إلى بلد ثالث.

ويدعو الطرف الفلسطيني إلى أن تكون هذه الخيارات مقترنة باعتراف إسرائيلي بحق

---

(٢) يشمل هذا المسح مقابلات بالاستمارة مع عينة من ٢٢٥٤ أسرة فلسطينية في ٩٠ موقعاً في الأراضي الفلسطينية في صيف ١٩٩٩ و٢٠٠٠. انظر: Rita Giacaman and Penny Johnson, eds., *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community-based Household Survey* (Birzeit: Birzeit University, Institute of Women's Studies in cooperation with the Institute for Community and Public Health, 2002), vol. 1: *Population, Migration, Households, Perceptions and Preferences for Male and Female Children: Costs, Education, Work, Marriage, Old Age, Burden of Care and Divisions of Labor*.

(٣) أجرت «فافو» مجموعة مهمة من الأبحاث في كل من لبنان (عينة من ٤٠٠٠ أسرة)، والأردن (عينة من ٣,١٠٠ أسرة مختارة من ١٢ مخيماً)، إضافة إلى ١٣ مجموعة بؤرية. انظر: Ole Fr. Ugland, ed., *Difficult Past, Uncertain Future: Living Conditions among Palestinian Refugees in Camps and Gatherings in Lebanon*, Fafo-report; 409 (Jerusalem: Fafo, 2003), and Marwan Khawaja and Age A. Tiltnes, *On the Margins Migration and Living Conditions of Palestinian Camp Refugees in Jordan*, Fafo-report; 357 (Oslo: Fafo, 2002).

(٤) أُجري بحث المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية (PSR) بين ١٦ كانون الثاني/يناير و٥ شباط/فبراير ٢٠٠٣، حيث استهدف ١,٤٩٨ عائلة فلسطينية لاجئة وُزّعت بين ١٥٠ ناحية في الضفة الغربية وقطاع غزة.

العودة، والاعتذار للاجئين عن طردهم. بالإضافة إلى ذلك، يُعوّض اللاجئون الفلسطينيون على أملاكهم المفقودة أو المتضررة، في حين يركز الموقف الإسرائيلي والأمريكي على موضوع التعويض فقط.

فيما يتعلق بخيار العودة، يمكن أن يكون هناك مقاربتان. **الأولى** مقاربة تنموية تهتم بالعائدين الذين يختارون العودة إلى قراهم الأصلية أو إلى الكيان السياسي الفلسطيني، والذين يستطيعون تحمل أعباء العودة ذاتياً (من خلال رأسمالهم الاجتماعي مثل: مساعدة العائلة لكلفة الإقامة الأولية)، مع تدخل قليل من الدولة (أي الاستيعاب غير المباشر). ويشمل ذلك اللاجئين والنازحين الفلسطينيين الذين من حقهم الحضور بموجب لمّ شملهم، أو أولئك الذين يتمتعون بوضع اجتماعي أو اقتصادي يساعدهم على الاندماج، أو أولئك الذين يحضرون وكأنهم مهاجرون اقتصاديون. والمقاربة **الثانية** مقاربة ديمقراطية تهتم بدراسة حاجات اللاجئين الذين يحتاجون إلى خطة استيعابية، اجتماعية اقتصادية، وخدماتية مباشرة تمكنهم من العودة. وتتعلق كلتا المقاربتين بثلاثة أصناف من الفلسطينيين: اللاجئين ذوي الوضع القانوني الهش، أي الذين يحملون وثائق سفر مختلفة، أو لاجئين من مختلف مناطق الشتات (Diasporic Refugees)، والذين يحملون جوازات سفر من إحدى الدول المستقبلة لهم، وأخيراً المهاجرين الاقتصاديين، أي الذين تركوا فلسطين بمحض إرادتهم، ويمكنهم العودة إليها في أي وقت يشاؤون[٥].

ثانياً: العوامل التي تؤثر في حركة اللاجئين

هناك مجموعة من العوامل التي تؤثر في قرار اللاجئ من أجل العودة أو اختيار حلول أخرى لمشكلة لجوئه. ولكن سأكتفي هنا ببعض العناصر المتعلقة، بشكل أساسي، بالجغرافيا والسوسيولوجيا الاقتصادية للاجئين الفلسطينيين وفلسطينيي الشتات بشكل عام في بلاد اللجوء والهجرة، وفي المناطق التي سيعودون إليها، سواء إلى الضفة الغربية وقطاع غزة أم إلى أراضي ١٩٤٨.

١ ـ دور العائلة في دعم الخيار المستقبلي

تُظهر تجربة عودة اللاجئين في العديد من الأماكن في العالم أن هناك برامج مساعدات ضعيفة من المنظمات الدولية لتمويل عملية العودة. ويؤدي الدعم العائلي (كشكل مهم من أشكال الرأسمال الاجتماعي) دوراً مهماً في دعم العائدين، خصوصاً في بداية عودتهم. وتُظهر تجربة اللاجئين الأفارقة قدرتهم على الأخذ بزمام الأمور فيما يتعلق بعودة اللاجئين إلى الوطن وتنظيم هذه العودة.

يهدف هذا القسم إلى إظهار الحالة الراهنة للروابط الاجتماعية والاقتصادية العابرة

---

(٥) حول تصنيف فلسطينيي الخارج بحسب معايير مختلفة، انظر: Sari Hanafi, «Rethinking the Palestinians Abroad as a Diaspora: The Relationships between the Diaspora and the Palestinian Territories,» in: André Levy and Alex Weingrod, eds., *Homelands and Diasporas: Holy Lands and other Places* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005).

للحدود القومية بين الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية وفي إسرائيل وفي الخارج، والسياسات التي يجب أن تُتخذ على جميع المستويات من أجل تحسين هذه الروابط في حالة أردنا تشجيع عودة اللاجئين.

إن مقياس الاتصالية (Connectedness)، أمر يخضع لتصورات ذاتية جداً، لكن مركز «شمل» اختار مجموعة العوامل الهيكلية التي قد تشكل هذه الاختيارات وتحددها. ويُعتبر مدى تعدد الزيارات، والمكالمات الهاتفية، واستعمال الإنترنت مؤشرات على الاتصالية (أو عدمها) ضمن الشبكة العائلية. وهذا يُعبّر عن متانة العلاقات بين أفراد العائلة، وبالتالي يُؤثّر في قرار العودة أو الانتقال إلى الخارج.

أ ـ الروابط الاجتماعية

غالباً ما اعتبرت الأدبيات أن الشبكة العائلية الممتدة هي بمثابة صمّام أمان مهم للعائلة المهاجرة. وفي الحالة الفلسطينية، ليست مثل هذه الشبكة واضحة جداً، خصوصاً على المستوى العابر للحدود القومية (بين الأراضي الفلسطينية وإسرائيل وفي الخارج) حيث تتأثر الروابط بالاحتلال والحدود الوطنية اللذين يُهيكلان ويُعمّقان التمزيق داخل السكان الفلسطينيين.

لقد أكد بحث مركز «شمل» أن بين الفلسطينيين وأقاربهم خارج حدود الوطن روابط أهم كثيراً من الروابط بينهم وبين أقاربهم في إسرائيل. وقد يؤدي هذا إلى تشجيع حركة اللاجئين في المستقبل لأن الشبكة العائلية يمكن أن تستعمل لتسهيل هذه الحركة.

ووجد البحث أيضاً أن اللاجئين الذين يملكون أملاكاً عقارية في الأراضي الفلسطينية يميلون إلى الالتقاء بشكل أكبر. يبدو أن وجود الملكية يشجع الفلسطينيين في الخارج على إبقاء الاتصال مع عوائلهم داخل الوطن، على الأقل لكي يناقشوا مستقبل أملاكهم المشتركة.

ولمسقط الرأس أيضاً دور رئيسي في المحافظة على درجة اتصال معينة بين الأصدقاء والأقارب هناك على الرغم من الهجرة. على سبيل المثال، احتفظ ٧٩ بالمئة من فلسطينيي الضفة الغربية الذين ولدوا في الأردن بالروابط مع أقربائهم المقرّبين في الأردن، على الرغم من أنهم لم يعودوا يعيشون هناك. أما أولئك الذين عادوا إلى الأراضي الفلسطينية، فقد ضعفت علاقاتهم مع الأردن بمرور الوقت. وقد يعود ذلك، ربما، إلى عدم قدرتهم على عبور الحدود لزيارة بعضهم البعض.

وتتسم العلاقات مع أقارب الدرجة الثانية بضعفها الشديد ولكن من الناحية الاقتصادية أيضاً، حيث صرحت أغلبية المستجوبين الساحقة بأن ليس بينها روابط اقتصادية. ولعل ذلك متوقع، ولكن ما يعنيه هو أن أهمية الروابط داخل العشيرة قد بهتت، ربما بسبب التمدن السريع للمجتمع الفلسطيني في الضفة.

يحتفظ الفلسطينيون في الأراضي الفلسطينية بروابط عائلية عابرة للحدود القومية أكثر من أولئك القاطنين في إسرائيل. رغم هذا، فقد أعاقت الحدود ومدة النزوح الجماعي (البالغة أكثر من ٥٥ عاماً) دوام الروابط بين الأقارب.

ولا يبدو أن الهاتف يستخدم بشكل واضح للتعويض عن غياب اللقاءات الاجتماعية؛ إذ

تُجرى القليل جداً من المكالمات الهاتفية بين الناس الذين لا يتبادلون الزيارات. وبشكل عام، عندما يكون هناك اتصالات هاتفية تكون بحدود مرة واحدة كل شهرين.

ولعل الحدود بين الدول تشكل السبب الرئيسي لقلة اللقاءات، فقرابة ٥٦ بالمئة من المستجوبين الذين لا يستطيعون زيارة فلسطين أو إسرائيل فقدوا الاتصال مع أقارب الدرجة الأولى. ولموقع الأقارب الجغرافي تأثيره في هذه اللقاءات، حيث تكثر على الأرجح اللقاءات مع اللاجئين الفلسطينيين في الأردن ومصر، بينما تقل مع الذين يعيشون في دول الخليج. ولكن رغم ذلك فإنهم يجتمعون ويلتقون بحدود مرة واحدة كل عامين. ويصبح اللقاء مستحيلاً عملياً مع الأقارب في لبنان والعراق. ومن المهم ملاحظة أن الفلسطينيين الذين يعيشون في أوروبا والولايات المتحدة قادرون على الاجتماع بأقاربهم الفلسطينيين في فلسطين أو إسرائيل بسهولة أكثر من أولئك الذين يعيشون في البلدان العربية، ويرجع ذلك ربما إلى استحالة السفر بين البلدان العربية وفلسطين أو لصعوبتها الشديدة في بعض الحالات.

وتعتبر فترة الانتفاضة مرحلة حاسمة جعلت الحدود الجغرافية والحواجز على المدن تقوم بدور مهم في خلق خطوط فصل بين العائلات. فبحسب مجدي المالكي (المالكي وشلبي، ٢٠٠٣)، فإن أوقات الإغلاق والاجتياحات الإسرائيلية تغلّب أهمية التضامن المحلي على أهمية التضامن العائلي، حيث تؤثر الحالة القاسية في جميع أعضاء العائلة النووية والممتدة. في هذا السياق، نشهد ظهور الطبقة المتوسطة الجديدة، كما تشير ليزا تراكي (Taraki, 2006) التي تقابل نشوء طبقة تحتية مؤلفة من عدة أصناف، بمن في ذلك اللاجئون (خصوصاً ساكني المخيمات). هنا يعتبر الانقسام والتشرذم في المجتمع الفلسطيني ذوي تأثيرٍ سلبي في استمرار الروابط في الأراضي الفلسطينية. وتُعتبر الحالة في غزة،خصوصاً، حادّة، حيث فرضت إسرائيل إغلاقاً كليّاً منذ بداية الانتفاضة الثانية وحتى الآن، على الرغم من انسحابها من القطاع.

لقد أثرت هذه الجغرافيا السياسية في العلاقات حتى داخل العائلة الواحدة، حيث أظهرت بعض الأبحاث الميدانية شبكات متفرقة على مستوى العائلة الصغيرة المكونة من والدين وأولادهم (Hanafi, 2001; Isotalo, 2002)، وأحياناً تكون الأمهات والأولاد في بلد والأب في بلد آخر، بينما يعيش الأجداد والأقارب في بلاد أخرى. وقد أكد مثل هذا الاتجاه في دراسة لإحدى منظمات حقوق الإنسان الإسرائيلية («بتسيلم») تجربة العائلة الممزقة، (B'tselem and Ha'Moked, 1999)، ومؤدى هذه التجربة أن عودة اللاجئ لا تعني بالضرورة عودته مع عائلته في المرحلة الأولى.

ومما يخفف من وطأة هذه الجغرافيا السياسية الممزقة للعلاقات بعض العادات الاجتماعية القديمة مثل زواج القربى. إن الزواج ضمن العائلة نفسها أو النسب (خاصة بين أبناء الأعمام والأخوال) هو الشكل الأكثر شيوعاً في الوطن العربي (Holy, 1989). ويعتبر هذا الزواج مؤشراً مهماً على وجود شبكة اجتماعية عائلية ذات ارتباطات حميمة. وتُظهر العديد من الدراسات النسبة العالية من التزاوج بين الأقارب في العائلة الفلسطينية. ولكن بحثاً لمركز «شمل» يظهر أن زواج القربى على المستوى العابر للحدود القومية أقل كثيراً، وذلك لكلفته العالية، على النقيض من زيجات القربى ذات المهور الصغيرة. وفي بعض

الحالات، تشجع زيجات القربى على حل المشاكل البيروقراطية المرتبطة بحرية الحركة. وبما أن الروابط العائلية محدودة جداً بين فلسطينيي الخارج وفلسطينيي إسرائيل، فإن الزواج العائلي العابر للحدود القومية يُعتبر غير موجود.

ب ـ المساعدة الاقتصادية بين أفراد العائلة

كما ذكرنا سابقاً، يشير الرأسمال الاجتماعي إلى قدرة الفرد على تعبئة المصادر النادرة من خلال الشبكات والهياكل الاجتماعية الواسعة. وتتضمّن هذه المصادر تسهيلات اقتصادية، مثل تخفيض السعر، الإقراض بلا فوائد، ومعلومات بخصوص شروط العمل. وليست هذه المصادر في حد ذاتها رأسمالاً اجتماعياً، لكن المفهوم يشير إلى قدرة الفرد على تعبئتها عند الحاجة؛ فالفرد، وخصوصاً المهاجر، لا يحتاج إلى عمل فقط، بل يحتاج أيضاً إلى دعم عاطفي ومساعدة في مواجهة المشاكل اليومية، وإلى عناية عندما يمرض، وإلى أشكال أخرى من الدعم الاجتماعي التي تُظهر في بعض الأحيان متانة الروابط القوية أكثر من الروابط الضعيفة. ومن ناحية المساعدة بين أقارب الدرجتين الأولى والثانية، تُميز هذه الدراسة بين اثنين من أشكال المساعدة: مساعدة متبادلة ومساعدة غير متبادلة.

يعتبر التضامن الاقتصادي بين الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية وفي الخارج مهماً بصورة نسبية، حيث يحصل الثلث على عون مالي وهدايا حتى منذ ما قبل بداية الانتفاضة الحالية. لذا لا يرتبط العون بالمشقّة الاقتصادية المتزايدة في أثناء الانتفاضة. وتكون هذه المساعدة بشكل رئيسي بين الآباء والأبناء والأشقاء. تأخذ هذه المساعدات شكل الهبات الصغيرة، أو الهبات الكبيرة في ظروف خاصة مثل كلفة معالجة مريض (تُعطى للأقارب من الجنسين الذكور والإناث) أو كلفة تعليم في الخارج (تُمنح بشكل عام للذكور فقط دون الإناث). وتشكل الأعياد أيضاً مناسبات لإرسال الهدايا. ويتوافق ذلك مع بحث لجامعة بيرزيت: هناك علاقات مالية منتظمة مع ١٥ بالمئة من المهاجرين، حيث تعرف هذه العلاقة باستلام أو إرسال المال على الأقل مرة واحدة كل ثلاثة شهور، مع ٨ بالمئة من المهاجرين الذين يُرسلون مالاً إلى عوائلهم في فلسطين، ٦ بالمئة من العوائل في فلسطين ترسل مالاً إلى أقربائها في الخارج، و١ بالمئة يرسلون أو يتسلمون مالاً بحسب الحالة. ويحوز القرويون على نسبة أعلى من ناحية استلام المال من الأقارب في الخارج (٢٠ بالمئة)، التي يمكن تفسيرها بتركز أقاربهم في البلدان الغربية غالباً (Giacaman, 2002: 36-38).

ويعتبر الاتصال وجهاً لوجه مهماً جداً للتضامن الاقتصادي، وخصوصاً لاستلام وإعطاء المساعدة المالية، كما تبين دراساتنا الميدانية. وتظهر دراسة لـ «فافو» أن المعيشة العائلية في الأراضي الفلسطينية تعتمد على الأقارب في الخارج، لكن مما يعيق المساعدات قلة الاتصال المباشر.(Sletten and Pederson, 2003: 47). وقد وجدت دراسة مركز «شمل» أن نصف المساعدات لا تمر عبر البنوك وتُعطى عادةً في أثناء زيارات عائلية (كهدايا). يستلم عدد قليل من فلسطينيي إسرائيل مساعدة من أقاربهم في الخارج، وقد يعود السبب إلى حالتهم الاقتصادية الجيدة، وإلى ضعف الروابط الاجتماعية العابرة للحدود القومية.

هذا في حين أن هناك تضامناً مهماً على الأقل بين الأراضي الفلسطينية والخارج.

تُعتبر الروابط الاقتصادية المستندة إلى الشراكة صعبة جداً في الوضع الحالي، حيث إن جلب شريك اقتصادي من الشتات يبدو مشروعاً خطراً. ولكن هناك بعض العون المالي لصغار رجال الأعمال الذين يشرعون في مشاريع عمل.

ج ـ ثقافة هجرة

إن تأثيرات الهجرة تتجاوز البعد الاقتصادي ـ الاجتماعي في المجتمعات المستقبلة والمرسلة، حيث تزيد الهجرة الميل إلى الفردية وتزيد نسبة الأُسر التي ترأسها الأنثى.

عموماً، يمكن أن نتحدث عن ثقافة هجرة بين الفلسطينيين في بعض المناطق. ففي حين تنتشر هذه الثقافة في قرى شرق رام الله (دير دبوان، المزرعة الشرقية، ترمسعيا،... إلخ)، التي هاجر أبناؤها إلى الولايات المتحدة، فإن قرى غرب رام الله تميل إلى الاستمرار في إرسال أولادها الذكور كعمال إلى إسرائيل. ويمكن إرجاع ذلك إلى ثقافة الهجرة المتمثلة بالشبكات الاجتماعية الفعالة بين القرويين وأقربائهم في الولايات المتحدة الأمريكية التي شكلت عاملاً مساعداً جداً في تسهيل الهجرة وتشجيعها.

وليس من المستغرب أن فلسطينيي الضفة الغربية وقطاع غزة يهاجرون ويتنقلون أكثر كثيراً من فلسطينيي إسرائيل؛ لكن تنقلهم يكون أقل درجة من تنقل اللاجئين الفلسطينيين في الخارج. وهذا يشير إلى أن العديد من حركات الهجرة كان سببها الوضع السياسي وقيود الحدود. ويحدث التنقل الرئيسي داخل الأراضي الفلسطينية (٥٧ بالمئة من التنقل)، بينما تتجه الهجرة أولاً إلى بلدان الخليج، مشكّلة ١٠ بالمئة من التنقل الكلي (داخلاً وخارجاً). بالرغم من أن عملية أوسلو للسلام قلصت الميل إلى التحرك (فقط ١٨ بالمئة من التنقل المسجل في فترة ١٩٩٣ ـ ٢٠٠٣)، وذلك بسبب خلقها فرص العمل داخل الأراضي الفلسطينية، لكني أرى أن الوضع عاد كالسابق، وخاصة كما ذكرت التقارير الصحفية في نهاية العام ٢٠٠٧.

ويظهر الميل إلى الهجرة زيادة عند البعض في أثناء الانتفاضة الثانية؛ إذ كانت الهجرة إلى الخارج بسبب الوضع الأمني والحالة الاقتصادية. ويُعتقد أن هناك حوالي ١٠٠,٠٠٠ فلسطيني تركوا الضفة الغربية وتوجهوا إلى الأردن والغرب منذ أواخر ٢٠٠٠، بحسب تقديراتنا وتقديرات «فافو» (Sletten and Pedersen, 2003: 31)، مما يعني زيادة مهمة في نسبة الهجرة. هذا يعني زيادة في نسبة الهجرة السنوية التي سادت تحت الاحتلال الإسرائيلي من العام ١٩٦٧ إلى العام ١٩٩٣ (٠,٥ ـ ٢ بالمئة، أي بحدود ٥,٠٠٠ ـ ١٥,٠٠٠ من الضفة الغربية و٣,٠٠٠ ـ ٧,٠٠٠ من قطاع غزة) (ICBS, 1993: 760).

د ـ أقل تضامناً وتواصلاً اجتماعياً مما هو متوقّع

باختصار، تُظهر نتيجة بحث مركز «شمل» أن هناك تواصلاً اجتماعياً وتضامناً أقل مما هو متوقّع في فلسطين وإسرائيل، وخصوصاً في إسرائيل. وهذا سيجعل استعمال روابط القربى للمساعدة على العودة أقل أهميّة مما هو مُفترض عموماً لشعب تشكل محنته المتواصلة أحد مصادر التماسك الرئيسية. ويظهر بالتالي ما للحدود والممارسات الاستعمارية اليومية الإسرائيلية من تأثير سلبي بالغ في روابط الفلسطينيين المحلية والدولية.

يبدو أن هناك تغييراً رئيسياً دخل على معنى القرابة خلال الأعوام المئة والخمسين المنصرمة. فقبل خمسينيات القرن الماضي، كانت هناك روابط مبنية على التركيب العشائري، وخاصة على ولاءين تمثلا في قيسي ويمني، بحيث شكل ذلك مصدراً لقرابات وشبكات اجتماعية مهمة (Tamari, 2005: 370). ومن ثم كانت الروابط بين العوائل الكبيرة هي أساس هذه الشبكات في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات. ومنذ بداية التسعينيات، أصبحت العائلة النووية هي الأساس. ويُبين الباحث نظمي الجعبي أن طبيعة المسكن والهجرة الداخلية والهجرة الخارجية أثّرت في الروابط بين أبناء العموم. ويتذكّر أنه كان في الثمانينيات يزور أبناء عمومته الكُثُر في مناسبة العيد، في حين أنه لا يفعل ذلك الآن إلا قليلاً؛ فبيته صغير، على عكس بيت أبيه الذي كان يتسع لأربعين مدعواً.

لعل أحد أهم نتائج بحث مركز «شمل» هذا أن الروابط الاجتماعية بين فلسطينيي الضفة وغزة وإسرائيل مع أقاربهم في الخارج، بعد الفترة المطوّلة من النزاع، قد اتسمت بالانقطاع أكثر مما اتسمت بالاستمرارية. وقد أعاقت مدة النزوح الجماعي، التي امتدت حتى الآن أكثر من ٦٠ عاماً، والحدود استمرار الروابط بين الأقارب. وعمّق النظام الإسرائيلي للمراقبة والسيطرة المسافة الكبيرة بين الجانبين. على الرغم من ذلك، ما زال عمق الروابط مهماً جداً وإن قل عددها، حيث يقاوم بعض أجزاء العائلة العابرة للحدود القومية الحدود وطول الافتراق بينما تتأثر أجزاء أخرى بشدة. ونتيجة لذلك بقي شكل الريادية (Entrepreneurship) في فلسطين، وبصورة أقل في إسرائيل، عائلياً. لهذا استُعملت الروابط الاجتماعية العابرة للحدود القومية الباقية لتعبئة الرأسمال والخبرة والمعلومات لمساعدة عائلة المقاومة في الأراضي الفلسطينية. وإني أتوقع أن يمارس هؤلاء الذين يملكون مثل هذه الروابط عودتهم في نمط عابر للحدود القومية؛ بمعنى آخر أن يُبقوا روابطهم مع كل من مكان العودة والدولة المضيفة السابقة.

أما في ما يتعلق بالفلسطينيين على جانبي الخط الأخضر، فقد لاحظ الباحث عزيز حيدر أن لقاءات صعبة كانت بعد حرب ١٩٦٧ بين اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين حديثاً وأقاربهم الذين يعيشون ضمن حدود ١٩٤٨. ومع أن اللقاء الأول، بعد العديد من سنوات الافتراق، كان دافئاً، فقد أدرك هؤلاء الاختلافات الكبيرة بينهم بسرعة؛ فالاحتلال والمراقبة والسيطرة أنشأت عالماً فلسطينياً جديداً داخل إسرائيل. وبالإضافة إلى تأثير النظام السياسي، برز اختلاف طبقي اجتماعي؛ إذ أصبح فلسطينيو إسرائيل أكثر غنى من أقربائهم الذين كانوا يعيشون كلاجئين في الضفة الغربية وقطاع غزة. ويلاحظ حيدر أن الزيارات توقفت بسرعة. وقد أخبرني شخص يعيش في حيفا أنه ينزعج من مرافقة الفلسطينيين الراغبين في رؤية أطلال بيوتهم السابقة في وادي صليب وأجزاء أخرى من حيفا، وقال إنه توقف أخيراً عن مرافقتهم.

إن للقطيعة بين سكان جانبي الخط الأخضر العديد من التفسيرات التي يمكن أن نوردها. **أولاً**، يتقمص فلسطينيو إسرائيل القوة من المجتمع الإسرائيلي المهيمن ثم يمارسونها ضد الفلسطينيين الذين يعيشون تحت الاحتلال في الضفة والقطاع. **ثانياً**، يولّد التفاضل في الحالة الاقتصادية ـــ الاجتماعية لدى فلسطينيي إسرائيل شعوراً بالتفوق.

أخيراً يمكن القول إن لدى اللاجئين الفلسطينيين شعوراً بالحنين إلى أرض فلسطين أقوى من الشعور بالحنين إلى شعب فلسطين. ولعل ما تشير إليه دراسة الروابط بين فلسطينيي إسرائيل بعلاقتهم مع اللاجئين الفلسطينيين هو أن أي تفكير في عودة اللاجئين يجب أن يكون تفكيراً في **مجتمع العودة** وليس فقط في **أرض العودة**؛ يجب ألّا يخلق اللاجئون الفلسطينيون أسطورة «أرض بلا شعب للاجئين بلا أرض» كمحاكاة ساخرة للأسطورة الصهيونية.

٢ ـ العوامل الاقتصادية

أ ـ العامل الاقتصادي في الدولة المضيفة

لقد أكدت الأدبيات الكلاسيكية لسوسيولوجيا الهجرة أن المهاجر ينتقل من مكان إلى آخر إذا كانت الحالة الاقتصادية الاجتماعية التفاضلية في المكان الجديد أفضل. ولكن هذه القاعدة ليست العامل الوحيد الذي سيؤثر في حركة اللاجئين؛ فإذا بقيت حالة الفلسطينيين في لبنان على ما هي عليه، فسيغلب على توجههم ترك لبنان، الذي يحظر على الفلسطيني فيه ممارسة ٦٥ مهنة (Kortam, 2008)، خلافاً للأمر في سورية، أمّا في مصر وبلدان الخليج العربي، فهناك نوع من الحظر لكنه أقل صرامة مما هو عليه في لبنان.

لقد حملت مرحلة أوسلو معها نسبة عالية من النمو الاقتصادي في الأراضي الفلسطينية (٨,٥ بالمئة بالمتوسط)، حيث أصبح متوسط الدخل المحلي والقومي للفرد الواحد هناك (في ما قبل الانتفاضة) أكبر مما هو عليه في الدول المجاورة لها (عدا إسرائيل). وإذا عاد الوضع ما كان عليه قبل الانتفاضة الثانية، فإن هناك احتمال أن تجذب الأراضي الفلسطينية اللاجئين، وخاصة إذا قام الأقارب بتخفيف الكلفة الأولية للإقامة. ويتوقع أن تستقبل الضفة الغربية مجموعات من الأردن، ويستقبل قطاع غزة مجموعات أخرى من مصر. ويحتمل أيضاً عودة لاجئين إلى داخل إسرائيل إذا سمحت السياسات الإسرائيلية بإقامة عمال فلسطينيين (وربما مهندسين وفنيي أجهزة كمبيوتر أيضاً) فيها.

لقد بينت أبحاث سابقة أن طبيعة النشاطات الاقتصادية الفلسطينية في الشتات (حنفي، ١٩٩٦؛ ٢٠٠١)، لا تتوافق مع الاحتياجات الحالية للأراضي الفلسطينية، بالإضافة إلى الظروف الآنية في الأراضي الفلسطينية التي لا توحي بالاستثمار في وضع سياسي واقتصادي ضعيف. فإذاً لماذا يستثمر رجل الأعمال من الشتات في الأراضي الفلسطينية؟

في الحقيقة أن العوامل المادية والاقتصادية كلها مهمة في فهم دوافع الاستثمار، ولكن ذاتية رجل الأعمال تلعب دوراً مهماً في ذلك أيضاً. فرجل الأعمال ليس إنساناً اقتصادوياً *(homo economicus)* وليس رجل أعمال ذا نزعة محض وطنية *(homo patricus)*. والوطن ليس أرضاً مجردة، بل هو مكان يمتلئ بالذاكرة، ومكان للتآلف الاجتماعي (Sociability)، مع العائلة والأصدقاء، وهو مكان يعرفه رجل الأعمال جيداً، باعتباره سوقاً يمكن أن يحقق له مصالح اقتصادية، كما يحقق له اعتباراً ومقاماً وهيبة اجتماعية. كما في إمكان رجل الأعمال، الذي كان مهشماً في دول الشتات، أن يؤدي فيه كوافد أو كأجنبي دوراً سياسياً أو وطنياً لأول مرة، وحتى يمكنه أن يتحول إلى مقاول سياسي (Political Entrepreneur)

بالمعنى الذي تتحدث به العلوم السياسية، حيث يتحول المال إلى سلطة(٦).

من هنا يمكن أن نستخدم هذا الإطار النظري لفهم الفعل الريادي للمستثمر الفلسطيني في وطنه. فسلوكه الاقتصادي لا يمكن أن يحال إلى الحسابات الرياضية للربح والخسارة في الوضع الحاضر الصعب فقط، وإنما أيضاً إلى مستقبل مستقر يحقق له الأفضل في مجال استثماراته. ففي سؤالنا عن دوافع العودة أو الاستثمار في فلسطين، ذكر بعض من قابلتهم أنهم يدركون أن الأراضي الفلسطينية لا تعتبر أحسن مكان للاستثمار، خاصة فيما يتعلق بالصناعيين، إذ إنها لا تستطيع منافسة الدول المجاورة كمصر والأردن بعمالة أرخص وكلفة أقل في الخدمات كالكهرباء والنقل.. إلخ، وإنما هم يأخذون بعين الاعتبار المستقبل عندما تنفصل الأراضي الفلسطينية عن إسرائيل. كما يأخذون بعين الاعتبار عوامل اجتماعية عندما يستثمرون في بلدهم الأصلي. فرجل الأعمال يستفيد من مجموعة علاقاته ومن معرفته بالبيئة المحلية، ولكنه ليس تاجراً يمارس نشاطاً مع زبائن، وإنما هو عضو في شبكة اجتماعية. ويمكن اختزال ذلك بالقول: إن المستثمر الفلسطيني في وطنه ليس هدفه السعي المطلق وراء الربح فقط، وإنما أيضاً لإرضاء وضعه ضمن البيئة الاجتماعية.

لتوضيح كل ذلك نأخذ المثل التالي: ت.س. رجل أعمال فلسطيني بدأ حياته المهنية في الأردن، ولكنه هاجر سريعاً إلى الخليج في بداية الستينيات من القرن الماضي، لتصبح مركز حياته، كما أن لديه مجموعة استثمارات في أوروبا وآسيا. وقد قرر في عام ١٩٩٣، بعد بدء عملية السلام، العودة أول مرة منذ عام ١٩٦٧ لزيارة قريته ومسقط رأسه قرب نابلس. وكرر الزيارة إلى أن بلغ عددها حتى الآن خمس زيارات، ومكث في كل زيارة شهراً واحداً تقريباً بهدف إعادة نسيج علاقاته مع الأقارب وأهل قريته، والبحث أيضاً عن فرص استثمارية. وبما أن لديه خبرة واسعة في تجارة المواد الصيدلانية، قرر فتح مصنع في هذا المجال. لكن كثيرين نصحوا له بعدم القيام بذلك، لأن في الضفة ثلاثة مصانع تغطي الحاجات الأساسية من الأدوية. ولم ينصح له في الوقت نفسه بأن يعمل في التجارة، إذ يحتاج هذا القطاع إلى علاقات واسعة مع مجتمع الأعمال، إضافة إلى أن السلطة الوطنية الفلسطينية تحتكر عن طريق شركاتها العامة أو شركات بعض المقربين منها استيراد بعض المواد. وعلى الرغم من هذا التردد في الاستثمار، بنى ت. س. بيتاً على أرض ورثها من عائلته، واشترى أراضي للمستقبل. ويعتبر شراؤه للأراضي استثماراً مكلفاً، لأن هذه الأراضي كانت موضوعاً للمضاربة وارتفاع الأسعار منذ بدء العملية السلمية. وفي عام ١٩٩٤ قرر أن يستثمر في الصناعات الغذائية، ولكن السلطات الإسرائيلية رفضت، لأن هذه الصناعة تحتاج إلى استهلاك كبير للماء. وهكذا، بعد نصف سنة، قرر أن يتبرع بدلاً من أن يستثمر. لقد بنى مشفى صغيراً في قريته بمساعدة من إحدى المؤسسات الخيرية هناك. وراح منذ ذاك الوقت يتلقى طلبات كثيرة من أهل القرية ومن مسؤولي البلدية طالبين منه مساعدات للبنية التحتية من طرق وغيرها، وأيضاً لتوسيع الجامع. وفي بعض الأحيان كان مثل هذه الطلبات

(٦) انظر: «المال والسلطة،» في: ساري حنفي، **بين عالمين: رجال الأعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٦)، الفصل ٥.

والمناشدات تثير غضبه واستياءه، حتى أنه قال مرة لأحدهم: «أنا لم أجد أموالي في الطريق ولم أربحها عن طريق اليانصيب». ولكنه تبرع أخيراً لبعض أقاربه، وخاصة للعاطلين عن العمل. وفي عام ١٩٩٥ أسس مصنعاً حديثاً لصناعة البلاستيك ومنتجات من البلاستيك السام (PVC.. من أحذية، صحون،.. إلخ)، وعيّن ابنه الكبير مديراً للمصنع، وأشار عليه بأن يستخدم بعض أفراد العائلة الشباب العاطلين عن العمل. بعد مرور سنة، بدأ هذا الابن يشتكي من أن الأقارب لا يحترمون مواعيد العمل، ويطلبون دائماً زيادات في الأجر. وهكذا أصبح المصنع كفندق للمساعدة (Welfare Hotel) (بحسب تعبير غيرتس) (Geertz, 1963)، وقد ساء وضعه المادي. وفي يومٍ من الأيام غضب هذا الابن وطرد بعض العمال الأقارب، ولكن وضع المصنع استمر حرجاً. لقد أعطى ت.س. ابنه مهلة سنة لتحسين وضع المصنع، وإلا فإنه سوف يغلقه. وفي ذلك الوقت، كان له ابن آخر أنهى دراسته في الاقتصاد في جامعة هارفرد في الولايات المتحدة فطلب منه أبوه العودة للإقامة في الأراضي الفلسطينية من أجل مساعدة أخيه، والبحث أيضاً عن استثمارات أخرى في الأراضي الفلسطينية. وهكذا استثمر الابن الثاني في شركة الاتصالات الفلسطينية «بالتل» وفي شركات أخرى. وبعد خمس سنوات من بدء استثماره في الأراضي الفلسطينية، ذكر الأب أنه وصل إلى حالة لا ربح ولا خسارة، ولكنه أعلن أنه راض وواثق بالمستقبل. ومنذ بداية عام ١٩٩٨ بدأ يمضي نصف وقته في فلسطين، ويعدُّ نفسه ليكون أكثر انخراطاً في العمل العام وخاصة العمل السياسي (وما يسميه العمل الوطني). وقال إنه ربما سيرشح نفسه في انتخابات البلدية.

يوضح لنا هذا المثال أن السلوك الاقتصادي لهذا الفاعل الإنساني (Human Actor) بالمعنى الذي يقصده كيرزنر (Kirzner, 1989) أكان استثماراً أم تبرعاً، تحدده مصفوفة معقدة من الدوافع التي تراوح بين الغيرية (Altruism) والاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية.

وسنقدم فيما يلي نقطتين مترابطتين بشكل وثيق وذواتي تأثير قوي في بعض أشكال عودة اللاجئ إلى هذه الأماكن. **أولاً**، طبيعة الاستثمار ودوافعه التي يبدو أنها تنتج من العوامل غير الاقتصادية أكثر من كونها تنتج من العوامل الاقتصادية. **وثانياً**، طبيعة نمط الريادية العائلية عند الفلسطينيين في الأراضي الفلسطينية وإسرائيل.

ب ـ النشاطات الاقتصادية العائلية: عودة مشجّعة للاجئين

ليس المقصود بالريادية العقلية الاقتصادية ولكن ما هو متعلق بالتفاعل في السلوك الاقتصادي، أي العوامل المتعلقة بالتجربة الاقتصادية التي يقتنيها الفاعل الاقتصادي: أشكال تعبئة رؤوس الأموال للنشاط الاقتصادي، وطبيعة الشبكات الموظفة لمصلحة هذا النشاط، سواء كانت شبكات عائلية أوعرقية أو وطنية أو صداقات أو عابرة للحدود القومية. وموضوع الريادية لا يتعلق فقط برجل الأعمال، وإنما يتعلق أيضاً بكل من يعمل لحسابه أو أنه صاحب أعمال، حسب التعريف الذي تعطيه منظمة العمل الدولية للمبادر (Entrepreneur) (ILO, 1998).

وقد لاحظت أن فلسطينيي الشتات، سواء هم لاجئون أو غير لاجئين، يتسمون بطبيعتهم المبادرة، حيث إن خُمسهم تقريباً يندرجون ضمن هاتين الفئتين في الأردن (Khawaja and Tiltnes, 2002: 99). وتصل هذه النسبة إلى ١٠ بالمئة في مخيمات الأراضي الفلسطينية (الريماوي والبخاري، ٢٠٠٢: ٥٤).

ولعل ما أظهرته الأبحاث الميدانية في بعض دول الشتات وفي فلسطين يدل على أن هناك شكلين رئيسيين للريادية: الريادية الإثنية، وهي تلك التي توظف الشبكات العائلية أو الإثنية لأجل خلق النشاط الاقتصادي وتطويره، والريادية الفردية، وهي الاستراتيجية التي استفادت من رؤوس الأموال الثقافية والاجتماعية الموجودة في المجتمع المحلي للبلد المستقبل، أو من الخبرات غير المتوارثة من العائلة. ويجمع بين هذين الشكلين في الريادية في الحالة الفلسطينية أنهما ذوا طبيعة عابرة للحدود القومية، حيث يقوم الفاعل الاقتصادي الفلسطيني بتوزيع رأسماله على قطاعات اقتصادية مختلفة، وفي فضاءات جغرافية متنوعة. ويعزى ذلك السلوك الاقتصادي إلى عدم شعور اللاجئ بالأمن في بلد لا يتمتع فيه بحقوق مدنية ومجتمعية كافية، وهذا يعود إلى شعوره بالعيش في حدودية دائمة (Permanent Liminality)، أي بالانتقالية وسيكولوجيا المؤقت، والشعور الدائم بالانتظار.

وهذا التنوع القطاعي والجغرافي يخضع لعوامل تتجاوز العقلانية الاقتصادية المجردة، كما تذكرها الأدبيات الحديثة لعلم الاجتماع الاقتصادي، (Granovetter, 1985; Kirzner, 1989; Portes, 1998) التي انتقدت كلاً من النزعة الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة، وبعض الدراسات التفاؤلية للعولمة الاقتصادية. فقد اعتبرت هذه العولمة أن الاقتصاد الحديث قد تأسس على أولويات مبنية على حسابات معقدة لعوامل اقتصادية بحتة، كحجم السوق وكلفة اليد العاملة ونوعية البنى التحتية الضرورية للنقل والاتصالات. ولم تأخذ هذه الدراسات بعين الاعتبار العوامل غير الاقتصادية والسياسية، مثل طبيعة العلاقات ضمن البنى الاجتماعية للفاعلين الاقتصاديين، ووجود المجموعة الإثنية سلفاً أم لا، والعلاقات السياسية بين جنسية المستثمر وبلد الاستثمار، والوضع القانوني للمستثمر،... إلخ. وهذا التنوع في الحالة الفلسطينية مرتبط بعوامل عدة غير اقتصادية، تتعلق مثلاً بوضع الفلسطينيين القانوني في الدول التي عاشوا فيها، وتلك التي ينقلون استثماراتهم إليها، أو إمكانية الحركة لدولة الاستثمار أم لا... إلخ. فقد تبين فشل بعض هذه الاستثمارات بسبب هذه العوامل، كما هي الحال لدى فلسطينيي الخليج الذين هاجروا إلى أمريكا الشمالية بعد أزمة الخليج في ثمانينيات القرن العشرين. ولعل عدم استيعاب المنطقة العربية لهذه الاستثمارات يُعدُّ دليلاً على أهمية النظر إلى العوامل غير الاقتصادية في عملية التنوع الاقتصادي. وتنسحب النتيجة على احتمالات تدفق الاستثمارات إلى الأراضي الفلسطينية في فترة ما بعد الحل السياسي.

إن استخدام الشبكات العائلية من أجل مشاركة اقتصاد الشتات في اقتصاديات الأراضي الفلسطينية لمن الأهمية بمكان، ولكنه ليس محض بديهية، فعلى سبيل المثال استخدم الكثير من الريادية الفردية لدى الفلسطينيين في كندا، وكان ذلك أنجع طريقة للنجاح هناك.

وانطلاقاً من بحثي الميداني بشأن رجال الأعمال الفلسطينيين في الإمارات وكندا والولايات المتحدة، فإن الدور الذي تلعبه شبكات الجالية أو الشبكات العائلية محدود. وعندما يكون لهذا الدور تأثير، فهو لا يؤدي بالضرورة إلى نجاح كبير، وذلك بسبب طبيعة الظروف الاقتصادية لبلد المهاجر أو ذلك الذي انتقل إليه، أو نقل رؤوس أمواله إليه.

ولتوضيح ذلك، سوف ندرس كيف تتأثر طبيعة أهمية هذه الريادية الإثنية من سياق إلى آخر. وتتعلق الريادية الإثنية، بوجه أساسي، بالطريقة التي يقوم بها رجل الأعمال بالاستفادة أو التضرر من الرأسمال الاجتماعي الذي تقدمه له الجالية، والذي يؤدي إلى نجاح أعماله أو فشلها. ولكن الوضع في الأراضي الفلسطينية مختلف عن كثير من دول الشتات؛ فطبيعة العلاقات القروية والقبلية والعائلية لأهل الضفة الغربية وغزة ــ حتى في المدن الكبرى ــ قد ساعدت على إيجاد الترابط والتعاضد. ولابد من ذكر أن الريادية الإثنية تزيد وتنقص بحسب الظروف التي تحيط بها، وخاصة الظروف السياسية.

ففي الظروف الصعبة التي يفرضها الاحتلال، وبالنظر إلى صعوبة التنقل بسبب صعوبة الحصول على تأشيرة الدخول، يتحول رجل الأعمال ــ الفرد (Individual-entrepreneur) إلى رجل أعمال ذي توجه عائلي أو (ريادي ــ عائلي) (Family-entrepreneur)، فيشكل وحدة مع إخوته أو أقاربه، من أجل تحدي هذه العوائق. ويكون لهذا التحول ميزاته الإيجابية، خاصةً في هذه الظروف، ولكن ليس بلا تأثيرات جانبية قد تكون سلبية على المدى البعيد.

لتوضيح ذلك نأخذ هذا المثل: عائلة «ن» هاجرت من رام الله إلى الولايات المتحدة في بداية الستينيات من القرن الماضي. وهي مؤلفة من ثلاثة إخوة وثلاث أخوات. وتعمل هذه العائلة كوحدة اقتصادية، ولكن من دون أن تضم الأخوات وذلك بحجة «أنهن متزوجات»، كما ذكر ذلك أحد الإخوة، الذي أجرينا اللقاء معه. وتملك هذه العائلة في شيكاغو وضواحيها أربعة محال للبقالة (أو سوبر أو ميني ماركت). وقد اكتفت بذلك حتى عام ١٩٩٢، إذ شجعت عملية السلام «س. ن.»، الأخ الأكبر، على زيارة أقاربه في الضفة الغربية، وذلك لأن الوضع يشجع على الاستثمار هناك، ولا بد أن يكون له موطأ قدم في بلد أجداده. ولكن هناك مشكلة تتعلق بإقامته، فهو يحمل جواز سفر أمريكياً وقد غاب عن بلده فترة طويلة، الأمرين اللذين تذرعت بهما السلطات الإسرائيلية لتسحب منه «بطاقة» هويته التي تخوله بأن يكون مقيماً في الضفة بصورة دائمة، وقد قام هو وأخواه الآخران بتقديم طلب لجمع الشمل. بيد أن مشكلتهم لم تجد بعدُ طريقها إلى الحل. ورغم ذلك، اشترى محلاً كبيراً ومصنعاً للحلويات. وهكذا بدأ الإخوة الثلاثة يتناوبون على تلك المحال، إذ لا تسمح تأشيرات الدخول السياحية التي بحوزتهم بالبقاء في البلاد سوى ثلاثة أشهر فقط، وعليهم المغادرة بعد مضي تلك الفترة. وغالباً ما يغادرون إلى الأردن ويبقون فيها عدة أيام ومن ثمّ يعودون، أو يغادرون إلى الولايات المتحدة للمناوبة أيضاً على محالهم فيها هناك. وهكذا قرروا الاستثمار في عمان حتى يتوفر لهم مبرر اقتصادي لإقامتهم هناك، إذ شاركوا ابن عمٍّ لهم هناك في مصنع للألبسة الجاهزة فقدموا رأس المال وخبرتهم لتسويق المنتج في الولايات المتحدة. ولكن الوضع هذا لم يعد محتملاً، إذ نراهم موزعين ومشتتين عن عائلاتهم، وخاصة أن الأمل بحل سريع لمشكلة اللاجئين بدأ يتلاشى. ففي عام ١٩٩٨ قرر الثلاثة أن يتخلوا عن إدارة مصنع الحلويات، ويكتفوا بالمشاركة برأس المال فقط، كما قرروا العودة إلى الولايات المتحدة للبقاء هناك. ورغم ذلك، شيدوا في رام الله بناية للإيجار، كما حافظوا على بعض الاستثمارات المالية في بعض الشركات المساهمة الموجودة في فلسطين.

لقد أظهرت بعض الحالات أهمية الأدوار النموذجية ــ أي وجود رياديين ناجحين ــ

في الشبكات الاجتماعية وخاصة العائلية منها. (Khawaja and Tiltner, 2002: 106-107)، فقد أظهرت بعض القصص أن من نجح في فتح أعمال صغيرة أو كبيرة تلقى مساعدة من أقارب له ناجحين في أعمالهم.

ج ـ الاستثمار وحركة اللاجئين

مع المرحلة الانتقالية من اتفاقيات أوسلو تم تفعيل الروابط المحلية والدولية ولو جزئياً بعد فترة من سكون الصراعات الطويلة في المنطقة. وهكذا يمكن للشتات الفلسطيني أن يقوم بدور جزئي في نشوء وتنشيط الشبكات العابرة للحدود القومية الجديدة. ولكن نسبة استثمارات الشتات الفلسطيني في الأراضي الفلسطينية قياساً بحجم الرأسمال الفلسطيني في الخارج تُعتبر متواضعة[٧]، على الرغم من أنها تبقى حيوية بالنسبة إلى الاقتصاد الفلسطيني. ويشير الاقتصادي الفلسطيني فضل النقيب (Naqib, 2003: 45) إلى أن متوسط نمو الاستثمارات في الأراضي الفلسطينية بين عامي ١٩٩٣ ــ ١٩٩٩ بلغ ١٢,٣ بالمئة.

ولإعطاء فكرة عن حجم استثمارات الشتات الفلسطيني في الأوقات العادية (أي قبل الانتفاضة الثانية)، تظهر دراسة سابقة وضعتها عام ١٩٩٨ أن مساهمات الشتات من استثمارات ومساعدات وصلت إلى ٤٠٨ ملايين دولار في عام ١٩٩٦ (منها ٧٤ بالمئة استثمارات)، وإلى ٤١٠,٢ ملايين دولار في عام ١٩٩٧ (منها ٧٦ بالمئة استثمارات)[٨]. وتعتبر هذه المساهمات من دون أدنى شك، أحد أهم المصادر الرئيسية للاقتصاد الفلسطيني. وإذا ما قورنت بمساعدات الدول المانحة للأراضي الفلسطينية، نجد أنها تشكل ٧٤ بالمئة من هذه المساعدات التي بلغت ٥٤٩ مليون دولار سنة ١٩٩٦، و٩٥ بالمئة من هذه المساعدات التي بلغت ٤٣٢,٣ مليون دولار سنة ١٩٩٧ (MOPIC, 1997). (انظر الجدول اللاحق). ومن الجدير بالذكر أن هذه الاستثمارات لا تأتي من أصحاب رؤوس الأموال فقط وإنما تأتي أيضاً من أفراد الطبقة الفلسطينية الوسطى، وخاصة المقيمين في دول الخليج، مع العلم أن هذه المساهمات تبقى قليلة بالنسبة إلى حاجات دولة في طور التأسيس، بعد ثلاثين

---

(٧) على سبيل المثال، وبحسب بحث ميداني أجريناه في الإمارات العربية المتحدة، استطعنا أن نحصر ٣٤ مشروعاً اقتصادياً تم تنفيذها بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٥. فمن الـ ٧١ رجل أعمال الذين قابلناهم، قام بحدود الثلث منهم بالاستثمار في الأراضي الفلسطينية. ويعتبر أغلب هؤلاء من أولئك الذين ترجع أصولهم إلى الضفة الغربية وغزة، إذ قاموا بإنشاء منشآت اقتصادية بالتعاون مع أقرباء أو أصدقاء مقيمين هناك، في حين قام فلسطينيو ١٩٤٨ (وعددهم ثمانية) بالاستثمار المالي في إحدى شركات الاستثمار، مثل شركة باديكو أو شركة السلام العالمية. وعلى الرغم من أن هذه المشاريع كبيرة العدد، إلا أنّ حجمها محدود. انظر: ساري حنفي، **هنا وهناك: نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز** (رام الله: مواطن ــ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية؛ القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠١)، ص ١١٣ ــ ١٤٥.

(٨) انظر: ساري حنفي، «مساهمات الشتات الفلسطيني في الاستثمارات والمساعدات الإنسانية في فلسطين،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ٤٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩)، و Sari Hanafi, «Investment by the Palestinian Diaspora in the Manufacturing Sectors of the West Bank and Gaza Strip» paper presented at: *Proceedings of the Expert Group Meeting on the Impact of the Peace Process on Selected Sectors, Amman, 23-25 June 1997* (Amman: ESCWA, [1998]).

عاماً من استلاب التنمية (De-development) حسب تعبير سارة روي (Roy, 1995). وهذه المساعدات أقل كثيراً من قدرات الشعب الفلسطيني في الخارج، لذا تطرح هذه التقديرات الأولية لمساهمة الشتات سنوياً تساؤلات كثيرة عن طبيعة العلاقات بين الشتات والمركز، حاضراً ومستقبلاً، والدور الذي يؤديه الشتات في عملية بناء الوطن.

مجموع المساهمات المالية للشتات لعامي ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧ مقارنة مع مساعدات الدول المانحة

(الأرقام بملايين الدولارات)

نوع المساهمة	١٩٩٦	١٩٩٧
الاستثمارات الكلية	٣٠٣,٨	٣١١,١
المساعدات الإنسانية	١٠٤,٢٠٦	٩٩,١١١
المساهمة الكلية للشتات	٤٠٨,٠٠٦	٤١٠,٢١١
مساعدات الدول المانحة	٥٤٩,٤١٤	٤٣٢,٢٥٩

المصدر: ساري حنفي، «مساهمات الشتات الفلسطيني في الاستثمارات والمساعدات الإنسانية في فلسطين،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ٤٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩).

وكما ذكرنا سابقاً، يمكن إرجاع ضعف مشاركة الاقتصادي الفلسطيني المقيم بالشتات في الاقتصاد الفلسطيني إلى طبيعة البؤر التركيزية (Niches) لهذا الاقتصاد في الخارج. وبحسب أبحاثي الميدانية، فإن العلاقة بين النشاطات الاقتصادية التي يمارسها رجال الأعمال في الشتات وبين قطاع الاستثمار في فلسطين ضعيفة، خاصة لدى ذوي الريادية العائلية. بينما تتلخص البؤر التركيزية للفلسطينيين في الشتات في التجارة والبناء، وهذان القطاعان ليسا الأكثر احتياجاً للاقتصاد الفلسطيني. بالمقابل، فإن الصناعيين الذين لديهم خبرات وتقنيات عالية في التكنولوجيا ينتمون إلى أجيال حديثة العهد، كما هي الحال في الولايات المتحدة وكندا على سبيل المثال، حيث لا تتوفر لديهم القدرة المالية الكافية للاستثمار في الأراضي الفلسطينية. من هنا يمكن القول إن علينا الفصل بين تعبئة رؤوس الأموال وتعبئة الخبرات العملية والمهنية لفلسطينيي الشتات.

إن ما يحدد اختيار نوع الاستثمار في الأراضي الفلسطينية، هو أصل رجل الأعمال: فأولئك الذين ترجع أصولهم إلى الضفة والقطاع، والذين حافظوا على علاقاتهم العائلية والإثنية قد شاركوا أقاربهم في فتح منشآت اقتصادية صغيرة. في حين اختار الآخرون من فلسطينيي ١٩٤٨، أو أولئك الذين لم يحتفظوا بروابط مع الداخل الفلسطيني، الاستثمارات في الشركات القابضة، مثل شركة باديكو وشركة السلام العالمية، وغيرهما.

ولكن ما ذكرناه عن خبرة الهجرة لا يمكن اختزالها بنوع البؤر التركيزية الاقتصادية. فهي ليست فقط خبرة تقنية، ولكن أيضاً معرفة في الأسواق والمجتمعات التي يعيش فيها المهاجر، وتكون هذه المعرفة ضرورية لنقل التكنولوجيا أو فتح الأسواق، ولو كان ذلك في مجالات مختلفة عن مجال عمله.

٣ ـ الاستيعابية الجغرافية وإشكالية المخيمات

بينما تتعدد العوامل التي تؤثر في عودة اللاجئين، فإن عامل الاستيعابية الجغرافية يُعتبر العامل الأقل أهمية ولكن إسرائيل تستخدمه من أجل إعاقة عودة اللاجئ إلى أرضه. ولعل للباحث سلمان أبو ستة الفضل في توجيه الأنظار إلى الديمغرافية البشرية في إسرائيل والى وجود مساحات واسعة فارغة في إسرائيل، حيث إن ٨٧ بالمئة من الإسرائيليين اليهود يعيشون في ١٤ بالمئة فقط من مساحة فلسطين المحتلة (Abu-Sitta, 2000; 2001). ويستنتج الباحث من ذلك أن في إمكان دولة إسرائيل استيعاب اللاجئين الفلسطينيين العائدين إلى قراهم، أو على الأقل إلى مناطق قريبة منها. ولكن هل فراغ الأراضي كاف للعودة؟ لو كان الأمر كذلك، فلماذا لا يعود الأيرلنديون الأمريكيون إلى المساحات الشاسعة في أيرلندا؟ ولماذا لم تحصل عودة ذات معنى للأرمن إلى أرمينيا بعد استقلالها؟ ولماذا لم يعد معظم اللبنانيين من المهجر بعد انتهاء الحرب الأهلية؟ القضية إذاً تتجاوز مجرد الاستيعاب الجغرافي للاجئين المرشحين للعودة. بالنسبة إلى سلمان أبو ستة، فإن أغلب هذه المناطق ريفية، وهذا يتناسب مع طبيعة اللاجئين الفلسطينيين. ولكن لا يمكن اعتبار ذلك دقيقاً، إذ إن بعد خمسة وخمسين عاماً من اللجوء في العواصم العربية والعالمية الكبرى، أصبح اللاجئون الفلسطينيون مدنيين، ومربوطين بمهن خدماتية وصناعية وتجارية لا مهن زراعية. وبيّن البحث الميداني للمركز الفلسطيني للبحوث المسحية (على الرغم من دلالته التحليلية الضعيفة) أن أكثر من نصف المستجوبين قد تم تدمير بيوتهم في مناطق ١٩٤٨، وأن ٤٠ بالمئة منهم أعلن عدم رغبته في العودة إلى بيت لم يعُد موجوداً.

إن مسقط رأس جزء مهم من اللاجئين الفلسطينيين آهل اليوم بمهاجرين يهود؛ فعلى سبيل المثال، بيّن مسح أجرته مؤسسة «فافو» عام ٢٠٠٢ وشملت فيه فلسطينيي لبنان أن أولئك الذين قدموا من أراضي ١٩٤٨ التي أصبحت أماكن يهودية بالكامل يشكلون حوالي ٤٠ بالمئة (من صفد ١،٣٣ بالمئة وطبريا/بيسان ٦،٣ بالمئة)، والذين قدموا من أماكن أصبحت ذات أغلبية يهودية كبيرة مثل عكا يشكلون ما نسبته ٣٦،٦ بالمئة وحيفا (٩ بالمئة)، وجاء ١٠ بالمئة فقط من المدن التي حافظت على طابعها العربي (الناصرة بشكل خاص) أو في الجنوب (٣،٣ بالمئة). وأخيراً هناك فقط ١،٢ بالمئة منهم ترجع أصولهم إلى الضفة وغزة. وبالرغم من أن خمسي فلسطينيي لبنان قد ولدا في فلسطين، فإن القليل جداً منهم أبقى على الروابط مع الفلسطينيين داخل إسرائيل، طبقاً لأبحاث «فافو» (Khawaja, 2003) ومركز «شمل». ولعل ذلك ما يعقّد عملية العودة أو سيجعل احتمالية العودة إلى المكان الأصلي داخل إسرائيل أقلّ منها إلى الأراضي الفلسطينية.

الوضع الحضري في الدول المضيفة: مخيمات اللاجئين

يلعب الوضع الاجتماعي والاقتصادي والمكان الحضري والوضع القانوني للاجئين الفلسطينيين في بلاد اللجوء دوراً حاسماً في تشجيع أو تثبيط عودة اللاجئين. ففي حال عدم تحسين المخيمات، فإن احتمال أن يعود اللاجئون أو أن يختاروا الانتقال إلى بلد ثالث احتمال كبير. لقد اختار ما يقرب نصف سكان مخيّمات اللاجئين في لبنان الانتقال إلى ألمانيا والبلدان الاسكندنافية، إضافة إلى كندا.

وفي إمكان العامل الجغرافي أن يلعب دوراً سلبياً ضد الانتقال إلى البلدان الغربية بسبب بُعْد المسافة بينها وبين المنطقة العربية التي يعيش فيها الجزء الأكبر من أفراد العائلة. ويمكن أن يكون للعامل المناخي في القارة الأمريكية الشمالية دور سلبي أيضاً. لقد بينت دراستي عن الفلسطينيين المهاجرين إلى كندا أن البعض عاد بسبب المناخ الكندي البارد جداً لأنه يفضل مناخ البحر الأبيض المتوسط.

ولنعد إلى موضوع المخيمات الفلسطينية نظراً إلى أهميته، حيث نتوقع أن تتأثر النزعة إلى العودة أو الانتقال إلى مكان آخر كثيراً بنوع مكان إقامة اللاجئ، وخاصة إذا كان يعيش في المخيم أم خارجه. كما تشكل الحالة الاقتصادية الاجتماعية والوضع القانوني للاجئين الفلسطينيين في الدولة المضيفة عوامل مهمة جداً قد تشجّع أو تُثبّط عزيمة اللاجئين في العودة. فبعد خمسة عشر عاماً من اتفاقيات أوسلو، ما زالت مخيمات اللاجئين في الأراضي الفلسطينية فضاءات الاستثناء خارج تخطيط التطوير (Hanafi, 2008a)، وحالها كحال المخيمات في لبنان (Hanafi, 2008).

طبقاً لأبحاث مؤسسة «فافو» المختلفة في لبنان والأردن وسورية بشأن الظروف المعيشية للاجئين الفلسطينيين خارج المخيمات، فإن حياتهم لا تختلف كثيراً، بشكل عام، عن حياة السكان غير اللاجئين في البلد نفسه. بالمقابل، فإن حياة اللاجئين في المخيمات أسوأ من حياة الفئات الأخرى. لكن لا يُواجه سكان المخيم كلهم ظروفاً معيشية سيئة، ولا يُشكّلون مشكلة الفقر الرئيسية للدول المضيفة، مع استثناء الحالة في لبنان، حيث المؤشرات تشير إلى ظروف معيشية ذات فقر مقنّع مقارنة مع خارجها (Hanssen-Bauer and Jacobsen, 2003). طبقاً لإمانويل ماركس (Marx, 1990)، فقدت مخيمات اللاجئين طبيعتها المؤقتة وأصبحت أحياء سكنية مأهولة من قبل الطبقات ذات الوضع المتواضع. لكن هل ذلك يفقدها الطبيعة المؤقتة. فهل هذا يعني تطبيع موقعها الحضري؟ أنا سأُجيب بالسلب.

هناك وهم فلسطيني وعربي يتمثل في الربط ربطاً عضوياً بين قضية اللاجئين ووجودهم في المخيمات، باعتبار أن اللاجئ يفقد ورقة من أوراقه التفاوضية إذا كان خارج المخيم، لكأنما حوّل مفهوم اللاجئ من مفهوم قانوني إلى مفهوم اقتصادي، أي إن اللاجئ هو الفقير فقط، أو إلى مفهوم جغرافي، إن اللاجئ هو الذي يسكن في مخيم بائس فقط. ولعل هذا المفهوم هو الذي جعل هناك تقاعساً في تحسين المخيمات في الضفة الغربية، ووجود مخيمات بتمديدات صحية مكشوفة للهواء حتى الآن. كما أدى الربط بين اللاجئ والمخيم إلى إخفاق الجهات المعنية في السلطة الوطنية الفلسطينية من أجل إيجاد حل وسط بين أهالي بعض المخيمات من جهة ووكالة الأونروا المسؤولة عن تشغيل وإعانة اللاجئين الفلسطينيين من جهة أخرى. فحين اقترحت هذه الأخيرة على سكان بعض مخيمات الضفة الغربية التي تتميز بالأوضاع الصحية والاجتماعية المتدهورة جداً، دفع مبلغ مقطوع لهم لشراء بيت خارج المخيم، مقابل أن توقف معوناتها لهم في المستقبل، رفض بعض المسؤولين في السلطة الفلسطينية ذلك. ولا ندعي هنا أنه كان على هذه السلطة أن تقبل، ولكن لم تكن هناك مفاوضات جادة في التعامل مع هذه القضية. وفي انتظار ذلك يخرج الفلسطيني من بعض المخيمات من دون أن تقوم الأونروا بإعطائه أي مساعدة. ويعكس ذلك في بعض الأحيان

غياب رؤية واضحة حول كيفية التعامل مع اللاجئ، فلا يمكن مثلاً فهم السياسة التي اتبعتها اللجان الشعبية في مخيمات الضفة، والتي هي معينة من قبل السلطة الوطنية الفلسطينية والفصائل، فيما يتعلق بالانتخابات المحلية، وكما يبدو يُسمح للاجىء في غزة بأن ينتخب أكان مقيماً في مخيم أم لا، في حين لا يسمح للاجئ في الضفة بذلك إذا كان يقيم في المخيم.

وعلى الرغم من النظر إلى المخيم على أنه مكان مؤقت لحين العودة، فإن هناك مخيمات استطاعت أن تندمج ضمن المكان الجغرافي الذي تعيش فيه، كما هي الحال، على سبيل المثال، في مخيم الوحدات في الأردن، ومخيم اليرموك في سورية، كما وضحت ذلك الباحثة اللبنانية هناء جابر (Jaber, 1997: 255). في حين تشكل مخيمات أخرى إشكاليات حقيقية في كيفية تحويلها إلى فضاء يستحق الإنسان أن يعيش فيه بانتظار العودة أو التخيير بالعودة.

يوجد في الأراضي الفلسطينية ١,٤٦٠,٣٩٦ لاجئاً فلسطينياً، منهم ٦٠٧,٩١٥ لاجئاً يقطنون في مخيمات الضفة الغربية، ومن بين هؤلاء هناك ١٤٧,٨٨٤ لاجئاً، أي بنسبة ٢٤ بالمئة منهم يقطنون في المخيمات، أما في غزة فالنسبة أعلى، فمن بين ٨٥٢,٦٢٦ لاجئاً، هناك ٥٣ بالمئة من اللاجئين يقطنون في المخيمات (٤٦٠,٠٣١) حسب ما أورده كل من حسين الريماوي وهناء البخاري (الريماوي والبخاري، ٢٠٠٢: ٢٣ ــ ٢٤)[(٩)]. وبناء على ذلك سيكون أحد محددات عودة اللاجئين اللاحقة مدى تحسن الوضع في المخيمات الفلسطينية نظراً إلى سوء وضع لاجئي المخيمات قياساً بسائر الفئات السكانية. فعلى الرغم من أن خدمات الصحة والتعليم ذات نوعية مميزة، فإن المؤشرات الاقتصادية في المخيم تدل على سوء الوضع، وخاصة فيما يتعلق بنسبة البطالة التي تتجاوز ٢,٥ بالمئة قبل الانتفاضة مقارنة بـ ١٧,٢ بالمئة و١٦ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. وينبغي ألّا ننسى أن الفقر في المخيمات هو أكثر بنيوية، فبينما يقوم الفقراء في المناطق الريفية بزراعة قطعة أرض للحصول على بعض احتياجاتهم الأساسية، فإنه لا يوجد في المخيمات أي قطعة أرض ملحقة. ويظهر تدهور الوضع الاقتصادي بشكل أوضح إذا تمت مقارنة مكان عمل القاطنين في المخيمات بسكان المناطق الحضرية والريفية، فالقوة العاملة في المخيم تعمل بنسبة أكبر في إدارات السلطة الوطنية الفلسطينية، حيث الرواتب المتواضعة: ٢٧,٤ بالمئة مقارنة بـ ١٩,٥ بالمئة و١٢,٨ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. وكمؤشر آخر، فإن نسبة الذين يعملون في المؤسسات الدولية، حيث الرواتب عالية، منخفضة نسبياً: ١٦,٧ بالمئة من قوة العمل للمخيم مقارنة بـ ١٥,٦ بالمئة و٢٦,٨ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. ولكن هناك استثناء، حيث إن نسبة أكبر تعمل في وكالة غوث اللاجئين (الأونروا)، وتصل إلى ٥,٧ بالمئة من القوة العاملة مقارنة بـ ١,٤ بالمئة و٠,٤ بالمئة في المناطق الحضرية والريفية على الترتيب. أما في القطاع الخاص، حيث الرواتب أقل مما هي عليه في المنظمات الدولية وأكبر من رواتب السلطة، فإن نسبة قاطني المخيمات أقل من الحضر وتصل إلى ٣٤,٧ بالمئة من القوة العاملة مقابل ٦,٦

(٩) هذه الإحصاءات كلها مستقاة من التعداد السكاني لعام ١٩٩٧، وعلى الرغم من أن لدينا إحصاءات أحدث، فقد ارتأينا أن نحيد تأثير الانتفاضة لكي نستطيع استشراف المستقبل.

بالمئة على الترتيب، ولكنها أعلى أيضاً من المناطق الريفية حيث تصل إلى ٣٣,٢ بالمئة.

ويعود عدم التوافق بين الوضع التعليمي والصحي من جهة مع الوضع الاقتصادي من جهة أخرى، إلى أن قاطني المخيم يتركونه عندما يتحسن وضعهم الاقتصادي بسبب سوء وضعهم الحضري، فيغادرونه إلى المدن الكبيرة حيث فرص العمالة أوسع.

أخيراً يشعر قاطنو المخيمات بالتهميش قياساً بالمناطق المحيطة بهم، وهم يرغبون في تغيير وضعهم الحضري، كما يبينه البحث الميداني لمركز الفلسطيني للسياسات والبحوث المسحية في عام ٢٠٠٢، حيث إن نصف اللاجئين لا يمانعون إسكانهم خارج المخيمات، ويفضلون جعل مخيماتهم مناطق حضرية عادية، ويفضل ٨٧ بالمئة منهم أن ينتخب في البلديات عندما يكون المخيم داخل المدينة، وثلاثة أرباعهم يفضلون ذلك عندما يكون المخيم خارجها، بينما أعلن النصف أنه يفضل توسيع مخيمهم داخل حدود المدينة.

إن تجربة وكالة الأونروا، والحكومات السورية والأردنية في إعادة تأهيل مخيّمات اللاجئين رائدة للغاية. يعتبر مشروع الأونروا لإعادة تأهيل مخيم النيرب في سورية مثالاً يحتذى به، حيث تضمّن إعادة إسكان ٣٠٠ عائلة لاجئة في مساكن ذات طبقتين وثلاث طبقات في عين التل بحيث استمر الدعم لهذه العائلات. وقد عبّر اللاجئون عن سرورهم من مثل هذا المشروع. إن إعادة إنتاج مثل هذا المشروع لا غنى عنه لتحسين حالة الفلسطيني البائسة بشكل مستقل عن مستقبل حل مشكلة اللاجئ الفلسطيني.

خاتمــة

توضح بيانات المفوضية العليا للاجئين التابعة للأمم المتحدة، أن عدد اللاجئين في العالم الذين يعودون إلى بلادهم عندما تسمح لهم الظروف أقل كثيراً من أولئك الذين يبقون في دول اللجوء أو أولئك الذين يختارون دولة ثالثة. ويعود ذلك إلى أسباب عدة، يتمثل أهمها في بنية سوق العمالة العالمي. ولعل الحالة البوسنية تقدم بعض العبر، فالحل السياسي شمل مشكلة اللاجئين منذ البداية، ولكن ما كاد حبر اتفاقية دايتون لعام ١٩٩٥يجف حتى بدأ نقاش قوي حول عودة اللاجئين. وازداد الجدل في عام ١٩٩٦ عندما أصبح واضحاً أن العدد الأكبر لا يرغب في العودة بشكل إرادي (UNHCR, 2000: 168).

ومن خلال ما تقدمنا به في هذه الدراسة، يظهر جلياً أن العوامل التي تلعب دوراً في العودة تتجاوز مجرد حق العودة. ولكن حق العودة يبقى المفتاح لأي حل، والذي سيفتح المجال أمام الاختيار لدى اللاجئين الفلسطينيين بعد ٦٠ عاماً من اللجوء. وبناء على ما ذكرناه سابقاً، تظهر لدينا مجموعات فلسطينية ذات اهتمامات ومصالح مختلفة، وأي حق عودة لها لا يعني إلا عودة عدد محدود منها. لكن يبقى من الصعوبة بمكان تخيل سيناريو واحد فقط، إذ إن نتائج العملية السلمية، وموقف الدول العربية المضيفة للاجئين أيضاً يصعب التنبؤ بها.

١ ـ العودة إلى فلسطين أو إلى إسرائيل

أستنتج أن هناك صنفين رئيسيين من اللاجئين الذين يحتمل عودتهم إلى فلسطين أو إلى إسرائيل. **أولاً**، أولئك الذين فقدوا روابط قربى في هذه البلاد، فإن عودتهم تخضع

لعامل الدفع السياسي ولقوى الدفع الاجتماعية والاقتصادية من الدولة المضيفة ولوضعهم القانوني في هذه الدولة، ولقوى الجذب الاجتماعي والاقتصادي في فلسطين وإسرائيل. أمّا الصنف **الثاني** من اللاجئين الذين لديهم رأسمال اجتماعي من خلال الروابط العائلية في هذه المناطق، فإنهم يتأثّرون بعوامل الدفع والجذب نفسها ولكن رأسمالهم الاجتماعي سيشجعهم وسيسهل عملية عودتهم.

٢ ـ الروابط العائلية يمكن أن تسهل أيضاً الانتقال إلى بلد ثالث

ولكن يمكن للرأسمال الاجتماعي أن يحفز نزعة لاجئين فلسطينيين إلى الانتقال ليس فقط إلى فلسطين أو إسرائيل ولكن إلى خارج المنطقة أيضاً. هناك العديد من الفلسطينيين الذين تربطهم بكندا والولايات المتحدة روابط عائلية، مما يشجع ويسهل إمكانيات الهجرة هناك. وسيكون التوجه نحو كندا أو الولايات المتّحدة (وأوروبا وأستراليا) مفضلاً بسبب نظمها التعليمية. وقد أفاد ثُلث من قابلناهم في الخليج في ١٩٩٠ ــ ١٩٩٥ بأنهم هاجروا إلى كندا والولايات المتحدة للاستفادة من نظم التعليم فيهما.

٣ ـ المواصفات المقطعية للعائدين

لا يشكل العائدون المحتملون مجموعة متجانسة. على العكس، إنهم يمثّلون طبقات اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية متنوعة تراوح من أميين إلى محترفين متعلمين جداً ورجال أعمال. ومن الصعب التوصل إلى توقع دقيق للنسبة المئوية لكل صنف من هذه الأصناف الاقتصادية ــ الاجتماعية ولا حتى أي شكل من مختلف أشكال العودة: عودة دائمة لعائلة كاملة؛ عودة فردية من دون كامل العائلة النووية؛ عودة مرنة ذات سلوك عابر للحدود القومية (وبمعنى أن يكون العائد في مكانين حيث يبقي إمكانية انتقال من جديد)؛ استثمار من دون انتقال؛ إقامة قصيرة في الأراضي الفلسطينية لنقل خبرة.

هناك ثلاثة ترتيبات محتملة: **أولاً**، في حالة قرار العودة الطوعية، من المحتمل أن تشجع الريادية العابرة للحدود القومية العائلية وروابط القربى الباقية بين أولئك في الضفة الغربية وقطاع غزة وأولئك الذين يعيشون في الخارج على الانتقال إلى هذه المناطق. ولمّا كانت إمكانية استثمار في الاقتصاد الفلسطيني في إسرائيل أقل احتمالاً، حيث لا يوجد اقتصاد فلسطيني مستقل ذاتياً هناك، فسوف لن تكون هناك عودة كثيفة ما بقي النظام الإسرائيلي ذا طبيعة يهودية، وبقيت روابط القربى ضعيفة.

وعلى طرف نقيض، سيكون للترتيب **الثاني**، أي **عودة مفروضة** (دفع الدول المضيفة للاجئ إلى خارج حدودها) نتيجة سيئة لأن العودة ستُنظم بنظام مركزي يحيّد قدرة العائلة أو الفرد لتعبئة المصادر الاجتماعية والاقتصادية في الموقع الجديد. أما الترتيب **الثالث**، فهو الأفضل، إذ تصبح عودة اللاجئ طوعية لكن بحوافز وإعانات مالية. إن دور المجتمع الدولي والحكومات المحلية (الفلسطينية والإسرائيلية) حاسم لتسهيل القروض للإسكان وإعادة الإسكان. ولكن أختلف هنا مع ريكس براينن حول خيار المسكن الشعبي (Brynen, 2003)؛ إذ لا بد من هذا الخيار كي لا تُترك مصائر العائدين في أيدي سماسرة سوق الأراضي والمباني، حيث هناك دور مركزي للدولة والمجتمع المدني لخلق برامج

التوظيف والتطوير الموجّه إلى مواقع معينة بموجب سياسات تخطيط وطنية مربوطة باستراتيجيات استيعاب. ثم إن عملية العودة ستُديم الظلم التاريخي: الفقراء يبقون فقراء، وأما أولئك الذين يتحمّلون التنافس في السوق العالمي فستنجح عملية العودة في نقلهم إلى الوطن الأم أو إلى بلد آخر.

فيما يتعلق برجال الأعمال الفلسطينيين في الخارج، فهم إما سيعودون و/إما سيستثمرون، باحثين عن نوع من أنواع النفوذ الاجتماعي في موطن الأصل، وربما تأدية دور سياسي، كما نجد ذلك في كثير من دول ما بعد النزاع السياسي الاجتماعي الإثني مثل (هنغاريا، رومانيا، البوسنة،.. إلخ). وكما يمكن الاستنتاج من أرقام الاستثمارات والمساعدات العائلية والإنسانية من الشتات الفلسطيني، فإننا نتوقع أن يكون هناك بحدود نصف مليار دولار استثمار سنوي في السنوات العشر التي تتبع استقلال دولة فلسطين.

أخيراً هناك **أربعة استنتاجات** يمكن أن ننهي هذه الورقة بها. الاستنتاج **الأول** هو أننا لا نستطيع تقدير إلى أي درجة تعلم اللاجئون الفلسطينيون في الخارج، واكتسبوا مهارات مهنية ضرورية، بالإضافة إلى وجود جزء لا يقل عن الربع يُعتبرون رياديين ــ إنهم يعملون لحسابهم أو لحساب أرباب عمل ــ وهذا يعني أننا أمام الربع، والذين سيكون لديهم مهارات ومهن يمكن إعادة ترتيبها لتلائم بلدهم الأصلي العائدين إليه. وعليه، فنحن نتوقع نسبة مئوية جيدة من العائدين ستكون قادرة على الاندماج في السوق الفلسطينية الجديدة.

لا يمكن النظر إلى العودة في أيّ حال من الأحوال، كعبءٍ على الاقتصاد الفلسطيني.على عكس ذلك، إن في إمكانه أن يولد نمواً اقتصادياً بفضل الخبرة والرأسمال المالي الذي سيجلبه بعض اللاجئين معهم.

الاستنتاج **الثاني**، إن من حق الدولة الفتيّة أن تتبنى سياسات انتقائية لترتيب عودة اللاجئين، بحيث لا يشكل ذلك مشكلة لها. وأن مثل هذه السياسات قد طُبّقت في أكثر من دولة بعد النزاع بما فيها إسرائيل، ولعل كلمة وزير المالية الإسرائيلي ايليزر كابلن في عام ١٩٤٩ في الكنيست واضحة للغاية عندما قال: «نحن نحتاج إلى عمال ومقاتلين» (Segev, 1986: 117) معارضاً بذلك السياسات المفتوحة لبعض الوزراء الإسرائيليين «الأيديولوجيين».

الاستنتاج **الثالث**، إذا لم تُرغم الدول العربية اللاجئين الفلسطينيين على ترك أماكنهم، فإني أتوقع عودة مجموعة رائدة أولية. ومن ثمّ، عندما ترسل المجموعة «تقريراً جيداً» عن حالتها في مكان العودة إلى أقربائها وشبكاتهم الاجتماعية، ستليها في العودة مجموعة أخرى. أخيراً نتوقع أن يكون هناك عودة للمتقاعدين، خاصة من الخليج والدول الغربية إلى الأراضي الفلسطينية وإسرائيل. وسيلعب هؤلاء، ولفترات طويلة، دوراً إيجابياً في تحريك الاقتصاد، ولن يكون هناك كلفة استيعابية مباشرة لهم.

و**أخيراً** لابد من القول إن بعض الفلسطينيين، مثل أي جالية مهاجرة قسرياً أو طوعياً، قد قرروا أو خضعوا لصيرورات الانصهار في بلدهم الثاني.فإذا أخذنا فلسطينيي مصر وفرنسا، على سبيل المثال، فإننا نجد أن هناك نوعاً من الانصهار الجزئي لكن في طريقين مختلفين. ففي مصر، رافق الوضع القانوني، الذي هو غالباً هش لدى الفلسطينيين هناك، نوعٌ

من التمييز العنصري الشعبي الموجه ضدّهم. إن خوفهم من العزلة والتهميش دفعهم إلى أن «يصبحوا منصهرين». ولعله ليس من نافل القول أن نذكر أن الفلسطينيين الوحيدين الذين يتقنون لهجة الدولة المضيفة هم فلسطينيو مصر. وفي حين أن القوى الدافعة للانصهار في مصر غير منظّمة وشعبية، فهي في فرنسا أكثر مؤسّساتية وتتوافق مع النظام الفرنسي العام المركزي والجاكوباني. وكما تظهر لنا الدراسات السابقة، فإن الفلسطينيين، على غرار جاليات مهاجرة أخرى، قد ضُغط عليهم أيضاً ليتبنوا استراتيجية الانصهار (حنفي، ٢٠٠١). وتعتبر حالة الفلسطينيين في الأردن مشابهة للنموذج الفرنسي، حيث يتمتعون بالمواطنة هناك.

وعلى العموم، ليست مشاكل اللاجئين الفلسطينيين في الوطن العربي في عالم الثقافة، لكن بالأحرى في المجال الاقتصادي. ومثل المهاجرين الآخرين، فهم يعملون ويعيشون هناك، ولكنهم ضحية الاستغلال من النظام الاقتصادي، ويتعرضون للتمييز، وعندهم قليل من حقوق العمل، كما هي الحال في لبنان والدول الخليجية □

المراجع

حنفي، ساري (١٩٩٦). **بين عالمين: رجال الأعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني**. القاهرة: دار المستقبل العربي.

حنفي، ساري (٢٠٠١). **هنا وهناك: نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز**. رام الله: مواطن ــ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية؛ القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية.

الريماوي، حسين وهناء البخاري (٢٠٠٢). **خصائص السكان في مخيمات الأراضي الفلسطينية**. رام الله: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (سلسلة التقارير التحليلية الوصفية)

المالكي، مجدي وياسر شلبي (٢٠٠٠). **الهجرة الداخلية والعائدة في الضفة الغربية وقطاع غزة**. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطينية (ماس).

Abu-Sitta, Salman H. (2000). *Palestine Right of Return, Sacred, Legal, and Possible*. 2nd ed. London: Palestine Land Society; Palestinian Return Centre.

Abu-Sitta, Salman H. (2001) *The End of the Palestinian-israeli Conflict: From Refugees to Citizens at Home*. London: Palestine Land Society; Palestinian Return Centre. (Occasional Return Centre Studies; no. 6)

Brynen, Rex (2003). «Refugees, Repatriation, and Development: Some Lessons from Recent Work.» paper presented at: *Stocking II Conference on Palestinian Refugee Research*. Ottawa: International Development Research Centre (IDRC).

B'Tselem and Ha'Moked (1999). *Families Torn Apart: Separation of Palestinian Families in the Occupied* Territories. Jerusalem: B'Tselem; Ha'Moked - Center for the Defence of the Individual.

Cohen, Don and Laurence Prusak (2001). *In Good Company: How Social Capital Makes Organizations Work*. Boston, MA: Harvard Business School Press.

Endresen, Lena and Elia Zureik (1995). «Studies of Palestinians: An Analytical Bibliography.» Draft paper presented to the Refugee Working Group Meeting held in Geneva, 12-15 December.

Geertz, Clifford (1963). *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Giacaman, Rita and Penny Johnson (eds.) (2002). *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community-based Household Survey*. Birzeit: Birzeit University, Institute of Women's Studies in cooperation with the Institute for Community and Public Health.

Vol. 1: *Population, Migration, Households, Perceptions and Preferences for Male and Female Children: Costs, Education, Work, Marriage, Old Age, Burden of Care and Divisions of Labor*.

Granovetter, Marc (1985). «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness.» *American Journal of Sociology*: vol. 91, no. 3, November.

Hanafi, Sari (2000). «Penser le rapport diaspora, centre: La Contribution de la diaspora palestinienne à l'économie des Territoires.» dans: Houchang Hassan-Yari (dir.). *Le Processus de paix au Moyen-Orient*. Montréal: Harmattan. (Collection Raoul-Dandurand)

Hanafi, Sari (2008). «Palestinian Refugee Camps in Lebanon: Laboratories of State-in-the-Making, Discipline and Islamist Radicalism.» in: Ronit Lentin, (ed.). *Thinking Palestine*. London; New York: Zed Books.

Hanafi, Sari (2008a). «Palestinian Refugee Camps in the Palestinian Territory: Territory of Exception and Locus of Resistance.» in: Adi Ophir, Michal Giovanni and Sari Hanafi, (eds.). *Occupation*. (New York: Zone (forthcoming)

Hanssen-Bauer, Jon and Laurie Blome Jacobsen (2003). «Living in Provisional Normality: The Living Conditions of Palestinian Refugees in the Host Countries of the Middle East.» paper presented at: *Stocking II Conference on Palestinian Refugee Research*. Ottawa: International Development Research Centre (IDRC).

Holy, Ladislav (1989). *Kinship, Honour, and Solidarity: Cousin Marriage in the Middle East*. Manchester, UK; New York: Manchester University Press. (Themes in Social Anthropology)

ILO (1998). «Resolution Concerning Measurement of Underemployment and Inadequate Employment Situation.» paper presented at: The Sixteenth International Conference of Labor Statistics, International Labor Office (ILO), Geneva.

Isotalo, Riina (2002). «Gendering the Palestinian Return Migration: Migrants from the Gulf and Marriage as a Transnational Practice.» paper presented at: The Third Mediterranean Social and Political Research Meeting, Mediterranean Programme, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Florence, 20-24 March.

Israel Central Bureau of Statistics [ICBS] (1993). *Abstract of Israel, 1993*. Jerusalem: ICBS.

Jaber, Hanna (1997). «Le Camp de Wihdat à la croisée des territoires.» papier présenté à: *Palestine, palestiniens: Territoire national, espaces communautaires*. Sous la direction de Riccardo Bocco, Blandine Destremau et Jean Hannoyer. Beyrouth; Amman: Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain. (Les Cahiers du CERMOC; no. 17)

Khawaja, Marwan (2003). «Population.» in: Ole Fr. Ugland, (ed.) *Difficult Past, Uncertain Fu-*

ture: Living Conditions among Palestinian Refugees in Camps and Gatherings in Lebanon Jerusalem: Fafo. (Fafo-report; 409)

Khawaja, Marwan and Age A. Tiltnes (2002). *On the Margins Migration and Living Conditions of Palestinian Camp Refugees in Jordan*. Oslo: Fafo. (Fafo-report; 357)

Kirzner, Israel M. (1989). *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice*. Oxford; New York: B. Blackwell.

Kortam, Manal (2008). «Incorporation des palestiniens du Liban dans la société.» *ASYLON* (Paris).

Marx, Emmanuel (1990). «The Social World of Refugees: A Conceptual Framework.» *Journal of Refugee Studies*: vol. 3, no. 3.

MOPIC's 1997 Fourth Quarterly Monitoring Report of Donor Assistance (1997). Ramallah: Ministry of Planning and International Cooperation, Aid Coordination Department (MOPIC).

Naqib, F. (2003). «Absorption of the Palestinian Refugee: Economic Aspect.» (Unpublished paper, Popular Resistance Committee (PRC)).

Nations-Unies Haut Commissariat pour les réfugiés [UNHCR] (2000). *Les Réfugiés dans le monde: Cinquante ans d'action humanitaire*. Paris: Edition Autrement.

Portes, Alejandro (1998). «Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology.» *Annual Review of Sociology*: vol. 24.

Putnam, Robert D. (1995). «Bowling Alone: America's Declining Social Capital.» *Journal of Democracy*. vol. 6, no. 1, January.

Rogge, John R. (1994). «Repatriation of Refugees: A Not So Simple «Optimum» Solution.» in: Tim Allen and Hubert Morsink. (eds.). *When Refugees Go Home: African Experiences*. London: United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD).

Roy, Sara (1995). *The Gaza Strip: The Political Economy of De-development*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.

Segev, Tom (1986). *1949: The First Israelis*. English language editor Arlen Neal Weinstein. (New York: Free Press; London: Collier Macmillan.

Sletten, Pal and Jon Pedersen (2003). *Coping with Conflict: Palestinian Communities Two Years into the Intifada*. Oslo: Fafo.

Tamari, Salim (2005). «Palestinian Refugee Property Claims: Compensation and Restitution.» paper presented at: *Exile and Return: Predicaments of Palestinians and Jews* (conference). Edited by Ann M. Lesch and Ian S. Lustick. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Taraki, Lisa (ed.) (2006). *Living Palestine: Family Survival, Resistance, and Mobility under Occupation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press. (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)

جذور وهجرة: مقاربة أنثروبولوجية لواقع الهجرة في مدينة المنية (لبنان الشمالي)

مها كيال

أستاذة مساعدة في الانثروبولوجيا، الجامعة اللبنانية.

ليس هدف العلوم الاجتماعية هو فهم كيف تسير المجتمعات فقط، بل هي تهتم كذلك بشرح الظروف التي تتحكم في هذه المسارات؛ و(الظروف) التي تبقي على وجودها أو زوالها، أو التي تحوّل الأشكال التنظيمية المتنوعة للحياة في المجتمع إلى مظاهر أخرى، قديمة أو معاصرة؛ «ظروف» تملك عنها البشرية الحاضرة المعلومات الكافية الناظمة لبناء تأويلات، وطرح شروحات من الممكن التأكد منها أو دحضها.

(موريس غودلييه)[*]

كثيرة هي الأبحاث الاجتماعية التي تناولت الأسرة في مجتمعاتنا العربية. وكثيرة هي الدراسات التي تحدثت عن البنى الأساسية للقرابة[١]: عن العائلة الممتدة (الأحمر، ٢٠٠٤)[٢]، عن الأسر الواسعة[٣]، عن العصبية العائلية، عن السلطة الأبوية، عن نمط

(*) Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*, bibliothèque idées (Paris: Albin Michel, 2007), p. 222.

(١) لا بد من توضيح نمط استخدام مصطلحي «العائلة» و«الأسرة» ضمن هذه الدراسة. نحن نعلم أنه، في كثير من الأوقات، يستخدم المصطلحين: «الأسرة» و«العائلة» كمرادفين لمعنى التكوين الاجتماعي المرتبط بالزواج وأنماطه المتنوعة، وبنظام الأنساب فيه، كما يرتبط بدور الأسرة في النظام الاجتماعي. لكن في الحقيقة أن لكل مصطلح مضمونه المفاهيمي: فـ «الأسرة» كمفهوم أبوي (Parent) تستخدم للدلالة على الخصائص البنيوية للأسرة، في حين أن مفهوم العائلة (Famille) يشير إلى وحدة في القرابة.

(٢) العائلة الممتدة هي العائلة المكوّنة من الأسر النواتية (النووية) التي تعيش مع بعض أو قرب بعض، وترتبط بين أعضائها روابط الزواج أو النسب أو حتى التبنّي. كما يقصد بـ «العائلة الممتدة» أيضاً جميع الأسر النواتية التي تندرج تحت جدّ معين، حياً أكان أم ميتاً، مثال «عائلة آل عمران». يرجع السبب في تسمية «الأسرة النواتية» بهذا الاسم، وهي تسمى أيضاً «الأسرة الزوجية»، إلى أنها تعتبر أصغر وحدة أسرية، وهي الحجر الأساس لجميع أنواع نظم الأسر (تتكون من زوج وزوجة من دون أو مع أطفال، أو زوج مفرد مع أطفاله، أو زوجة مفردة مع أطفالها. وقد تتوسع هذه الأسرة لتضم بعض الأقارب: جدّ، جدّة، أحفاد... شرط أن يعيش هؤلاء في منزل واحد مع الزوج والزوجة والأولاد).

(٣) الأسرة الواسعة: نقصد بـ «الأسرة الواسعة» أو الكبيرة تلك التي تعيش في منزل واحد ومكوّنة من الأب والأم والأولاد، حتى بعض المتزوجين منهم.

الزواج بابنة العم، عن تقاليد الأجداد في الضبط الاجتماعي بشكل عام، والأسري بشكل خاص، عن الأرض ودورها الاقتصادي في اللحمة الأسرية، عن التقسيم النوعي للعمل، عن قانون الإرث العرفي الذي يغفل حق توريث المرأة بكل ما هو مادي غير نقدي (دار، أرض... إلخ)، عن التقنيات الزراعية ودور الأسرة الواسعة في عملية الانتاج... إلخ.

إن كل هذه الدراسات والأبحاث تتناول مواضيع من الممكن أن يوفّر لها، حتى الآن، الكثير من الشواهد الميدانية، التي تبيّن مدى تجذّرها الثقافي في تكويناتنا الاجتماعية، المدينية منها والريفية. أما الاشارة إليها، فسببه ارتباط مواضيعها بنوعية البحث الذي نقدمه ضمن هذه الدراسة التي تحمل عنوان: «جذور وهجرة».

يتناول هذا البحث واقع الأسرة وتحولاتها من جراء ظاهرة الهجرة في مجتمع ريفي هو مجتمع المنية (مدينة في لبنان الشمالي)، عاش ويعيش تغيّرات جوهرية في تركيبته الأسرية.

أولاً: الأسرة والهجرة: بين الجمع والطرح

إننا مقتنعون تماماً بعمق التأثير الثقافي (Godelier, 2007: 146)[٤] في التكوين الاجتماعي بشكل عام، بل نتبنّى تفسير بورديو (Bourdieu) لدور الأبيتوس (Habitus)[٥] (Bourdieu, 1980: 88; Cuche, 1996: 81) في هذا التكوين، وذلك سواء فسّرنا هذا المفهوم بنظام الاستعدادات والتصوّرات التي يكتسبها الفاعل الاجتماعي من المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه، أو أعطينا هذا المفهوم معنى السمة الاجتماعية للفرد. كما إننا مقتنعون أيضاً بدينامية الثقافة بشقيها المادي (Julien et Rosselin, 2005)[٦] والمتخيل

---

(٤) لمفهوم «الثقافة»، كما نعلم، الكثير من التعريفات العلمية. نحن نتوافق في فهمنا الثقافة مع التعريف الذي قدمه موريس غودلييه، الذي يحدّد فيه هذا المفهوم بقوله إن الثقافة تتكون من مجموع المتمثلات والأسس التي تنظّم بوعي كافة مظاهر حياتنا الاجتماعية؛ كما مجموع المعايير الإيجابية والسلبية التي تبنى عليها مجتمعاتنا. وتتجسد الثقافة، وفق غودلييه، من خلال جميع القيم المرتبطة بطرائق تصرفاتنا وبأنماط تفكيرنا. ونضيف إلى هذا التعريف تجسد الثقافة أيضاً في جميع إنتاجنا المادي (هذا القسم من الثقافة الذي يصنف اليوم تحت عنوان «الثقافة المادية»).

(٥) يعرّف بورديو مفهوم «الأبيتوس» (Habitus) على أنه نسق الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل. فالأبيتوس، وفق هذا الباحث، هو بُنى مبنية ومهيأة للعمل كبنى منظمة، أي كأسس منتجة ومنظمة للسلوك وللتصورات التي من الممكن تكيفها الموضوعي مع غاياتها.

وتتكيف هذه الأسس مع غاياتها، من دون أن يكون في تكيفها الموضوعي هذا وجودٌ افتراضي لهدف واعٍ لغاياته، ومن دون أن يكون في تكيفها الموضوعي هذا أيضاً تملك جلي للعمليات الضرورية لبلوغ هذه الغايات. فبنى الأبيتوس موضوعية «التنظيم». وهي «منظمة» من دون أن يكون تنظيمها هذا خاضعاً لقواعد تنظيمية. إنها بنى مشتركة بين جماعة اجتماعية. أما نسق دينامية هذه البنى، فمنظم من دون وجود ضابط لإيقاعه. وهي بنى يكتسبها الفاعل الاجتماعي من خلال وجوده في حقل اجتماعي في العالم الاجتماعي حيث يعيش.

لا بد من الإشارة أيضاً، وفي إطار تعريفنا «الأبيتوس» عند بورديو، إلى أن كلمة «ثقافة» لا يستخدمها هذا الأخير إلا في إطار خاص ليشير من خلالها إلى «الأعمال الثقافية» الفنية والأدبية.

(٦) «الثقافة المادية»: تغير في محال السكن، أو في أسلوب الطعام، أو في أسلوب أثاث البيت... أو إدخال الأدوات التقنية الحديثة... إلخ. =

(Cuche, 1996)[٧]؛ هذه الدينامية التي تنتج دوماً في حراكها أفراداً بـ «جينات» ثقافية موروثة من محيطهم الاجتماعي، أو إذا شئنا تكملة صورة التشبيه البيولوجي التي بدأناها نقول: من «سلالتهم» الثقافية. إن هذه القناعات مرتبطة بوعينا دينامية التحولات الثقافية نتيجة عوامل اجتماعية متنوعة، من أهمها مسألة التثاقف (Cuche, 1996: 53-62)[٨].

والقناعات المعرفية التي عددناها حتى الآن لا تعني أننا من المؤمنين بتفسير كل الوقائع والمتغيّرات الاجتماعية من منظور ثقافي فقط، فلا يمكن إلا أن نرى مدى تأثير العوامل المجتمعية الأخرى (الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والسياسية، والتقنية... إلخ) في دينامية الثقافة نفسها، كما في دينامية المجتمع. ولا ننسى أن الثقافة ليست إلا بلورة لجميع هذه البنى المجتمعية، وهو الأمر الذي يفسر علاقتها التفاعلية مع دينامية تكويناتها كافة، فتتأثر بها وتؤثر فيها.

إن هذا السياق في تحديد منطق رؤيتنا للثقافة في المجتمع، وفي تحديد منطق فهمنا لواقع علاقتها بالبنى المجتمعية الاخرى؛ إن هذا السياق في تحديد وعينا لواقع ديناميتها، ليس إلا تمهيداً لصياغة مسألية هذا البحث. فهذه المسألية ستبنى أساساً بهدف قياس واقع التغيّرات في تكويناتنا الثقافية الموروثة، وتحديداً منها في التكوين الأسري، الذي يعتبر، عند الكثير من المفكّرين الاجتماعيين، البنية الأساس في التشكل الاجتماعي.

أما الوعي الفكري لدينامية البنى الثقافية، فلا بد من أن يتبلور نتيجة القراءة العميقة للتحولات المجتمعية التي تعاش واقعياً. فقياس تحولات الثقافة يمكِّن من اكتشاف،

= إن كل هذه التغيرات المادية غالباً ما يكون التعاطي الاجتماعي معها هادئاً بالرغم من أهميتها الكبرى في التحولات المجتمعية. إنها تلقى دائماً قبولاً اجتماعياً لها، على رغم انتقادات البعض لاستخداماتها، لكونها لا تمسّ مباشرة الاعتبارات الأخلاقية والقيمية والهوية الجماعية. وهذا القبول الاجتماعي متساو سواء في المجتمع الذي أنتجها أو في المجتمع الذي أخذها بطريقة التثاقف من مجتمع آخر. فالتغيرات التي يحدثها التطور التقني غالباً ما تتخطى إطارها المادي الوظيفي لتطال بتأثيرها جميع البنى الثقافية، والعلمية، والاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وحتى القانونية، بما ينتج منها من تشريعات جديدة في المجتمع.

(٧) «الثقافة الرمزية»: تغير في رمزية دور النوع في الأسرة، وتغير في رمزية السلطة الأسرية، وتغير في رمزية تراتبية النظام العلائقي الأسري..... إن ما يهمنا هنا هو تحديد ماذا نعنيه بعبارة الدلالات الرمزية الثقافية: هي كل ذلك المتخيل الموروث المكتسب والمترجم واقعياً لجميع أشكال حياتنا الاجتماعية، كما لجميع أنظمتنا وقيمنا المرتبطة بنمط تفكيرنا، كما بشكل تصرفاتنا.

إن أي تغيير يطال هذه القوانين والنظم التي تشكل سماتنا الثقافية يسبب الكثير من الصراعات الاجتماعية التي تؤدي، في الكثير من الأوقات، إلى علاقات تتخطى الصراع لتصل إلى حدّ العنف.

(٨) «التثاقف»: كلنا يعلم أن سيرورة التثاقف هي سيرورة مستمرة الدينامية مع استمرار احتكاك المجتمعات بعضها بالبعض الآخر. والتثاقف كمفهوم، يمكن اعتباره، وفق هرزكوفيتس (Herskovits)، سيرورة تسند بواسطتها معان قديمة لعناصر جديدة أو قيم جديدة تغير معاني ثقافية لأشكال قديمة. وسيرورة التثاقف هذه هي مسألة معقدة، بعضها عفوي، وطبيعي، وحر، وغير مراقب، وبعضها منظم لصالح جماعة ثقافية على حساب الأخرى، وبعضها أيضاً مخطط له ومراقب.

ليس فقط، فعل التغيّر الثقافي، بل أسبابه وأنساق التحولات المجتمعية التي انتجته، وكذلك أنماطها التغيّرية المتعددة الأشكال في التكوينات الاجتماعية.

وقبل تحديد مسألية البحث، لا بد من القول إن ثنائية اختيارنا «الأسرة والهجرة» عائد في الأساس إلى تضاد فعلَيّ تكوين حركية كل منهما قبالة الآخر في المجتمع:

١ ــ إن الأسرة، وخصوصاً منها الأسرة التقليدية، قائمة على عصب دورها التقليدي كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة الإنتاج الاجتماعي. إن هذا الدور يعتبر جوهر وجودها، منه تضبط أفرادها، ومنه تضبط موقعها الاجتماعي في التكوين المجتمعي الذي تعيش ضمنه.

٢ ــ أما فعل الهجرة، فهو قائم على فعل «اختيار» التفكيك في وحدة الأسرة، وعلى تعريض دورها الجوهري في إعادة التكوين الاجتماعي الذي أنتجها، لمغامرة التغيير في جوهر هذا التكوين. فالمهاجر، شاء أم أبى، هو عرضة لفعل التثاقف مع المجتمع الذي هاجر إليه، وهو عرضه أيضاً لصراعات بنيوية ثقافية حادة تمسّ قيمه، وسلوكياته، وأشكاله التنظيمية الاجتماعية، وأنماط أفعاله... إلخ.

ثانياً: المنية كوحدة اجتماعية لهذه الدراسة

إن اختيار المنية، كميدان لقياس تغيّرات الأسرة التقليدية بفعل الهجرة، له أسبابه المتعددة التي يمكن تحديدها في ما يلي:

ــ إن مدينة المنية، إذا تخطينا عددها الديمغرافي الذي سوّغ تسميتها مدينة، هي أقرب في شكل نموها إلى «البلدة» الطرفية. فهي ما زالت تحمل في تشكلها العمراني الكثير من بنيته القديمة. وأحياؤها السكنية تُعرَّف، حتى الآن، بأسماء العائلات التي تسكنها. وتعتبر الزراعة فيها، حتى اليوم، نتاجاً حيوياً لمعيش قسم كبير من سكانها. إن هذا الواقع، الذي سنتوسع بشرحه لاحقاً، يمكنه أن يفسر الاستعدادات الطبيعية لسكان هذه المدينة لانخراطهم في دينامية الهجرة بشكل عام، سواء بشكلها الداخلي أو الخارجي، وذلك للحدّ من البطالة التي يعيشها أبناؤهم، كما للحدّ من واقع الفقر المدقع لأسر لم تهيأ إلا لعمل الأرض، حتى في الزمان الذي همّش فيه هذا العمل.

ــ إن دينامية الهجرة في المنية، سواء باتجاه المدن أو باتجاه الخارج، ما زالت بدايات ظهور حراكها الاجتماعي واضحة المعالم في ذاكرة أبنائها الذين عايشوا بعمق التكوينات الأسرية الممتدة والواسعة، كما عايشوا الزعامات العائلية.

من المهم التوضيح أن حراك الهجرة الخارجية في المنية قد بدأ في النصف الثاني من القرن العشرين بشكل خجول: هجرات قليلة نحو أمريكا الجنوبية، ونحو بعض البلدان العربية، كما نحو ألمانيا، وخصوصاً نحو استراليا (منتصف الستينيات من القرن الماضي). ولم يشتدّ هذا الحراك فعلياً إلا خلال الحرب الأهلية اللبنانية، حيث تحوّل من حراك فردي بحثاً عن العمل، إلى حراك أسر.

من المعلوم أن الأسباب الموضوعية، التي ذكرت كأساس لاختيار مدينة المنية مجالاً لهذه الدراسة، ليست خصوصية حصرية لهذه المنطقة في لبنان. فالعديد من المناطق الريفية الطرفية عاشت، وما زالت، الظروف المجتمعية ذاتها، سواء في تكويناتها البنيوية التقليدية، أو في نمط حراكها الاجتماعي، أو في نمط ارتباطها أيضاً بحراك الهجرة بنوعيها: الداخلي والخارجي.

إن ما رجّح كفة اختيار المنية كمجال بحثي هو شخصي، عائد إلى معرفتنا بمجتمع هذه المدينة وتحولاته، بسبب بعض صداقات تربطنا به، وقيامنا ببعض الدراسات السابقة فيه. وهذه المعرفة يمكن توصيفها بتراكمية التكوين. لقد قاربنا هذا المجتمع مرات عديدة، خلال دراسة بعض الحرف التقليدية الزراعية الطابع[٩]. كما قاربناه لدراسة واقع التسرب المدرسي وعمالة الأطفال[١٠]. وما زال في المخيّلة عنه الكثير من المعارف والصور، كما الكثير من المؤشرات والقصص عن موضوع الهجرة تحديداً. وقد قابلنا فيه عائلات عادت من الهجرة، ومن ثم هاجرت من جديد. وسمعنا فيه عن الكثير من ارتباطات الزواج بهدف الهجرة.

إن هذا التراكم المعرفي هو الذي شكّل أرضية صياغتنا مسألية هذا البحث، كما أرضية بنائنا تقنيات مقاربتنا الميدانية، ونعني تحديداً تقنيتي الملاحظة والمقابلة.

١ ـ مسألية الدراسة

من المعروف أن دور الأسرة الاجتماعي هو في محاولاتها إعادة إنتاج ذاتها. وللعب هذا الدور الجوهري، كان من الطبيعي أن تبتكر الأسرة المنياوية استراتيجيات جديدة تساعدها في التأقلم مع مسألة الهجرة أولاً، وتمكنها من تأدية دورها الإنتاجي بشكل أو بآخر، خصوصاً في مجتمع ريفي، كمجتمع المنية، حيث العائلة فيه شديدة الترابط الاجتماعي، وكذلك السلطة الثقافية على أبنائها.

أما السؤال الذي يمكن طرحه في سياق ما عرضناه عن الأسرة المنياوية ودورها في مواجهة الهجرة، فنصوغه في التالي: ما هي الاستراتيجيات التي تشكّلت أسرياً في المنية وساهمت في الإبقاء على دور هذه الأخيرة كبنية قادرة على إعادة إنتاج ذاتها اجتماعياً حتى مع أبنائها في الخارج، وحتى مع بعد مسافات المجال الاجتماعي الذي يفصلها عنهم؟

٢ ـ منهجية الدراسة

سنتبع في هذا البحث منهجية الدراسة الإثنوغرافية. نحن نعرف أن مهنة

---

(٩) صناعة لوحات القز، وصناعة أطباق القصب، كما شغل الأوية (تطريز المناديل وأغطية الرأس بشغل الإبرة).

(١٠) المشاركة في دراسة ميدانية عن عمالة الأطفال مع د. علي الموسوي ود. شبيب دياب، مع اليونيسيف (UNICEF) (المسؤولة عن دراسة واقع العمالة في قضاءي: عكار والمنية/الضنية في ميادين: الصيد البحري، والزراعة، والحرف، والقطاع المنزلي، بالنسبة إلى عمالة الفتيات).

الإثنوغرافي تحوي عادة الكثير من المهام الميدانية المرتبطة بالسمع وبالملاحظة، كما بالمعايشة، مهما كانت حدودها. ونحن نعي أن الدراسة الإثنوغرافية، كسيرورة، تتطلب الأخذ بعين الاعتبار نوع الارتباط بين النشاطات التي يقوم بها الباحث عادة في أثناء (وقبل) البحث، والأسس والطرق المتبعة لوعيها (خلال العمل الحقلي). إن كل هذه الأمور هي التي تفسر منهجية كتابتنا لهذا البحث، التي تظهر «النحن»[١١] واضحة في النصّ لتبيّن حدود مقاربتها المجال المدروس.

تعتبر هذه الطريقة المقياس المنهجي المنتج بذاته للمعطيات الميدانية وللدراسة الإثنوغرافية فيها، وهي تساعد أيضاً في وضع الدراسة في حدود مساهماتها البحثية، وفي وعي نتائجها ضمن إطارها العلمي المفترض.

نذكر هنا أن العمل الحقلي الأنثروبولوجي غالباً ما يأخذ، كما يقول غساريان (Ghasarian)، أشكالاً متنوعة بتنوع عدد الأنثروبولوجيين ومشاريعهم وظروفهم. هذه الأشكال والظروف هي التي باتت تطرح كإشكال معرفي في الأنثروبولوجيا التي تعرف بـ «الانعكاسية» أو بـ «التأملية الذاتية» (Anthropologie reflexive) (Ghasarian, 2002).

هناك ملاحظة منهجية أخرى لا بد من توضيحها. لقد استطاعت الإثنوغرافيا اليوم تخطّي حصر اهتماماتها برصد تجارب الحياة اليومية للأفراد من أجل فهم تصرفاتهم الاجتماعية، لتتجه أكثر إلى تحليل مضمون حديث هؤلاء الأفراد المنتجين لهذا التصرف. هذه التقنية في المقاربة الميدانية هي التي سنعتمد عليها لفهم الهجرة وواقع تأثيرها في مجتمع المنية.

٣ ـ التقنيات المعتمدة

سنتخطى في هذه الدراسة افتراضاتنا لحل المسألة المطروحة فيها؛ وهذا الأمر نريده لعدم المغامرة في تفسير واقع التحولات المعيشية من منظور ذاتي مديني الانتماء والثقافة.

وسنعتمد في عملنا الميداني عدة أنواع من المقابلات:

أ ـ المقابلة الفردية: المبنية على أساس سردي لقصص أسر لا يتم التدخل فيها إلا لإشحاذ فكر الشخص الذي نقابله، لدفعه إلى متابعة حديثة، أو للاستفسار عن أمر غامض بالنسبة إلينا.

(١١) هذه «النحن» اضطررت، وبسبب واقع ثقافتنا، لاستخدامها لإخفاء «الأنا» في البحث. أذكر تماماً أن تعبير «الأنا» الذي اعتمدته في أبحاثي الأولى، غالباً ما أثار الكثير من الانتقادات حوله باعتبار أن فيه الكثير من ادعاء المؤلف. لقد تعلمت أكاديمياً في الغرب أن في استخدام «الأنا»، وخصوصاً في الأبحاث الأنثروبولوجية، مسؤولية الباحث في ما يقول. إن هذا الاختلاف الثقافي في النظرة إلى اعتماد «النحن» و«الأنا» بين ثقافتين أدرجه لأبين من خلاله مدى نسبية المقاييس الثقافية، ومدى نسبية اختلافاتها، سواء عند الباحث أو عند مجتمع البحث، أو حتى عند قارئه بسبب، ليس فقط الثقافة الأم، بل نوع التثاقف أيضاً، حتى الأكاديمي منه.

إن هذا النوع من المقابلات مهم في تأريخ حركة الهجرة في المنية، ومهم كذلك في فهم واقع المجتمع وواقع تحولاته، وخصوصاً أن هذه المقابلات ستخضع لما يمكن توصيفه بتحليل نصها وفهم دلالات مضمونه.

ب ـ **المقابلة الجماعية لأفراد عدة من المنطقة**: اعتمدت كتقنية للتأكد من فهمنا واقع المجتمع من خلال إعادة طرح تساؤلات قد تفيد في تعميق رؤيتنا للواقع الثقافي المعيشي في المنطقة.

إن هذا النمط من العمل الميداني يتطلب القيام بمقابلات على مراحل متتالية، كل مرحلة فيها تحدّد توجهات المرحلة اللاحقة.

٤ ـ العيّنة

لا نعتبر أن حجم العيّنة الكبير سيفيد في هذه الدراسة، فنحن نراقب تحولاً اجتماعياً في الأسره المنياوية نتيجة الهجرة الخارجية. كل فرد قد يراه وفق تجربته الذاتية معه. وهذا أمر حيوي، لكنه لن يغيّر كثيراً في جوهر التحولات العامة التي نسعى لرصدها. إن ما يهم ضبطه في العيّنة هو التنويع في أعمار من ستتم مقابلتهم، أي التنويع في مقابلة من قارب الهجرة بتجربة ذاتية مباشرة (هو نفسه سافر وعاد) أو قاربها من خلال هجرة أقارب له. يهمنا أيضاً مقابلة النوعين: الرجال والنساء، لتلمّس نظرة كل منهما إلى هذا الموضوع(١٢).

ملاحظة: سنغفل كنية من تمت مقابلتهم، وسيذكر الاسم فقط، وذلك لنحفظ لهؤلاء صفة كتمان الهوية الكاملة ضمن بحث سيتم نشره.

ثالثاً: المنية: نبذة تاريخية عن واقعها الاجتماعي

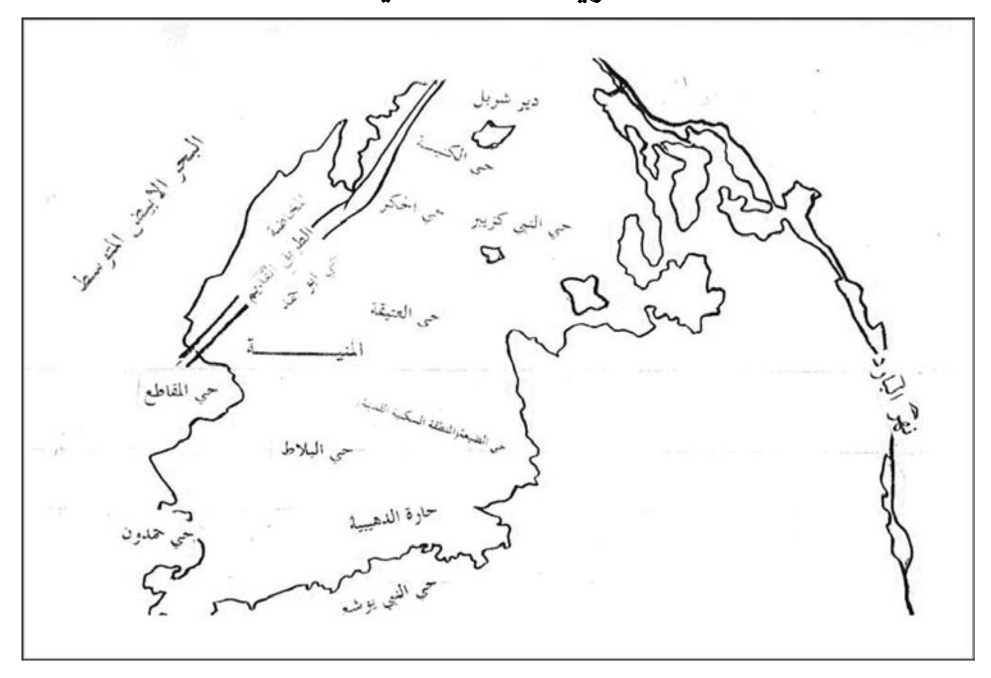
تبعد مدينة المنية قرابة ٨ كلم عن طرابلس، وتبلغ مساحتها حوالى الألف وثلاثمئة وأربعين هكتاراً (وفق دائرة المساحة في طرابلس: السجل العقاري لبلدة المنية)، كما يبلغ عدد سكانها (وفق دائرة نفوس منطقة المنية) حوالى ١٢٠ ألف نسمة (ملص، ١٩٩٤: ٢٦).

---

(١٢) تمت مقابلة أسرتين من آل ملص، وكذلك أفراد من آل علم الدين، ومحيش، والآغا (رجالاً ونساءً، من الأسر التي هاجرت وعادت، ومن الأسر التي عايشت ظاهرة الهجرة، وفتيات ممن تمت خطبتهم إلى أستراليا، ومن أسر تتردّد في السفر خوفاً على الأبناء).

اللافت أنه عندما سألنا إيمان ملص، التي قامت بدراسة جدارة عن مجتمع المنية، لماذا لم تذكر بيت الآغا من بين البيوت التي عددتها في المنية؟ أجابتنا أن هذه العائلة لا تعتبر حتى بيتاً (تعبير محلي شائع للتعريف بالعائلة). ولقد قالت لنا وفق التعبير الذي استخدمته (هيدول منهم شي)، وذلك بالرغم من أن أحد أفراد هذه العائلة هو اليوم طبيب وعضو في المجلس البلدي المنياوي. إن هذا الأمر يأتي ليزيد من شرح معنى البيت في هذه البيئة، فلا المال ولا العلم يصنعان بيتاً بالمعنى التقليدي المتعارف عليه ضمن هذه المنطقة.

خريطة منطقة المنية



ويعتبر مجتمع المنية مجتمعاً زراعي الجذور بامتياز. لقد كانت أراضي هذه المنطقة ملكاً لآل مرعب وآل عبد الرزاق، ثم انتقلت بعدها الملكية إلى بعض العائلات الطرابلسية الميسورة كآل: كرامي، والغندور، والمنلا، وعدرة، والشهّال. إن إشارتنا إلى هذا الأمر غايته تبيان مدى فقر سكان هذه المنطقة الذين كانوا يعملون ويعيشون في أراضٍ جلها ملكُ غيرهم.

أما تنظيم المنية الاجتماعي، فكان قائماً على أساس تكوينات عائلية عشائرية الطابع. لقد كانت العائلات الكبرى منظمة سلطوياً وفق منطق توازن القوى في ما بينها، وكانت كل منها تحاول، من حين إلى آخر، تقوية عصبها السلطوي في منطقتها من خلال ضمها عائلات «جلب» سكنت المنية طلباً للحماية والعمل (ملص، 1994: 42)[13].

كان زواج القرابة، وخصوصاً منه الزواج ببنت العم، هو الزواج الأساسي بامتياز، وتحديداً عند العائلات الأساسية في هذا المجتمع التي غالى بعض أربابها في تطبيق هذا النظام على حساب تزويج بناته. فإذا لم يتوفر للابنة زوج من أبناء عمومتها، فإنها تبقى عزباء في بيت أبيها.

(13) عدد العائلات الأصيلة في المنية أربعة هي: آل علم الدين، وملص، والخير، وزريقة. ضمت عائلة ملص لحمايتها العائلات التالية: مطر، وشميط، وسمور، وفهمي، وغنيم، وعلوش، ومحفوض، وطبو. ـ ضمّت عائلة علم الدين لحمايتها: غزاوي، ومحيش، وبحوش، والسيد أحمد، والصاج، ومرقباوي، وعقل، وعبل ـ ضمت عائلة الخير العائلات التالية: شاكر، وشرشوح، ومصري، وحلاق، وعوض، وعتري، ورفاعي، وعبيد ـ أما آل زريقة، فلم تضم تحت لوائها أي عائلة صغيرة.

رابعاً: عائلات المنية ودورها التقليدي كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة الإنتاج الاجتماعي

لقد عرضنا سابقاً، عند طرح مسألة الدراسة، فكرة ارتباط دينامية الثقافة في المجتمع بتفاعلاتها مع العوامل المجتمعية الاخرى (الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والسياسية، والتقنية... إلخ)، باعتبار أن الثقافة نفسها ليست إلا بلورة لجميع هذه البنى المجتمعية. هذه البلورة هي التي تفسر سبب العلاقة التفاعلية للثقافة مع دينامية تكويناتها كافة، فتتأثر بها وتؤثر فيها.

إن الحاجة من إعادة التركيز على هذه الفكرة هي محاولة التعمق في فهم الأسباب الثقافية بتكويناتها المجتمعية التي ساعدت الأسرة المنياوية تقليدياً على القيام بدورها في الإنتاج الاجتماعي، وفي إعادة هذا الإنتاج الاجتماعي. ولا ننسى أن عائلات المنية قد مثلت هذا الدور طوال حقبات طويلة من تاريخها، أي خلال المرحلة التي كان يوّصف فيها مجتمعها بالتقليدي، الزراعي الطابع، الذي بدأ بالتراجع التدريجي البطيء في حراكه التغييري، نتيجة سياسات الإنماء غير المتوازن المعتمدة في لبنان، منذ منتصف القرن العشرين. نذكر هنا أن حركة الهجرة التي بدأت في المنية في منتصف الستينيات من القرن الفائت، ازدادت وتيرتها خلال الحرب الأهلية لتتصاعد وتستمر حتى اليوم.

١ ـ الاقتصاد ودوره في إعادة إنتاج الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة إنتاج المجتمع

لقد تعدّدت الآراء العلمية في تفسير أسباب إعادة إنتاج الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة انتاج المجتمع. فبعض الباحثين، كما كلود مياسو، ردّ هذه الأسباب، وعلى غرار غالبية المفكّرين الماركسيين، إلى نمط الإنتاج في المجتمع. فبحسب رأيه، غالباً ما تكون ظروف المجال الاجتماعي مرتبطة بمستوى المعارف المكتسبة عن طبيعة الإنتاج والظروف الموضوعية لإنتاجه التي تساهم في تشابك العلاقات الإنتاجية تشابكاً محكماً. هذا التشابك يظهر، بحسب رأي مياسو، من خلال ضبط متقدم، نوعاً ما، لنمط إعادة الإنتاج الاجتماعي الضروري لإعادة بناء علاقات الإنتاج (Meillassoux, 1980).

إن الأسرة، ووفق هذا الرأي، هي إنتاج اجتماعي لنوع نتاج اقتصادي، وهذا الإنتاج الاجتماعي يكتسب زمنياً في حراكه القدرة على إعادة إنتاج ذاته لإعادة بناء علاقات الإنتاج التي أوجدته.

٢ ـ السلطة ودورها في إعادة إنتاج الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة إنتاج المجتمع

أما غودلييه، فقد انتقد الفرضية الاجتماعية التي تعتبر أن الأسرة هي الركيزة الأساسية في المجتمع. هذه الفكرة التي بنيت على أساسها نظريتا كونفوشيوس (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق. م.)، وأرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م.)، اللذين اعتبرا أن العائلة والقرابة هما أساس

المدينة والدولة (Godelier, 2007: 196). وهذه الفكرة انتشرت في ما بعد مع مورغان، وتبنّتها غالبية العلوم الاجتماعية.

انتقد غودلييه أيضاً فرضية اعتبار العلاقات الاقتصادية الركيزة الأساسية التي يبنى على أساسها المجتمع، متوجهاً في نقده إلى ماركس الذي يعتبر أن العلاقات الاقتصادية هي التي تشكل الهيكلية المعمارية للمجتمع (Godelier, 2007: 196) وكانت انتقاداته هذه بهدف توجيه الانتباه إلى اتجاه آخر، غير الاقتصاد، ينبغي، وفق رأيه، التنبه إليه واكتشافه. هذا الاتجاه هو المرتبط بالعلاقات السياسية ـ الدينية في المجتمع. فالعلاقات هذه هي التي تربط، بحسب غودلييه، جميع الأفراد ومختلف الأنساب في التكوين الاجتماعي بأشكال تتوافق مع النوع والفئة العمرية والجماعة الاجتماعية (Godelier, 2007: 197).

إن ما يشكل المجتمع، وفق هذا الباحث، ليست القرابة، بل هي الممارسة السيادية المشتركة على قسم من الطبيعة والكائنات التي تعيش ضمنها: كائنات نباتية، حيوانية وبشرية، ومعها الأموات، والأرواح، والآلهة ممن أمكنهم الإقامة في هذا القسم، وممن يفترض بهم وهب البشر الحياة والموت (Godelier, 2007: 99).

وعلى الرغم من أن غودلييه قدم العلاقات السياسية ـ الدينية على العلاقات القرابية في التكوين الاجتماعي، إلا أنه لم ينف دور الاسرة كوحدة اجتماعية أساسية في إعادة إنتاج المجتمع التقليدي ثقافياً من خلال الزواج. فالزواج في هذه المجتمعات هو الارتباط المبني على الجنس/الإنجاب.

في هذا الشكل من الزواج، تسيطر، كما يقول، وظيفة الانجاب وإعادة إنتاج المجتمع ثقافياً، وكذلك اقتصادياً، وسلطوياً، ودينياً، واجتماعياً، من خلال الأسرة. وهذا لا يعني أن الشهوة غير موجودة في هذا النمط من الارتباط، ولكن ضبطها الاجتماعي الثقافي غالباً ما يكون لصالح الدور الإنجابي للأسرة على مستويي النوع البشري و«النوع» الاجتماعي.

إن ما يظهره هذا الشكل من الارتباط هو موقع الجنس داخل بنية المجتمع. فالزواج هو ليس فقط أساس جوهري للجنس، بل هو أساس للارتباط الرمزي الثقافي لتراتبية جميع الأفراد في التكوين الاجتماعي: أب، أم، ابن، أخ، زوج، صديق، عدو... إلخ (Godelier, 2007: 169). فالتجليات الثقافية/الاجتماعية لهذا النمط الزواجي هي التي تحدّد، وفق غودلييه، الواجبات الاجتماعية، والذهنية، والعاطفية التي تضبط عيش الفرد الذاتي وعيشه مع الآخرين. هذا الزواج أساسي، ليس فقط لإعادة إنتاج النوع البشري، بل لإعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فالفرد في هذا النظام هو حلقة تواصل ثقافي/اجتماعي/نوعي في التكوين الاجتماعي المنتمي إليه.

وإذا كان هذا الباحث قد قدم العلاقات السياسية ـ الدينية في التكوين الاجتماعي على علاقات النسب والقرابة التي حدّد دورها في ديناميتها في إعادة إنتاج الثقافة في المجتمع من خلال نظام الارتباط المبني على الجنس/الإنجاب، فإن كلود ريفيار اعتبر أن أسس السياسة غالباً ما تنسج من خلال قنوات القرابة التي يعبّر عنها في معظم الأحيان من

خلال تعابير النسب والزواج. وقوله هذا جاء في سياق انتقاده ماركس الذي يعتبر أن بدايات انتشار السياسة تتم مع زوال روابط الدم (Riviere, 2000: 73).

ويرى ريفيار أنه إذا ما نظرنا إلى المجتمعات الصغيرة، فإن ما يتبيّن لنا هو تداخل العلاقات السياسية فيها مع العلاقات القرابية، حتى إن بنى النسب في هذه المجتمعات تستخدم كإطار للنظام السياسي الذي يرتبط أحياناً بسلطة فئة عمرية، أو بتعاضد مجموعة تعاونية نشأت نتيجة جوار مجالي (مجلس من زعماء القبائل). وكذلك المواطنية هي مرتبطة عند الكثير من المجتمعات بنظام النسب الأبوي أو الأمومي (Riviere, 2000: 73).

٣ ـ الأسباب الثقافية بتكويناتها المجتمعية ودور الأسرة التقليدية في الإنتاج الاجتماعي وفي إعادة الإنتاج الاجتماعي

سواء اعتبر الاقتصاد هو المحرك الأساسي في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي التقليدي من خلال الأسرة، أو قدم التشكل السياسي كمحرك أساسي في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي التقليدي من خلال أنماط النسب والزواج، وسواء تم ردّ أساس التنظيم الأسري إلى المعتقدات والديانات، أو تم التحدث عن الواقع التقني ودوره في نمط التشكيل الأسري، أو... أو.... إلخ؛ فكل هذه الاعتبارات ليست إلا مرتكزات فكرية. وهي إن دلت على شيء، فهي تدلّ جميعها على أهمية نظام الأسرة التقليدي بتكويناته البنيوية المختلفة، وبوظائفه المجتمعية المتعددة. وهي تدل أيضاً على مدى تبلور هذه التكوينات وعمقها في الواقع الثقافي الواعي الذي يتفاعل مع العالم الثقافي المتخيّل من خلال دلالات ورموز تساهم، ضمن المجتمعات التقليدية، في بناء وإعادة بناء الأسرة، وتساهم من خلالها في إعادة بناء المجتمع التقليدي.

المهم في هذا التفاعل المجتمعي الذي نطمح إلى دراسته ضمن مجتمع المنية هو رصد تمايز الحراك التغييري في تكوينات الأسرة التقليدية المنياوية بصورة عامة، ومن خلاله رصد تمايز الحراك التغييري في التكوين الثقافي لمجتمع المنية نتيجة الهجرة على وجه الخصوص.

خامساً: أسباب الهجرة

«كنت أعمل وقيفاً[١٤] على العمال، وكان يطلب منى إحضار فعالة[١٥]. وكان عدد العمال الذين يأتونني دائماً أكثر مما أطلب، فأضطر إلى أخذ أعداد متساوية من كل بيت وأعيد الفائض».

«كنت أحلم ببناء غرفتين أعيش فيهما»[١٦].

(١٤) «الوقيف»: مهمته إحضار العمال والإشراف على انتظامهم في العمل، وهو الذي يؤدي دور الوسيط بينهم وبين مالك الأرض.

(١٥) «الفعالة»: العمال.

(١٦) من مقابلة أجريت مع إبراهيم، بتاريخ ٢٠٠٨/٣/١٥. هاجر إلى أستراليا وعاد ليعيش ويتزوج من ابنة عمه ويؤسس لعمل في لبنان.

«تسألين عن سبب الهجرة، الفقر هو الإجابة».

«كل من سافر في البداية سافر بمفرده، ومن ثم عاد ليتزوج من العائلة وفق التقاليد»(17).

لو حاولنا أن نقرأ بتمعن هذه الجمل، لأمكن تبيّن مدى وضوح دلالاتها الاقتصادية، ولأمكن فهم منطق الشراكة الجماعية في العيش (سياسة توازن تقسيم عدد العمال بين بيوت المنية)، ولأمكن إدراك مدى الحاجة إلى العمل بهدف بناء دار، وتأسيس أسرة وبيت مستقل.

إن هذه المرحلة من الهجرة (منتصف الستينيات من القرن العشرين) لم تغيّر كثيراً في التكوينات الأسرية في بلدة المنية. فعدد المهاجرين كان قليلاً، إذ كان جلهم من الشبان الذين هاجروا للعمل ليعودوا ومعهم مبلغ من المال يمكنهم من تأسيس عمل خاص بهم يساعدهم في تكوين أسرة. وقد احتُضِنت غالبية هذه الفئة المهاجرة عند عودتها من أسرها، ومن مجتمعها، ودخلت في تكويناتها الاجتماعية من خلال النظام الأساسي للزواج.

لقد مكّنت هذه المرحلة من الهجرة الفئة المهاجرة، بعد عودتها، من إظهار تمايز مادي في محيط تتشابه فيه قدرات الشباب ومعارفهم العلمية والعملية، إلا أنها تميزت بعدم تأثيرها الجوهري في التكوين الأسري والاجتماعي. وهذا واقع يفسر سبب توسع دينامية الهجرة في ما بعد (منتصف السبعينيات من القرن العشرين) في المنية، لتطال ليس فقط الشبان العازبين، بل أيضاً أصحاب الأسر الذين يعانون البطالة، والذين يطمحون إلى المغامرة. وتزامنت هذه الفترة مع بداية الحرب الأهلية في لبنان، ومع مرحلة فتح أبواب الهجرة إلى مناطق خارجية كثيرة (ألمانيا (للمتاجرة بالسيارات المستعملة)، والخليج العربي، وخصوصاً أستراليا.

سادساً: المهاجر: انتقال في المجال والتصاق في الهوية الثقافية

لم تأت هجرة الأسر النواتية في المنية نتيجة تحولات اجتماعية في التكوين العائلي التقليدي لمجتمع هذه المدينة، ولا يمكن اعتبارها دليلاً على بداية استقلالية هذا التكوين الاجتماعي (Heritier, 1996: 42)(18)، فاستقلاليتها هذه فرضتها الهجرة الاقتصادية الطابع. ونقول هذا لأن الانتقال المجالي لهذه الأسر قوّى الروابط العائلية بين المهاجر والمقيم من

(17) من مقابلة أجريت مع عبد الرحمن، بتاريخ 2008/3/12 غالبية إخوته سافروا إلى أستراليا، وهو يفكر أيضاً بالسفر هو وعائلته إلى هناك.

(18) الكل يعلم أن تزايد استقلالية الأسرة النووية قد جاء كنتيجة تخطّي البنى الأساسية لنمط الزواج في مجتمعاتنا التقليدية، حيث اختيار الشريك هو أمر معين مسبقاً، أي أن موقع الولادة، وفق قاعدة النسب، هو الذي يقسم العالم الاجتماعي، ويترافق مع تحديد الشخص الذي من المفترض الاقتران به، أو فئة الناس، أو القسم الاجتماعي الذي من ضمنه يتم اختيار الشريك.

أفراد عائلته، بعد أن خفف بُعد المجال الجانب الصراعي الحياتى الطبيعي الذي قد ينشأ بسبب تضارب مصالح الأفراد والأسر في العائلة.

بدأ المقيم من أفراد العائلة يرعى مصالح الغائب، وبدأ الغائب يدعم المقيم اقتصادياً من وقت إلى آخر. ولقد تخطّى التعاون هذا، في بعض الأحيان، المساعدات الخدماتية/ المادية المتبادلة، وأصبح المهاجر الجسر الذي قد يسهل انتقال كل من يرغب في الهجرة والعمل من أفراد العائلة، سواء بمفرده أو هو وأسرته.

وإذا كانت الهجرة قد خففت من التجاذبات والصراعات في قلب العائلة، فإنها ساهمت أيضاً في تخطّي المهاجر العصبيات المحلية العائلية للمنية، لتزيد من لحمة أبناء المنطقة في بلاد الغربة(١٩). هذا لا يعني طبعاً أن الهجرة أحلّت السلام بين المقيم والمغترب، أو بين المغتربين من أبناء المنية. فالصراعات والخلافات هي نتيجة طبيعية لتصادم وتضارب المصالح في العلاقات الإنسانية. إن ما أردنا الإشارة إليه هنا هو تغيّر أسباب الصراعات التقليدية لتبرز مكانها أسباب صراعات أخرى سببتها الهجرة وكل المشاكل العلائقية التي خلفتها في مجتمع المنية، مقيمه ومغتربه.

سابعاً: الثقافة الأم بين التحول المحلي والتجذّر في ثقافة المهاجر

إذا كانت الهجرة الخارجية قد شكلت مفتاحاً لتحرك قسم من أبناء المنية طلباً للعمل، فإن الهجرة الداخلية نحو طرابلس قد شكلت مجالاً واسعاً لتثاقف ريفي/مديني، وخصوصاً أن عدداً كبيراً من المنياويين انتقل للعمل في الحقل الحرفي (كيال، ٢٠٠٣)(٢٠)، إضافة إلى عمله في الزراعة، وفي المتاجرة في سوق الخضرة في طرابلس. ولقد تابع عدد من أبناء المنية

---

(١٩) لا ننسى أن المهاجرين غالباً ما يعيشون في الخارج في تجمعات ومناطق تقربهم من بعضهم البعض ليظلوا على صلة بثقافتهم الأم. هذه التجمعات يمكن اعتبارها حلقة أساسية تساهم في احتضان المهاجرين الجدد وتساعدتهم على تحمل مشقة الفراق، كما الدخول في المجتمع الجديد، وتساهم أيضاً في إمداد الجماعة بـ «دماء» جديدة تساعد في إعادة بناء اللحمة الثقافية بين الجماعة المهاجرة وموطنها الأم.

(٢٠) لا بد من التذكير أن القطاع الحرفي في طرابلس، وبسبب تراجعه المستمر بسبب منافسة الإنتاج المصنع، قد بدأ يتحول من قطاع إنتاجي عائلي الطابع إلى قطاع يستقبل الكثير من اليد العاملة الريفية في مجاله.
أمر آخر مهم إبرازه في هذا الإطار، هو أن دخول اليد العاملة الريفية مجال الحرف المدينية قد ساهم في نقل تقنيات ومعارف، هي ذاتها ستسبب في خلق أسر ريفية حرفية الطابع، تنتقل «المصلحة» المهنية فيها بين أفرادها. وإذا كان هذا التثاقف قد زاد في المعارف التقنية عند قسم من المنياويين، فإنه قد زاد أيضاً في تثاقف أهل هذه المنطقة مع حاجات مادية مستجدة في مجتمعهم.
إن حس الاستقلالية الاقتصادية والمهنية عن المعلم الحرفي الغريب التي نشأت في طرابلس، والتي أصبح التعاطي بين المعلم والشغيل عنده تعاطي أجير ومأجور، هو الذي شجع قسماً كبيراً من هؤلاء الحرفيين المنياويين على العودة إلى مناطقهم للسكن والعمل. فالمنية لم تعد بالنسبة إلى هؤلاء مجال الأسرة والعائلة فقط، بل أصبحت مجالاً للتجارة والعمل، ناهيك طبعاً أن كل ما فيها من خدمات (سعر أرض لبناء محترف، وكهرباء، ومياه...، إلخ) هو أقل تكلفة اقتصادية مما هو حال هذه الخدمات في طرابلس.

تعليمهم الأكاديمي، وهو الأمر الذي أفرز في المنطقة فئة من حاملي الشهادات العليا، حتى لو كان عدد هؤلاء ما زال قليلاً حتى اليوم.

لن يتم التعرض في سياق هذا البحث إلى جميع التحولات التي نتجت من التثاقف الريفي/المديني بين المنية وطرابلس. فنحن لا نناقش إلا آثار الهجرة الخارجية في التكوين البنيوي العائلي المنياوي. أما الإشارة عرضاً إلى هذا الحراك الثقافي الناتج من هذا النمط من التلاقح الداخلي الريفي/المديني، فهو فقط للقول إن دينامية التكوين الاجتماعي العائلي في المنية قد تعرض لمدخلات ثقافية جديدة، أكثر من تعرضه لمدخلات ثقافية من مهاجريه في الخارج. للتفصيل أكثر في هذا الموضوع، نذكر ما قاله أحد المنياويين ممن قابلناهم: «كل زعماء العائلات في المنية ماتوا، مين كان يتجرأ ويخالف ما يريده زعيم العائلة»[٢١].

إن هذه الكلام مهم في دلالاته ومترجم لمدى عجز التكوين العائلي الحالي في المنطقة عن إعادة إنتاج الزعامة فيه بمعناها التقليدي[٢٢].

لا أحد يستطيع أن ينكر دور المهاجر في تدعيم الواقع الاقتصادي المنياوي، لكن لا أحد يستطيع أن ينكر أيضاً أن التحولات البنيوية الداخلية في الثقافة المحلية هي التي هيأت لتدعيم هذا التغيير على مستوى السلطة المحلية التقليدية العائلية الطابع. ولو أردنا أن نصيغ هذه الفكرة بشكل آخر نقول إن الهجرة قد ساهمت في تسريع دينامية التغيير السلطوي في العائلة من خلال دعم المهاجر اقتصادياً لأسرته التي بدأت تتحرر، وأحياناً تتمايز، اقتصادياً عن أسرة الزعيم نفسه في العائلة. إن مال المهاجر، باختصار، قد ساعد في تآكل أسس الزعامة العائلية التقليدية بسبب الصعود الاجتماعي الذي ساهم في بروزه لدى بعض أسر المنية ضمن العائلات الأساسية فيها وحتى ضمن عائلات «الجلب».

إن هذا التحرر والتمايز، وإن لم يعط الأسرة المحررة اقتصادياً سمة الزعامة، إلا أنه أخلّ بأهم أسس بناء الزعامة التقليدية. فالمال بات بإمكانه حماية ورعاية صاحبه أكثر من الحماية والرعاية التي كانت تقدم من قبل الزعيم.

ولا بد من التذكير هنا أن سمة الزعامة التقليدية العائلية تقوم عادة على أصول وقواعد، يعتبر من أهمها صفة التأصل والتجذر الزعاماتي الأسري الخدماتي والرعائي. أما الموروث الأسري في هذه الزعامة، فهو الأساس الذي تتكئ عليه أسرة الزعيم لإثبات شرعيتها السلطوية في العائلة، ولتبرير شرعية توريث هذه السلطة أسرياً.

وإذا كان الكلام هنا عن المال وعن مساهمته في تفكيك نظام الزعامة العائلية التقليدية، فلا بد من الحديث عن المال وعن طموح السلطة، هذا الطموح الذي جسده الكثير

(٢١) من مقابلة مع عبد الرحمن، بتاريخ ٢٠٠٨/٣/١٢.

(٢٢) لو نظرنا إلى المشهد العائلي في المنية اليوم نجد أن كل عائلة قد أفرزت أكثر من «زعيم»، وأن كل جب فيها يحاول نزع الزعامة لنفسه للسيطرة على العائلة: صراعات وتنافسات هي التي تترجم تزايد استقلالية الأسر النواتية، وتفسر انتشارها خارج حدود الأحياء العائلية القديمة، وهي التي توضح تزايد الانقسامات العائلية والانتماءات السياسية المتعددة المشارب.

من الزعامات السياسية اللبنانية الحالية التي تمكنت من مزاحمة الأسر السياسية التقليدية في لبنان.

ولا بد من القول إن المال في المنية قد مكّن سياسي من أسرة «شرجية»(٢٣) من الوصول إلى النيابة، لكن المال والنفوذ هذا لم يحوّل هذا النائب إلى زعيم في مجتمعه، إذ إن اختيار الرجل السياسي يخضع لحسابات غير حسابات الزعامات المحلية التقليدية. فالزعيم التقليدي يتدخل في شؤون أسرته؛ فهو يستشار في كل قراراتها، وهو الذي يحكم في شؤونها كافة وفق منطق الأصول والقواعد الموروثة. هذا الزعيم يتدخل أيضاً، وفق الأصول والقواعد، مع زعامات عائلات المنية لرسم سياسات التوازن الزعاماتي السلطوي في ما بينها.

إن هذه الأصول والأعراف الموروثة تعتبر أساسية في إعادة إنتاج البنية الاجتماعية نفسها. فعندما يترك لـ «الأجداد» الحكم في شؤون الواقع، فمن المنطق أن يطابق حكمهم ونظرتهم إلى الأمور حكم زمانهم.

لم تمكن امكانيات المهاجرين العائدين من أبناء المنية، وخصوصاً منها المادية، من الوصول إلا إلى مرتبة مفتاح عائلي لسياسي من المنطقة أو من خارجها. ولا بد من التوضيح أنه عندما نتحدث عن مفاتيح عائلية، فإننا نتحدث بلغة «زعاماتية» تختلف في الأصول والغايات عن الزعامة التقليدية العائلية التي فكّكت مع تحولات مجتمع المنية التي تم التحدث عنها سابقاً. فالطامح إلى زعامة في المنية لا بد من أن يلعب اللعبة السياسية الحالية القائمة على أساس تأمين الخدمات؛ هذه الزعامة التي لا تقوم في الوقت الراهن إلا على أساس سلطة المال. وطموحه هذا لن يعطيه صفة الزعامة إلا إذا كان من أسرة متأصلة في زعامتها لعائلتها.

«الزعامة بدها مال كثير»، إجابة سمعناها من مهاجر قديم(٢٤) عند سؤالنا له عن طموحه إلى الزعامة في أسرته أو في منطقته. فهو لم يخفِ طموحه إلى السلطة، لكنه في الوقت نفسه يبدو واعياً بالعوائق التي تقف في وجه هذا الطموح.

إن هذا النموذج من الأشخاص ليس فريداً في مجتمع المنية وضمن عائلاتها، وهناك أمثلة أخرى لفئات مهاجرة عادت واهتمت بالسياسة وبالزعامة العائلية، لكن إمكانياتها المادية حدّت من هذا الطموح(٢٥)، خصوصاً إذا كان الشخص الذي يسعى إلى هذا الطموح من غير الأسر الأصيلة في المنية. فهذه الأخيرة، وعلى الرغم من تغيّر تركيبتها العائلية الزعاماتية، إلا أن عصبية انتمائها العائلي ما زالت قوية جداً في المنطقة، وما زالت تتجلى في مجال الانتجابات البلدية والاختيارية، وكذلك النيابية.

---

(٢٣) صفة تعطى للأسر التي التحقت تاريخياً بالعائلات الأصيلة في المنية طلباً للحماية. وهذه الأسر نفسها تعرف أيضاً بالأسر «الجلب». إن التسميتين تبينان، بشكل واضح، مدى عنصرية الأصيل تجاه الدخيل بشكل عام. وهي خاصية غالبية المجتمعات المغلقة مهما كان موقعها، ومهما كانت ثقافتها.

(٢٤) مقابلة مع إبراهيم.

(٢٥) من مقابلة مع إيمان بتاريخ ١/٤/٢٠٠٨.

ثامناً: دينامية التغيير الثقافي في المنية بين المقيم والمهاجر

لقد عبّرت إحداهن عن التمايز في دينامية التغيير في الثقافة الأم بين المهاجر الداخلي والمهاجر في الخارج، بقولها: «كلهم متل ما راحوا متل ما بقيوا». وعلى الرغم من أن هذه العبارة هي دقيقة نوعاً ما نظراً إلى ما تحمله من نسبية مقاييس قائلتها، إلا أننا، وبما أننا نناقش في هذه الدراسة رؤية المقيم للمهاجر، فلا بد من أن نقبلها ونحاول فهمها من خلال إسنادها إلى أمور عدة، نذكر من أهمها:

١ ـ أمر الهوية الأم وانخفاض دينامية تحولاتها الداخلية في ثقافة المهاجر

إن ما اكتسبه المهاجر من مدخلات ثقافية عند تركه موطنه، هي التي تتثبت عادة في ذهنه، وتتحول إلى مرتكز أساسي في حياته بسبب البعد والحنين أولاً، وبسبب ضعف رفد هذه الثقافة بمدخلات جديدة تعدل في طرق وعيه إياها.

٢ ـ صراع التثاقف مع الخارج لصالح الهوية الأم

إن تمسك المهاجر بالثقافة الأم غالباً ما يبرز نتيجة صراعاته مع الثقافة الوافدة، وخصوصاً إذا كانت هذه الثقافة تضعه في صراع داخلي مع عقائد متعمقة في تكوينه الشخصي. لقد ذكر أحدهم ما يلي: «لقد عدت من أستراليا خوفاً من ارتكابي لفعل «الزنا»، وعندما كنت مع صديقة (Girl-friend) قلت أنا شو عم أعمل هون».

٣ ـ الحاجة إلى إبراز الهوية بسبب التمايز الاجتماعي العنصري الطابع

وإذ تمت الإشارة سابقاً إلى صراع الانتماء العقائدي بين مجتمع المهاجر الأم ومجتمع الهجرة، فلا بد من أن يتم تناول مسألة التمييز الاجتماعي الذي يعانيها المهاجر المنياوي، وخصوصاً هذا المهاجر الذي لم تمكنه قدراته العلمية والعملية إلا العمل في مهن محدّدة تضعه في أسفل السلم الاجتماعي/الاقتصادي، هذا التميز الذي قد يصل في بعض الأحيان إلى حدّ التطرف العنصري.

إن كل ما ذكرناه سابقاً يوضح مدى حاجة المنياوي المهاجر إلى هويته، ومدى حاجته إلى إعلان انتمائه لها. هذه الحاجة ليس سببها الثقافة الأم وتجذرها فيه من خلال الأبيتوس الثقافي الذي تحدث عنه بورديو فقط، فعلى الرغم من أننا لم ننكر دور هذه الثقافة في تشكيل هذا الوعي الانتمائي للهوية الأم، إلا أننا لا يمكن إلا أن نرى أن لهذا الانتماء أسباباً أخرى عند المهاجر، من أهمها الحاجة الدفاعية إلى حماية الذات في مجتمع غربة يعتبر التمايز الاجتماعي الثقافي فيه سمة من سماته.

إن حاجة المنياوي إلى التمسك بهوية لا يعني أن العيش في محيط جديد لم يلقّح هذا

المهاجر بالكثير من المكتسبات الثقافية الجديدة، فإن لم يكن ذلك على مستوى المرتكزات الأساسية لثقافته (وحتى هذا المستوى يناقش)، فهو حكماً على مستوى التثاقف المادي مع البيئة الاجتماعية الجديدة التي يعيش ضمنها ويتعاطى يومياً مع مستجداتها، ويشهد تحولاتها، ويطبق نظامها، ويخضع لقوانينها، وينضبط بثقافتها، ويتذوق فنها. وهي كلها أمور من المهم جداً دراستها وبحثها بعمق مع الجالية المنياوية هناك.

نحن نعلم أن تلمّس اختلاف المعيش بين المقيم والمغترب (الزائر)، أو حتى العائد نهائياً للعيش في المنية، يحتاج إلى تقنيات تتخطى حدود ما استخدم في هذه الدراسة. ونحن نعني طبعاً تقنية المعايشة، وذلك ليتم تحسس ما أسميناه بـ «فروقات دينامية التغيير الثقافي» في المنية بين المقيم والمهاجر. فهناك الكثير مما لا يقال عادة في المقابلات يتم فهمه ووعيه من خلال الملاحظة بالمعايشة.

تاسعاً: الأسرة المهاجرة ومحاولاتها إعادة إنتاج ذاتها

إن أهم أدوار الأسرة عموماً هو دورها في محاوله إعادة انتاج ذاتها ثقافياً. وهذا الأمر لم تشذّ عنه الأسر المنياوية المهاجرة. فهذه الأخيرة هاجرت بهمّ تأمين مستقبل أولادها، لكنها، بسبب ثقافة أولادها، كان همّ بقائها في الغربة كبيراً.

لقد حاول عدد كبير من الأسر المهاجرة العودة إلى المنية من أجل الأولاد خوفاً من «فقدهم» نتيجة تأثر هؤلاء بنمط الاستقلالية الفردية التي يحياها أبناء جيلهم في الغرب، فمفردة «الفردانية» لم تدخل بعد إلى قاموسهم اللغوي المعرفي. إن هذه الأسر نفسها هي التي عادت وهاجرت من جديد من أجل تأمين حياة عملية لأبنائها.

إن هذا التمزق بين الإقامة في الوطن الأم الذي يسهّل دور الأسرة في إعادة إنتاجها لذاتها والاغتراب وما يقدمه من خدمات رعائية، ومن فرص عمل وتأمينات اجتماعية، وما يقدمه أيضاً من صعوبات ضبط أسري تقليدي، قد عاشتها ويعيشها الكثير من المنياويين في المهجر.

إن حالة التمزق هذه تعكس واقعياً مدى تأثر المنياوي بثقافته الجديدة التي أصبحت هي أيضاً جزءاً من هويته، واكتسب من خلالها عادات وتقاليد وأسلوب عيش ونمط حياة يومية غالباً ما تؤرجح كفة بقائه في المهجر على رغم الحنين وعلى رغم علاقاته القرابية مع الوطن الأم. وهو إن يطمح إلى الإبقاء على علاقاته القرابية، وعلى نظام الزواج التبادلي بينه وبين الوطن الأم، فإن في هذا الطموح غايات تساهم في تنظيم واقع إقامته وتدعيم نفوذه في بلد الاغتراب الذي أصبح واقعياً وحياتياً، فهو بلد إقامته والبلد الذي يحمل هو وأبناؤه هويته.

عاشراً: الزواج كوسيلة تبادل «المرأة» مقابل «فيزا الهجرة»

لم يتغير دور المرأة الأسري التقليدي في معظم الأسر المنياوية المهاجرة. فإذا استطاع بعض ذكور هذه الأسر الاندماج النسبي في مجتمعهم الجديد بسبب التعليم (مهما كان

مستواه) والعمل خصوصاً، فإن السواد الأعظم من الفتيات المنياويات ظلت وظائفها الأسرية محصورة في أدوارها كزوجة، وكأم، وكربة منزل. ربما استطاعت بعض المنياويات إكمال تعليمهن، وحتى العمل، لكن خضوع الكثيرات منهن لمنطق الأهل في الزواج من مجتمع المنية له دلالاته ومؤشراته، وهو الذي سيشكل الموضوع الذي ستتم مناقشته في ما يلي.

لقد زاد حرص المهاجرين على بناتهن خوفاً عليهن من ثقافة المجتمع الغربي، هذا الخوف المرتبط بواقع المرأة ثقافياً، وبدورها في مسألة التبادل الزواجي. ولا ننسى أن المرأة هي المنتجة الفعلية في الزواج بيولوجياً وثقافياً للأسرة. وإنتاجها هذا أساسي لإعادة إنتاج الأسرة اجتماعياً.

لقد أرسلت الغالبية منهن، عند بلوغهن سنّ الزواج (ما زال متوسطه ما دون العشرين)، لتمضية الصيف في بيت الأهل في المنية بهدف تزويجهن. والأفضلية في اختيار الزوج المستقبلي ما زالت لابن العم أو للقريب في العائلة. لكن هذه القاعدة لم تعد الوحيدة المتبعة في المنية، وخصوصاً بعد تراجع النظام الزراعي في المنطقة، وزوال الزعامات العائلية الضابطة لإيقاعه، وبعد ما عاشه ويعيشه المجتمع المنياوي في لبنان من تحولات، كما كنا قد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ومن أمثلة ذلك:

«لو بتشوفي بيت العروس القادمة من أستراليا، الخطّاب يقفون صفوفاً ليتقدموا لخطبتها. هي التي تفاضل بينهم، ما تنسي أنها تأمن لهم الفيزا للخارج»[٢٦]. و«فلانة معروفة أنها بشعة كتير وتزوجت لأنو معها جنسية أسترالية»[٢٧].

أعطت الجنسية الأجنبية الفتاة المنياوية المهاجرة رتبة مرتفعة عن قريناتها من فتيات المنية المقيمات. وإذا حذفنا ميزة المقارنة هذه، فمن الممكن القول حينها إن هذه الفتاة لا تختلف ثقافياً في تنشئتها، وفي نمط تربيتها، كثيراً عن الفتاة في المجتمع المنياوي المحلي.

وبسبب الأحداث الحالية، وخوف البعض من المجيء إلى لبنان أو إرسال بناتهم في مثل هذه الظروف، فقد تمّ ابتكار طرق أخرى تقضي بدعوة بعض شباب العائلة إلى أستراليا للسياحة، وهناك لا بد لهؤلاء من أن يجدوا في الجالية بنتاً تناسبهم، إن لم تكن من الأسرة أو العائلة، فمن الجالية الموجودة هناك.

إن اتباع هذه الطريقة يعتبر مفيداً للطرفين من المنياويين: المقيم والمغترب. فهي تعطي الشاب فرصة الحصول على مفتاح الهجرة السريعة من خلال زواجه. وهي تسمح في الوقت عينه للمنياوي المهاجر بتأمين زوج «افتراضي» لابنته، أو لبنت منياوية أخرى في الغربة من البيئة الثقافية نفسها التي تنتمي إليها.

(٢٦) من مقابلة مع سحر بتاريخ ٢٠٠٨/٣/٢٠.

(٢٧) من مقابلة مع فتاة بتاريخ ٢٠٠٨/٣/٢٠.

وإذا كانت بنات المهجر تعرض لزوج المستقبل من خلال هذه الأساليب المباشرة، سواء بقدومهن، أو بذهاب الشاب إليهن، فإن بنات المنية المحليات يتم عرضهن أيضاً على الشباب المهاجر، سواء بقدوم هذا الأخير لاختيار العروس بنفسه، أو غالباً من خلال الصور أو من خلال «كسيتات» الفيديو، خصوصاً تلك التي تصوّر في مناسبات الأفراح في المنية.

إن هذا النمط من التزاوج عاد ليخلق بين المجتمع المهاجر والمجتمع المحلي نظام التبادل المتجذر في ثقافة المنطقة، والقائم على تكرار فعل الزواج بين أبناء وبنات الأسر المتصاهرة حتى لو كانت هذه الأسر لا تنتمي إلى عائلة واحدة. فالزواج الأول قد يساهم في خلق دينامية تدبير زواجات أخرى بين شباب وفتيات الأسرتين المترابطتين، وفق شطارة العرض والطلب التي تخلقها ظروف المصاهرة الأولى وظروف نجاحها.

حادي عشر: الزواج بين أهالي المنية بشقيها المقيم والمغترب والفروقات النوعية فيه

لا بد من الإشارة إلى فكرة أن الأسر المغتربة من المنية، وإن كان أولادها يخضعون دون تميز، الذكور منهم والإناث، إلى ضغوط اختيار الشريك من البيئة الثقافية نفسها المنتمين إليها، وخصوصاً منها الأهل المقيمين في لبنان، إلا أن الضغوط التي تطال الفتيات هي غالباً أكثر قوة من تلك التي يخضع لها شبان الأسرة. والسبب في ذلك عائد، ليس إلى واقع تمييز نوعي في تشكل الرغبة عند الأهل، بل إلى إمكانية ضبطهم الفتيات أكثر من قدرتهم على ضبط الذكور في هذا الشأن. ولا ننسى أن التغاضي عن نزوات الذكر في اختياراته ليست بمستوى التغاضي عن نزوات الأنثى وفق الأعراف والتقاليد الاجتماعية. نذكّر هنا بمسألة التمايز في التربية بين الذكور والإناث في المجتمعات العربية عموماً، كما المجتمع المنياوي، لصالح الذكور.

لقد وصف بورديو هذا التمايز، الذي غالباً ما يتم اخضاع المرأة فيه لصالح الرجل، بالتالي: كنت أرى دوماً في السيطرة الذكورية، وبالشكل الذي فرضت به ويتم الخضوع لها، النموذج المثال لهذا الخضوع التناقضي. إنه خضوع جاء كتأثير لما أسميه «العنف الرمزي»، العنف الهادئ، اللاعقلاني، الخفي بالنسبة إلى ضحاياه أنفسهن..... إن هذه العلاقة، خلافاً للعادة، هي علاقة طبيعية. فهي تقدم فرصة ممتازة للإمساك بمنطق الهيمنة الممارسة باسم المبدأ الرمزي المعروف والمتعارف عليه (اجتماعياً)، سواء من قبل المهيمِن أو المهيمَن عليه. هذه الهيمنة يعبّر عنها باللغة بـ «أسلوب العيش» (أو بطرق التفكير، أو التعبير، أو بطرق التصرف)، أو بشكل أعمّ بـ «ملكية متمايزة»، أو بشعار أو حتى بأثر جرح. أما المثال الأكثر رمزية على ذلك، فهو المتمثل بعشوائية امتلاك الانسان للون بشرته (Bourdieu, 1998).

على الرغم من كل ما تمّ ذكره من ضبط للمرأة المهاجرة، فإن هذه الأخيرة بدأت تتحسس قيمة الهوية التي تملكها في نظر كل شاب طامح إلى الهجرة. كما إنها باتت هي التي تفاضل بين الشباب لتختار. وكلها أمور مستجدة على نظام الزواج الأساسي في المنطقة،

وعلى حدود قرار الفتاة فيه. ولا ننسى أن هذه الأخيرة كانت لا تتزوّج، بل تُزوَّج. وكثيراً ما يتمّ الكلام عن: «فلانة بعد أن زوّجت أولادها عادت إلى المنية وتزوّجت شاباً أصغر منها وعادت به إلى أستراليا»(٢٨).

لقد استفادت من هذا الواقع بعض النساء الأرامل، أو المطلّقات اللواتي عدن إلى المنية، وتمكنَّ من الزواج بشباب هم أحياناً أصغر منهن سناً. إن مثل هذه الأوضاع تعتبر ثورية في تغيير موقع المرأة عموماً، والمرأة المطلّقة والأرملة خصوصاً، في مجتمع المنية، إذ كانت هاتان الفئتان من النساء من شبه المتخيّل من قبل حتى في إمكانية إعادة ارتباطهن من جديد. لكن هذا «الحظ» الذي حظيت به النساء المهاجرات ما زال بعيد المنال بالنسبة إلى المرأة المطلقة والأرملة المقيمة في المنية.

لا شك في أن لقوانين وأنظمة مجتمع المهجر التي تعطي المرأة الكثير من الحقوق، وتوازن، بل ربما تفاضل في بعض قوانينه المرأة على الرجل، خصوصاً في قضايا النزاعات الأسرية، تأثيراتها في إحداث مثل هذه التغيّرات النوعية في موقع المرأة المهاجرة، سواء في موقعها في جاليتها المهاجرة، أو حتى في موقعها في موطنها.

ثاني عشر: المنية بشقيها المهاجر والمقيم وحاجة التبادل الزواجي

إننا واعون تماماً أن كل ما ذكر حتى الآن لا يعني عدم وجود صراعات وتناحرات بأشكال جديدة خلقتها العلاقات التي فرضت نتيجة نظام التبادل الجديد بين الأسر المقيمة والمهاجرة في عائلات المنية، والأسباب لمثل هذه الأمور متوفرة وبكثرة. وهناك أمثلة عديدة على ذلك: عدم معونة أخ مهاجر لأخيه المقيم في المنية من الناحية الاقتصادية، واستغلال حصص المهاجر في إرث من قبل أفراد عائلته، وعدم مساعدة ابن أخ، أو أخت، أو عم، على الهجرة، وفشل خطوبة بين فتاه مهاجرة وخطيب يطمح إلى السفر، أو العكس قد يكون صحيحاً.

وعلى الرغم من كل هذه المشاكل، فإن حاجة التبادل الأسري على جميع المستويات هي التي تعيد تأصيل الروابط العائلية بين الأسر المقيمة والمهاجرة على أساس الزواج، وذلك حتى مع بعد المسافات، وتنوّع الاهتمامات، واختلاف الطموحات والتوجهات المعيشية لكل أسرة فيهم، ولكل فرد منهم.

خاتمـة

لقد أثرنا في هذه الدراسة أهمية الثقافة بشقيها المتخيّل والمادي، وتحدثنا عن أهمية تكويناتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحاولنا أخذ موضوع الأسرة والهجرة لتبيان مدى تأصل الجذور الثقافية في تكوين الأسر المهاجرة، وكيف أن هذه الأسر عادت لتتخطّى

---

(٢٨) من مقابلة أجريت مع فتاة وأمها بتاريخ ٢٠/٣/٢٠٠٨.

المسافات ولتواصل التبادل الزواجي، حتى ولو تغيّرت قواعد هذا التبادل وتبدلت محدودية أسسه بأولاد العمومة.

لقد ناقشنا أيضاً الكثير من المرتكزات الفكرية التي تتحدث عن الأسرة وأدوارها في التكوين الاجتماعي، هادفين من ذلك محاولة قياس الواقع الدينامي في التكوينات المجتمعية الأسرية التقليدية، ومن خلالها قياس تمايز الحراك التغييري في التكوين الثقافي لمجتمع المنية نتيجة الهجرة على وجه الخصوص.

١ ـ الاقتصاد ودوره في تأصيل الترابط بين المجتمع المنياوي المقيم والمغترب

إذا كانت أسس التبادل في الزواج ضمن المجتمع التقليدي في المنية مبنية على أساس زواج الأقارب لأسباب اقتصادية، واجتماعية، وثقافية، ودينية، فإن كل هذه التكوينات ما زالت هي الفاعلة في نظام التبادل الأسري الجديد بين المجتمع المنياوي المهاجر والمقيم، ولا أحد يستطيع إلا رؤية أهمية الواقع الاقتصادي في هذا التبادل؛ هذا الواقع الذي شكل رافعة اقتصادية لأسر كثيرة في المنية، سواء من خلال المال المرسل أو من خلال تأمين فرص عمل لأبناء الأسرة أو تأمين أزواج وزوجات.

٢ ـ الدين ودوره في تأصيل الترابط بين المجتمع المنياوي المقيم والمغترب

وإذا كان للاقتصاد دور في تأصيل الترابط بين المجتمع المنياوي المقيم والمغترب، فإن للدين دوراً أعمق. ففكرة التزاوج وفق المنطق التقليدي لستر الأولاد وحمايتهم من «الزنا» ما زالت جوهرية ومحركة للسعي وراء هذه المؤسسة الاجتماعية من أجل الضبط الأخلاقي الذي يعاقب عليه الإنسان وفق العقيدة الدينية الشديدة التجذر في ثقافة المنياوي، ويحاسب على أساسه أفراد الأسرة جميعهم اجتماعياً، وذلك سواء في مجتمع المنية المقيم أو في «مجتمع» المنية المهاجر.

٣ ـ العلاقات الاجتماعية ودورها في تأصيل الترابط بين المجتمع المنياوي المقيم والمغترب

أما الواقع الاجتماعي للأسرة، فله أيضاً أبعاده الجوهرية في بناء هذا النظام الزواجي التبادلي بين المقيم والمغترب في المنية. ففعل تقديم الأزواج والزوجات ما زال في الغالب فعلاً اجتماعياً، كما إن مواصفات الزوج والزوجة ما زالت تحدّد وفق عيون المجتمع، لا الأفراد المقدمين على الزواج، فهؤلاء يأتي قرارهم بعد قرار مدبّري الزواج. ولا ننسى هنا ما لموقع العائلات الاجتماعي من دور، ومن قياس في هذا التدبير. وهذا الأمر إن دل على شيء، فهو يدل على متابعة تطبيق المجتمع المنياوي لنظام الارتباط المبني على الجنس/ الإنجاب الذي حدّثنا عنه غودلييه، وإن بتعديلات طفيفة في شكل الارتباط (قبول سماع رأي الشريكين أحدهما بالآخر لإتمام الارتباط).

٤ ـ السياسة ودورها في تأصيل الترابط بين المجتمع المنياوي المقيم والمغترب

إذ أثرنا مسألة الواقع الإقتصادي، والديني، والاجتماعي في نظام التبادل الزواجي في مجتمع المنية بشقيه، مقيمه ومغتربه، فلا بد من التحدث عن السياسة وعن دورها في تثبيت هذا النظام.

لقد أشرنا في سياق هذه الدراسة إلى واقع سياسات دولة المهجر الحاضنة لأغلبية مهاجري المنية، ونعني طبعاً أستراليا. هذه الدولة تتبع سياسات جاذبة على مستوى الخدمات الاجتماعية والرعائية والصحية التي يفتقد الكثير منها المنياوي المقيم في لبنان. إن هذه السياسات هي التي تشجع المنياوي على الهجرة إليها، وحتى البقاء فيها.

في مقابل هذه السياسات الاجتماعية، هناك الكثير من سياسات التمييز الاجتماعي التي يعانيها معظم المهاجرين من حاملي الجنسية الأسترالية. هذا الواقع هو الذي خلق ضمن مجتمع أستراليا تكتلات ثقافية «إثنية» الطابع، تحاول كل منها الحفاظ على هويتها الجماعية لحماية نفسها. إن اتباع هذه السياسات هي التي تفسر مدى تعلق المنياويين بـ «إثنيتهم» الثقافية في بلد المهجر، وتفسر مدى حاجتهم إلى إعادة انتاج ذاتهم «ثقافياً» من خلال مؤسسة الزواج، وتحديداً منه الزواج من «المجتمع» الأم.

٥ ـ الثقافة ودورها في تأصيل الترابط بين المجتمع المنياوي المقيم والمغترب

إذا توقفنا لقراءة أسباب تشكل هذا النظام في الزواج بين المجتمع المنياوي المقيم والمغترب، فلا بد من أن نكتشف الكثير من الأسس الثقافية المحركة له:

إن الثقافة مبنية في تكويناتها على الأبعاد الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والدينية... إلخ، فهذه التكوينات ما زالت في دينامية حراكها تحافظ على دور الأسرة في المجتمع، بل أكثر من ذلك، ترتكز على الكثير من تكويناتها البنيوية الموروثة لتدعيم حراكها من خلاله. وأهم مثال على ذلك حاجة «المجتمعيْن» المقيم والمغترب في المنية إلى الاعتماد على صلة الزواج ومؤسسته في إعادة تشكيل الأسر.

ولو نظرنا إلى لبنان آخذين في الاعتبار مشاكل الاستقرار الأمني التي يعانيها، وتفشي البطالة فيه، والهجرة كوسيلة أكثر اتباعاً لحلها، كما أنه لو نظرنا إلى سياسات الإنماء غير المتوازن التي يطبّقها هذا البلد، وإلى نظامه الطوائفي والحصصي الذي يلزم الفرد الالتزام والاستزلام السياسي والطائفي والمناطقي... إلخ، لفهمنا سبب ارتكاز أهالي المنية على موروثهم الثقافي لحل أزماتهم المعيشية على الصعد كافة، فثقافتهم ما زالت حاضرة وناشطة في تكويناتها المرتكزة على نظام القرابة والزواج، وعلى نظام الأسرة ودور أفرادها في التعاضد والتكافل.

ولو نظرنا إلى الشق المهاجر من أبناء المنية، لوجدنا أن الأسرة ما زالت هي البنية

الحيوية لإمدادهم ثقافياً بما يمكّنهم من الإحساس بالهوية الذاتية والقوة في مجتمع لم يستطع بسياساته إذابتهم فيه كمواطنين وفق ما لهذه الكلمة من دلالات.

لا بد من القول أخيراً إن قواسم الثقافة المشتركة في جذورها بين شقيّ أهالي المنية المقيم والمغترب هي التي سهّلت تفاعل حاجات هؤلاء، وإن اختلفت أهداف هذه الحاجات وغاياتها لكل منهم وفق ظروف «مجتمعه» المقيم فيه، ففعل التبادل القائم بين «مجتمعَي» المنية (تبادل الخدمات، وزواج، وتأمين فرص عمل... إلخ) لا يمكن أن يستمر لولا «الفائدة» التي يجنيها المتبادلون من خلاله □

المراجـع

الأحمر، أحمد سالم (٢٠٠٤). **علم اجتماع الأسرة بين التنظير والواقع المتغير.** بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

كيال، مها (٢٠٠٣). **موروثات حرفية: دراسة مونوغرافية/إحصائية للقطاع الحرفي في صيدا والجوار.** المدخل التاريخي طلال مجذوب. بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة.

ملص، إيمان (١٩٩٤). «النظام العائلي والتغيرات الاجتماعية في بلدة المنيه.» بحث بإشراف خالد زيادة (معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، طرابلس).

Bourdieu, Pierre (1980). *Le Sens pratique*. Paris: Editions de Minuit. (Le Sens commun)

Bourdieu, Pierre (1998). *La Domination masculine*. [Paris]: Seuil. (Collection liber)

Cuche, Denys (1996). *La Notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte. (Repères; 205)

Ghasarian, Christian (2002). «Sur le chemins de l'ethnographie réflexive.» dans: Marc Abélès [et al.]. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Sous la dir. de Christian Ghasarian. Paris: A. Colin. (Collection U. Anthropologie)

Godelier, Maurice (2007). *Au fondement des sociétés humaines: Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris: Albin Michel. (Bibliothèque idées)

Héritier, Françoise (1996). *Masculin - féminin: La Pensée de la difference*. Paris: O. Jacob.

Julien, Marie-Pierre et Céline Rosselin (2005). *La Culture matérielle*. Paris : la Découverte. (Repères: sociologie; 431)

Meillassoux, Claude (1980). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: F. Maspero. (Textes à l'appui)

Rivière, Claude (2000). *Anthropologie politique*. Paris: A. Colin. (Cursus. Sociologie)

دور المغتربيـن اللبنانييـن فـي بلـدهم الأم(*)

بطرس لبكي

أستاذ اقتصاد التنمية، جامعة القديس يوسف ـ بيروت.

مقدمة: الإطار التاريخي والجغرافي

منذ نهاية القرن التاسع عشر، بدأ تنظيم الانتشار في لبنان المعاصر، وأخذ يؤدي أدواراً مختلفة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية. فقد كانت الهجرة من لبنان، ودور اللبنانيين العائدين إلى لبنان، متعلّقيْن بأسباب اقتصادية وسياسية، وبالتوسع الثقافي للغرب (خصوصاً البلدان الأوروبية)، وتدخّله في الوطن العربي عموماً، ولبنان خصوصاً.

نبدأ، بإيجاز، بتقديم المراحل التاريخية الأساسيّة والجغرافية لأنماط الهجرة اللبنانية المعاصرة:

ـ كانت هناك هجرة محدودة منذ القرن السابع عشر وما قبل: كان اللبنانيون يهاجرون إلى مصر لأغراض تجارية، والى إيطاليا للدراسة.

ـ منذ بداية القسم الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت حركة هجرة إلى مصر، والولايات المتحدة، وبنسبة أقل إلى أمريكا اللاتينية، وعلى مستوى محدود جداً إلى أستراليا وجنوب الصحراء الكبرى في غرب أفريقيا (لبكي، ١٩٨٤: ٦٦ ـ ٩٩).

ـ بين الحربين العالميتين الأولى والثانية (١٩١٨ ـ ١٩٤٥) تغيّرت الهجرة من لبنان في بعض جوانبها: من جهة انخفضت الهجرة اللبنانية إلى مصر، والى الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية، بسبب الركود الاقتصادي العالمي، ومن جهة أخرى تزايدت الهجرة من لبنان إلى جنوب صحراء أفريقيا، لأنّ البلد المرسل والبلدان المستقبلة كانت تحت الحكم الاستعماري عينه، أيّ فرنسا (Labaki, 1982-1984: 1-23).

ـ تغيّرت أنماط الهجرة جذرياً في الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الثانية

(*) قدمت هذه الدراسة في الأصل باللغة الإنكليزية، وكانت تحت عنوان: Boutros Labaki, «The Role of Transnational Communities in Fostering Development in Countries of Origin: The Case of Lebanon,» paper presented at: United Nations Expert Group Meeting on International Migration and Development in the Arab Region: Challenges and Opportunities, Beirut, 15-17 May 2006.

(عام ١٩٤٥) حتّى «الطفرة النفطية» (عام ١٩٧٣)، وأصبحت هجرة بشكل أساسي نحو البلدان العربية المنتجة للنفط.

ـ استمرت الهجرة اللبنانية إلى جنوب صحراء أفريقيا، على الرغم من الصعوبات المتزايدة للمهاجر منذ الستينيّات. أما الهجرة إلى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا، فكانت لا تزال على مستوى محدود.

ـ بدأت الهجرة اللبنانية تنتقل من إطار إقليمي إلى إطار عالمي من «الطفرة النفطية» الأولى (عام ١٩٧٣) حتّى بداية حرب الخليج الثانية (عام ١٩٩٠).

ـ حتّى منتصف الثمانينيّات استمرت الهجرة اللبنانية تتجه نحو البلدان العربية المنتجة للنفط. ولكن منذ العام ١٩٧٥، انتقلت تدريجياً في اتجاه أوروبا الغربية، وخصوصاً الولايات المتحدة وكندا وأستراليا (Labaki: 1991; 1989a: 40-53; 1989b: 247-270; 1993: 91-112; لبكي، ١٩٩٩).

ـ منذ العام ١٩٩١، تطورت الهجرة اللبنانية إلى التعولم بطريقة لم يسبق لها مثيل. فقد تسارعت، وكانت موجهة أساساً نحو أوروبا الغربية والشرقية، وأمريكا الجنوبية والشماليّة، وأستراليا، وبشكل محدود إلى البلدان العربية المصدّرة للنفط (Labaki, 2001; لبكي، ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٣: ٩٣ ـ ١٤٤)[١].

أولاً: دور الانتشار اللبناني في البلد الأم

أسفرت هذه التدفقات المتنوّعة من المغتربين اللبنانيين في فترات مختلفة، والى اتجاهات مختلفة، عن تشكيل انتشار من أصل لبناني في بلدان المقصد. وقد نُظّم هذا الانتشار بأشكال عدّة: على المستوى الوطني اللبناني، بحسب المنطقة أو القرية أو المدينة، أو بحسب الانتماءات الدينية أو العائلية في لبنان، أما في بلد المقصد، فعن طريق النشاط الاقتصادي أو المهني (خريجي الجامعات، والأطباء، والغرف التجارية، والمهندسين، إلخ...).

عاد جزء من هؤلاء المهاجرين إلى لبنان، وقد تشكّل هذا القسم بصفة عامة من معظم المهاجرين إلى البلدان العربية المصدّرة للنفط، والى جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا.

أما الجزء الآخر فما زال في بلدان المقصد، وانخرط هناك بشكل متكامل أو شبه متكامل. وهذا القسم يتشكّل عموماً من نسبة مهمة من اللبنانيين المهاجرين إلى البلدان الصناعية (أوروبا، والولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا) والى أمريكا اللاتينية. وكان لهاتين الفئتين من مجموعات اللبنانيين المنتشرين في بلاد الاغتراب أدوار عديدة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في لبنان.

نحاول في هذا النصّ وصف وتحليل دور المغتربين في المجالات الاقتصادية والاجتماعية

(١) انظر أيضاً: «نتائج ١١ أيلول الاقتصادية على المغتربين اللبنانيين،» **النهار**، ٢٠٠٢/١٠/٢٣.

والسياسية للبنان، ومساهمة هؤلاء المغتربين في نقل المعرفة وتحديث المجتمع في لبنان.

١ ـ الانتشار اللبناني والنمو الاقتصادي في لبنان

تظهر المساهمة الأساسيّة للانتشار اللبناني في التنمية الاقتصادية من خلال إرسال الأموال لاستخدامها في لبنان.

أ ـ الأموال التي يحوّلها الانتشار اللبناني إلى ذويه

عموماً، يقوم المهاجرون اللبنانيون، وخصوصاً أولئك الذين يعملون في الأقطار العربية المصدّرة للنفط وجنوب صحراء أفريقيا، بإرسال جزء من مداخيلهم إلى لبنان.

تأخذ التحويلات أهمية كبرى في بعض الفترات. وهذا ما حدث خلال السنوات الخمسين الماضية، وخصوصاً في الفترة الواقعة بين عامي ١٩٧٣ و١٩٩٠، بسبب «الأزمة النفطية»، و«الحروب من أجل الآخرين» على أرض لبنان (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)، وكذلك بعد عام ١٩٩٥... إلخ.

في الخمسينيّات، كان لهذه التحويلات دور محدود (٥ بالمئة إلى ٧ بالمئة من الدخل القومي)، وخلال الستينيّات انخفض دورها (٣,٥ بالمئة إلى ٤,٥ بالمئة من الدخل القومي). فمن ناحية، عرف لبنان فترة ازدهار في هذين العقدين، وكان يستقبل مهاجرين معظمهم من أصل عربي (فلسطين، ومصر، وسوريا... إلخ). ومن ناحية أخرى، كان لدى البلدان العربية المصدّرة للنفط دخل كبير من النفط خلال الخمسينيّات والستينيّات، ولكن ليس بمستوى مداخيلها من النفط في السبعينيات والثمانينيّات. فلذلك كانت التحويلات محدودة.

وخلال السبعينيّات والثمانينيّات، ارتفع الدخل في البلدان العربية المنتجة للنفط بشكل حادّ، وتراجع اقتصاد لبنان الداخلي بشكل ملحوظ بسبب «الحروب من أجل الآخرين» على أرضه. فهاجر اللبنانيون بشكل كثيف وبصورة رئيسيّة إلى الدول المصدّرة للنفط، وأدت التحويلات التي أرسلوها إلى بلدهم دوراً بالغ الأهمية في الاقتصاد اللبناني والمجتمع، إذ وصلت إلى ٤٠ بالمئة من الدخل القومي في بداية الثمانينيّات. وقد تراجع هذا الدور في وقت لاحق مع تراجع اقتصاد البلدان المستقبلة، ولكن التحويلات بقيت على مستوى ١٠ بالمئة إلى ١٧ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي ما بين العامين ١٩٩٠ و٢٠٠٥ (انظر الجدول الرقم (٩)).

ب ـ استخدام التحويلات لدعم العائلات والأقارب في لبنان

أقيمت سلسلة من الأبحاث الميدانية في لبنان لدراسة هذا النوع من استخدام التحويلات المالية. فهذا الاستخدام للأموال الذي يصعب حتّى الكشف عنه من خلال أدلة إحصائية، يمكن اكتشافه لهذه الفترة الزمنيّة التي تمّ درسها، وذلك عبر مقارنة عدد المغتربين العاملين بإجمالي عدد المغتربين. ويبدو هذا الدعم واضحاً في حالة المهاجرين إلى البلدان العربية المنتجة للنفط من حيثُ إنَّ هدف الهجرة أساساً هو العمل، مع بقاء جزء كبير من الأسرة في لبنان، على الرغم من أنّ الاتجاه السائد في الفترة الأخيرة كان ذهاب هجرة الأسرة بكاملها. ويمكن أنْ يقال الأمر نفسه في ما يتعلق بالمغتربين في غرب أفريقيا ووسطها

وجنوبها، حتّى إن المهاجرين إلى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية والجنوبيّة وأستراليا، الذين يرسلون مبالغ محدودة من «العملة الصعبة» لأسرهم وأقاربهم في لبنان، كان لهم دور لا بأس به في الدعم المالي المقدّم إلى أسرهم وأقاربهم بسبب ارتفاع أسعار صرف «العملات الصعبة» الأجنبية في لبنان منذ ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥. ولقد أجريت دراسات ميدانية في قرى وبلدات في أنحاء مختلفة من لبنان بيّنت لنا الدور البارز الذي تؤديه التحويلات إلى الأسر والأقارب في مدن وبلدات مثل: زحلة (في البقاع)؛ وصيدا، وأنصار، وكفر رمّان، وعرب صاليم (في جنوب لبنان)؛ وشرتون، والقعقور، وبيت شباب (في جبل لبنان)؛ وكفر زينا، وكرم المهر، وكهف الملّول (في شمال لبنان) (Longuenesse, 1986: 56; Asmar, 1984; Nancy, 1982-1984; نور الدين، ١٩٨٦: ٨٨؛ الشرتوني، ١٩٨٨؛ الشيخ علي، ١٩٨٣: ٢١).

وقد أجريت دراسة ميدانية في العام ١٩٨١ في صيدا، وأسفرت عن نتائج بيّنت توزيع التحويلات المالية التي أرسلت إلى العيّنة التي خضعت للدراسة، وهي كما يلي:

الجدول الرقم (١)
مجموع التحويلات التي حصلت عليها ١٠٠ أسرة في صيدا لديها أفراد مغتربون من أبنائها عام ١٩٨١

مبلغ التحويلات	لا شيء	أقل من ٢٥٠٠٠ ل. ل.	بين ٢٥٠٠٠ و٥٠٠٠٠ ل. ل.	بين ٥٠٠٠٠ و٧٥٠٠٠ ل. ل.	بين ٧٥٠٠٠ و١٠٠٠٠٠ ل. ل.	أكثر من ١٠٠٠٠٠ ل. ل.	المجموع
عدد الأسر	٢٣	١٤	١٢	١٣	١٣	٢٥	١٠٠
النسبة المئوية من مجموع عدد الأسر	٢٣	١٤	١٢	١٣	١٣	٢٥	١٠٠

ملاحظة: ١ ل. ل. = ٢٣,٢ سنتاً أمريكياً سنة ١٩٨١.

المصدر: ميشال الهاشم، «الهجرة والتنمية في صيدا،» (أطروحة شهادة الدراسات العليا، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابية، ١٩٨١)، ص ٧٧.

وبالنظر إلى أن متوسط مدّة الهجرة للمجموعة هو ١١ عاماً، فقد كان ثلاثة أرباع المغتربين يرسلون مبلغ أقل من ١٠,٠٠٠ ليرة لبنانية سنويّاً (٢٣٢٠ دولاراً أمريكياً بحسب معدل سعر الصرف لعام ١٩٨١). وهذه المبالغ الصغيرة لم تستخدم للاستثمارات الإنتاجية، إذ كانت أساساً لتمويل الأهل والأقارب من أجل اقتناء الأرض والمسكن. وكان هذا الأمر سبباً في زيادة في الاستهلاك، والتضخم، وارتفاع أسعار العقارات والمباني والواردات، والعجز في التجارة الخارجية. ونورد في ما يلي بعض النتائج التي أسفرت عنها:

ـ ارتفاع أسعار العقارات المبنية وغير المبنية بسبب ازدياد الطلب عليها، وبسبب عدم إمكانية إلحاق وتيرة نمو العرض بوتيرة نمو الطلب.

ـ ازدياد الاستهلاك، لأن هذه المبالغ لم تكن كافية للاستثمار.

ـ ارتفاع التضخم، لأنّ هذه المبالغ كانت تزيد حجم الأموال في اقتصاد يعاني

انخفاضاً للقدرات الإنتاجية نتيجة وضع الحرب وهجرة جزء من القوة العاملة.

ـ ارتفاع العجز التجاري الخارجي بسبب الطلب المتزايد الناجم عن التحويلات المالية، والقدرة المحدودة للاقتصاد المحلي على تلبية هذا الطلب.

يبيّن لنا تحليل توزيع مبالغ التحويلات، بحسب حجم المبلغ، أن شكل هذا التوزيع يشبه منحنى غوس معكوساً، إذ تمثل الفئات الأربع الوسطى للمبالغ معاً (بين ٢٥ ألف ليرة لبنانية و١٠٠ ألف) أقل من نصف العيّنة، بينما تمثل الخانتان الموجودتان على طرفي الجدول (لا شيء، وأكثر من ١٠٠,٠٠٠ ليرة لبنانية) أكثر من نصف العيّنة. وهذا مؤشر لدور التحويلات المالية في تحسين توزيع الدخل على المجتمع (الهاشم، ١٩٨١).

ج ـ شراء العقارات

أصبح هذا النوع من استخدام التحويلات في لبنان، حتّى ولو كان موجوداً قبل العام ١٩٧٣، واحداً من أهم عناصر الطلب في سوق العقارات منذ عام ١٩٧٧. وله دور واضح جداً عن طريق زيادة العمليات في سوق العقارات خلال فصل الصيف الذي هو الفترة التقليدية لعودة المغتربين لقضاء العطلة في لبنان (Labaki, 1984: 12). فقد لوحظت موجة امتلاك العقارات من أراضٍ ومبانٍ، خصوصاً في منطقة بيروت الكبرى.

لقد قام العديد من الشركات اللبنانية في البلدان العربية المنتجة للنفط، وشرق وغرب أفريقيا، العاملة في مجالات التجارة والمقاولات، باستثمارات كبرى في العقارات في لبنان منذ العام ١٩٧٥، ومن بينها نذكر الشركات التالية: «الحريري غروب»، و«المباني غروب»، و«ويدج غروب»، و«الزاخم غروب»، و«شركة لحود للهندسة» (Labaki, 1984c: 13)، والشركات المذكورة في الجدول الرقم (١٢).

د ـ الاستثمار في شركات من مختلف الأحجام في قطاعات اقتصادية عدّة

تتمّ غالبية هذا النوع من الاستثمارات في لبنان عن طريق شركات صغيرة، مما يجعل المغترب ينتقل من مركز الأجير إلى مركز أعلى كعامل مستقل أو مقاول صغير. وتكثر هذه الحالة في مجال البناء، والنقل، والبيع بالمفرّق، والخدمات على أنواعها (Labaki, 1984c: 13).

لقد أنشأ المغتربون الموظفون، أصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة، القادمون من البلدان العربية المنتجة للنفط وغرب أفريقيا شركات متوسطة الحجم؛ ففي دراسة ميدانية أجريت في العام ١٩٨٢ مع مغتربين من بلدة بيت شباب عائدين من غينيا، تبيّن أن ثلثي المهاجرين أنشأوا شركات كما يلي:

ـ ٤٥ بالمئة منهم أنشأوا شركات متوسطة الحجم في مجال التجارة (الأنسجة، والسوبر ماركت).

ـ ٣٠ بالمئة منهم أنشأوا شركات متوسطة الحجم في مجال الصناعة.

ـ ١٠ بالمئة منهم أنشأوا شركات في قطاع الخدمات (Asmar, 1981: 85-86).

كما تمّ إنشاء شركات كبرى في مختلف القطاعات، وهي إجمالاً معروفة حيث تكثر الاستثمارات في الزراعة وتربية الماشية على الساحل الجنوبي، وفي وسط البقاع ومناطق عكار التي تمارس الزراعة المروية. وتصل هذه الاستثمارات تدريجيّاً إلى أجزاء داخليّة من جنوب لبنان، حيث تقوم تدريجيّاً بتغيير البيئة التي تتميّز بالزراعة التقليدية البعلية. وقام المهاجرون من غرب أفريقيا، وهناك قسم كبير (Saade, 1975-1990) منهم من جنوب لبنان، بتنفيذ هذه المشاريع الزراعية. أما في مجال البناء والأشغال العامة والهندسة، فقامت عدة مجموعات من المقاولين المغتربين اللبنانيين باستثمار رؤوس أموالهم الآتية خصوصاً من البلدان العربية النفطيّة وأفريقيا، في أنشطة مماثلة في لبنان (نذكر بعض هذه المجموعات في الجدولين الرقمين (١٠) و(١١)). ويعمل ٨٠ بالمئة من هؤلاء المقاولين في البلدان العربية المصدّرة للنفط. وقد استثمر معظمهم في البناء والأشغال العامة في لبنان، وخصوصاً خلال التسعينيّات. وذلك في إطار عملية إعادة الإعمار التي بدأت بعد عام ١٩٩٠. أما في القطاع المصرفي والمالي، فإنّ الاستثمارات من رؤوس أموال المغتربين هي أيضاً ضخمة. وتستثمر رؤوس أموال المغتربين اللبنانيين في اثنين وأربعين مصرفاً من أصل ٨٦ مصرفاً تعمل في لبنان (الجدول الرقم (١١) يبيّن المعلومات التي تمّ جمعها بشأن هذه الاستثمارات).

وتأتي مساهمات اللبنانيين المغتربين (في الجدول الرقم (١١)) بشكل أساسي من الخليج العربي (٢٠ مساهمة)، ومن أفريقيا جنوبي الصحراء (١٨ مساهمة)، تليها مساهمات من أمريكا اللاتينية (عددها ٨)، وعدد قليل جداً من آسيا (عددها ٢)، ومن كندا (عددها ١). ويبيّن لنا هذا الانخفاض التدريجي هنا أيضاً أن المهاجرين إلى البلدان العربية المصدّرة للنفط، والى أفريقيا جنوبي الصحراء، هم الأكثر نشاطاً بين اللبنانيين العائدين في القطاع المصرفي اللبناني.

أخيراً، لطالما كانت الصناعة أيضاً مجالاً مهمّاً لاستثمار رؤوس أموال المغتربين. وقد أجري بحث أكاديمي عن ٣٥ شركة صناعية أنشأها مغتربون لبنانيون في وطنهم من عام ١٩٤٣ حتّى ١٩٧٥ (تجدون المعلومات التفصيلية عن هذه الشركات في الجدول الرقم (١٢) الذي يبيّن أسماء الشركات والمستثمرين والبلد الذي هاجروا إليه، بالإضافة إلى تحديد سنة إنشاء الشركة ونوع إنتاجها).

في أيّ حال، يمكن تقسيم المساهمين الـ ٣٧ الذين تمّ تحديدهم في مجال الصناعة حتّى عام ١٩٧٥ على الشكل التالي: ٥٠ بالمئة يأتون من أمريكا اللاتينية (١٨)، أكثر من ٢٠ بالمئة من مصر، والنسبة المئويّة نفسها من أفريقيا جنوبي الصحراء، وهناك نسبة قليلة من الولايات المتحدة (٢) ومن أوروبا (١).

في هذه الفترة، قبل العام ١٩٧٥، لم يتم تحديد الاستثمار الآتي من اللبنانيين الناشطين في البلدان العربية المنتجة للنفط، إذ كان على الأرجح عددهم لا يزال محدوداً.

ومنذ العام ١٩٧٥، أنشئت عشرات الشركات الصناعية، لكن مصدر رؤوس أموالها ودور المهاجرين فيها هما بحاجة إلى دراسة أكثر تعمّقاً.

هذه هي أهم القطاعات، وربما الأساسيّة التي استثمر فيها المغتربون اللبنانيون في بلدهم الأم منذ العام ١٩٤٣. هناك قطاعات أخرى حيث استثمر المغتربون فيها أيضاً، مثل الزراعة، والسياحة، والتأمين، والنقل، والتجارة الداخلية والخارجية، والكهرباء، وأعمال المياه... الخ، وهذه الاستثمارات يجب أن تكون معروفة على نحو أفضل، كما يجب أن يشكّل المسح الشامل لاستثمار المغتربين في لبنان مجالاً مثمراً للمزيد من الأبحاث.

هـ ـ مساهمة المغتربين في فتح أسواق جديدة للمنتجات المحلية في الخارج

لقد تقدّم هذا الدور الاقتصادي للمغتربين في لبنان القائم منذ عقود بشكل سريع خلال العقدين الأخيرين، وذلك بسبب القدرة التنافسية الجديدة التي حصلت عليها بعض السلع اللبنانية المصنّعة نتيجة الهبوط الحادّ لسعر صرف الليرة اللبنانيّة في السوق العالمية، وانخفاض الرواتب في لبنان مؤخراً (منذ العام ١٩٨٤) بسبب ارتفاع أسعار اليورو بالنسبة إلى الدولار الذي هو العملة الأكثر رواجاً في لبنان منذ ربع قرن.

إن الكثير من المغتربين، وبخاصة في أوروبا وأمريكا الشمالية، هم ناشطون في هذا المجال، ويساهمون في تنوع الصادرات اللبنانية. وقد انتقلت أسواق هذه الصادرات من نسبة ٩٥ بالمئة، منها ما كان يتوجه نحو الأسواق العربية في العام ١٩٨٤ إلى وجهات متنوعة نسبيّاً، فأصبحت الأسواق العربية تجذب ٦٠ بالمئة من الصادرات اللبنانية في العام ٢٠٠١ لتصل هذه النسبة إلى ٥٢ بالمئة عام ٢٠٠٤ فقط «والحبل على الجرار».

٢ ـ الانتشار اللبناني ومساهمته في تنمية الخدمات العامة في البلد الأم

لم يستثمر المغتربون اللبنانيون فقط للربح الشخصي، بل الجدير ذكره أيضاً أنّ الكثير منهم موّلوا مشاريع للمصلحة العامة. هذا النوع من النشاط يذكرنا بـ «النشاطات ذات المنفعة العامة» التي قام بها المغتربون اليونانيون منذ القرن التاسع عشر في وطنهم الأم.

لقد أنشأ المغتربون اللبنانيون أو موّلوا مؤسسات للمصلحة العامة في مجالات عديدة. ونحاول هنا عرض بعض الحقائق المتعلّقة بهذا الجانب من دور المغتربين في العديد من المجالات (التعليم، والصحة العامة، وتوفير امدادات المياه والكهرباء، والخدمات الاجتماعية، والآثار). ولكن هذا العرض ليس كاملاً، إذ يحتاج الموضوع بمجمله إلى دراسة منهجية.

أ ـ دور المغتربين في تعزيز التعليم

بدأ هذا الدور في لبنان قبل الاستقلال في العام ١٩٤٣، وهو واضح في العديد من المجالات. ويجدر بنا ذكر بعض الإنجازات الكبرى في هذا المجال، وهي:

ـ تأسيس مكتبة «يافث» في الجامعة الأميركية في بيروت بتمويل من عائلة يافث في ساو باولو.

ـ تأسيس الشبكة «العامليّة» من مدارس ومؤسسات اجتماعية أخرى عائدة إلى

الجمعية «العامليّة» من قبل مغتربين لبنانيين من جنوب لبنان هاجروا إلى غرب أفريقيا والخليج العربي.

ـ تأسيس جامعة القديس يوحنا الدمشقي الأنطاكية الأرثوذكسية في البلمند بتمويل من عصام فارس، وفؤاد دبّاس، ورفيق الحريري، وغيرهم من اللبنانيين المغتربين في دول الخليج.

ـ بناء وتأسيس مدارس: مثل تلك في كفر زينا (شمال لبنان) من قبل المغتربين الموجودين في أستراليا، وفي ديك المحدي (المتن) من قبل المهاجرين الموجودين في غرب أفريقيا.

ـ تمويل فرع «جامعة القديس يوسف» في جنوب لبنان من قبل رفيق الحريري (الذي هاجر إلى العربية السعودية).

ـ تمويل شبكة مراكز للتدريب في مجال تكنولوجيا المعلومات في شمال لبنان من قبل محمّد الصفدي.

ـ دعم المدارس الرسمية والخاصة من قبل المغترب جورج افرام في قضاء كسروان.

ـ تمويل مدرسة «ماريا عزيز» في جزين من قبل مغتربين من هذه البلدة في المكسيك.

ـ إنشاء مدارس مهنية ومعهد للتكنولوجيا في جويا، قضاء صور، من قبل المغترب علي الجمّال (نيجيريا).

ـ إنشاء شبكة مدارس وجامعة انطلاقاً من البقاع الغربي من قبل المغترب في البرازيل عبد الرحيم مراد.

ـ تمويل إنشاء مدرسة «الليسيه الفرنسية» في «حبوش» من قبل مغتربي المنطقة في الدول الأفريقية الناطقة بالفرنسية.

هذا بالإضافة إلى توفير الدعم المالي للطلاب والمؤسسات التعليمية من قبل من المغتربين (رفيق الحريري، وعصام فارس، وفؤاد دبّاس، وإميل البستاني، وميشال إدّه وأبنائه، ومحمّد الصفدي، وجورج افرام وغيرهم)، والمؤسسات التي يمولها المغتربون، مثل «الجمعية الإسلامية للتعليم العالي والمهني» التي يموّلها مغتربون في الخليج (Labaki: 1984c: 17; 1989b: 270; مروة، ١٩٨٩؛ الجمعية الإسلامية للتعليم العالي والمهني).

ب ـ دعم المغتربين للقطاع الصحي

تجدر الإشارة إلى أن تمويل مستشفى تل شيحا في زحلة قام به مغتربون من هذه المدينة (منصور، ١٩٨٤: ٣٣)، وكذلك مستشفى سان لويس في جونيه الذي موّله مغتربون لبنانيون في أمريكا(٢)، وتمويل مركز صحي في بكاسين (قضاء جزين) من قبل هـ. غانم،

(٢) انظر مقابلات مع الراحل المونسنيور زوين.

وهو مهاجر من هذه القرية(٣)، وتجدر الإشارة أيضاً إلى العديد من الهبات قدّمها مغتربون من جنوب لبنان إلى مؤسستي الإمام الصدر والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في المجال الطبي في جنوب لبنان، وفي الضواحي الجنوبية الغربية لبيروت.

يضاف إلى ذلك الهبات المقدمة من قبل المغتربين اللبنانيين في كندا وأمريكا لمستشفى القديس جاورجيوس الأرثوذكسي في بيروت(٤)، وتمويل مستشفى كفرفالوس (قضاء جزين) من قبل رفيق الحريري، وإنشاء مستوصف في بجدرفل (قضاء البترون) من قبل ريمون أبي راشد، وهو مغترب ثري مهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كما يمكن تبيّن هبات مماثلة للعديد من الطوائف والمناطق اللبنانيّة.

ج ـ دور المغتربين في توفير إمدادات المياه والكهرباء وغيرها من البنية التحتيّة الأساسية لقرى تفتقر إلى هذا النوع من الإمدادات

لوحظ العديد من هذه الحالات في هذا المجال في أكثر من منطقة في لبنان. ونذكر بعضاً منها:

ـ تمويل الشبكة الكهربائية في إبل السقي (قضاء مرجعيون) من قبل كرم الراسي، وهو مهاجر ثريّ من هذه القرية إلى البرازيل(٥).

ـ تمويل بئر ارتوازي في قرية الزراريّة (قضاء صور) من قبل حسين طعان، وهو مهاجر إلى غرب أفريقيا(٦).

ـ تمويل البنية التحتية الأساسية في بجدرفل (قضاء البترون) من قبل ريمون أبي راشد، وهو مهاجر ثري إلى الولايات المتحدة في أواخر التسعينيّات(٧).

ـ تمويل بناء عدة جسور دمّرتها إسرائيل في حرب تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ٢٠٠٦ في مختلف المناطق اللبنانية (من قبل نجيب ميقاتي، مغترب في الخليج وأفريقيا؛ وجورج افرام، مغترب في السعودية؛ ووديع العبسي، مغترب في العراق والكويت؛ ومغترب من آل الحمرا في مرجعيون؛ وسعد الحريري، مغترب في السعودية).

د ـ مساهمة المغتربين في بناء وتمويل مؤسسات الرعاية الاجتماعية

ونذكر هنا أيضاً أمثلة قليلة من بين عدد كبير من الهبات:

ـ بناء وتشغيل وتمويل قرية الأيتام «S. O. S». في بحرصاف (المتن)، وصفاري

---

(٣) انظر: **النهار**، ٢٧/١٠/١٩٨١.

(٤) انظر: مقابلة مع سيادة النائب العام أنطوني غبريال لكنيسة مار جاورجيوس الأنطاكية الأرثوذكسية في مونتريال، آب/أغسطس ١٩٨٧.

(٥) زوّدني بهذه المعلومات البروفسور المرحوم ألبير حوراني، في أكسفورد، المملكة المتحدة.

(٦) **النهار**، ٢٣/٤/١٩٨١.

(٧) مقابلات أجراها الكاتب عام ١٩٩٣ مع ريمون أبي راشد، في بجدرفل ـ لبنان.

(جزين)، وبقسميا (البترون) من قبل ميشال الجميّل، وهو مغترب في إيران[٨].

ـ تمويل سلسلة من الجمعيات التي تعنى بالخدمات الاجتماعية من قبل رفيق الحريري (العربية السعودية) في العديد من المناطق اللبنانية.

ـ تمويل مؤسسات عدة في هذا المجال من جانب الياس شربين، وهو مغترب في أفريقيا من صور، والذي يعمل خصوصاً على مساعدة مؤسسات من جميع الطوائف الموجودة في مدينته الأم.

ـ تمويل مختلف المؤسسات العامة في مزيارة من قبل آل الشاغوري.

ـ تمويل مختلف المؤسسات العامة بصورة رئيسيّة في عكار وغيرها من المناطق اللبنانية من قبل عصام فارس (العربية السعودية والولايات المتحدة)، وخصوصاً في ميادين التعليم، والصحة، والتنمية الاقتصادية، والمنح الدراسيّة.

ـ تمويل مؤسسة الإمام الصدر للرعاية الاجتماعية والمؤسسات التي تعود إلى المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى من قبل مهاجرين يتحدّرون من جنوب لبنان، وقد هاجروا إلى أفريقيا جنوبي الصحراء والخليج العربي.

ـ تمويل العديد من المؤسسات في قضاء جبيل من جانب إميل نوفل، وهو مهاجر في الكويت.

ـ تمويل العديد من مؤسسات الرعاية الاجتماعية من قبل محمّد الصفدي، وهو مغترب في العربية السعودية.

ـ تمويل مؤسسات الرعاية الاجتماعية في قضاء البترون وأماكن أخرى في لبنان من قبل أنطوان زهرا، وهو مهاجر في دولة الإمارات العربية المتحدة.

هـ ـ مساهمات المغتربين في بناء معالم أثرية عامة

ويعتبر هذا الأمر أيضاً في كثير من الأحيان وسيلة ترمز إلى اهتمام المغتربين بقراهم ومدنهم في وطنهم الأم. نذكر هنا على سبيل المثال:

ـ تمويل الساعة الموجودة في ساحة البرلمان في بيروت من قبل ميغيل العبد، وهو مغترب لبناني بارز هاجر إلى المكسيك، وقد سمّيت «ساعة العبد».

ـ تمويل نصب نعوم لبكي (رئيس مجلس النواب في عام ١٩٢٣ ـ ١٩٢٤) في بعبدات من قبل مهاجرين إلى البرازيل متحدّرين من هذه القرية.

وينبغي إقامة أبحاث ميدانية حول هذه المساهمات الاجتماعية.

---

(٨) مقابلات مع مدير قرى الأطفال SOS ـ في بحرصاف ـ لبنان ـ عام ٢٠٠٢.

ثانياً: نقل المعارف إلى البلد الأم عن طريق المغتربين اللبنانيين[٩]

ينبغي لنا أن نشدّد على هذا الجانب من الاستفادة الكبرى من اللبنانيين المغتربين في تنمية بلد المنشأ من الناحية الاجتماعية والاقتصادية. ونعني بذلك الخبرات المتعلّقة بنقل المعارف عن طريق المغتربين اللبنانيين العائدين. وتميل هذه الخبرات إلى تحويل بعض جوانب العولمة من كونها فرصاً سلبيّة إلى فرص إيجابية.

وخلال العقد الماضي، حاول لبنان اجتذاب بعض «الأدمغة المغتربة»، وحاولت مؤسسات القطاع الخاص اللبناني جذبهم أيضاً. في هذا الصدد، سنقوم بوضع قائمة لبعض التدابير التي سبق أنْ نُفِّذ جزء منها من أجل اجتذاب «الأدمغة اللبنانية المغتربة»، التي نذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

ـ دعوة كلية الطب في الجامعة الأميركية في بيروت الأطباء من أصل لبناني للتعليم والعمل في مستشفاها، ومحاولة توسيع التعاون معهم.

ـ تنظيم نقابة المهندسين اللبنانيين في آب/أغسطس ٢٠٠١ مؤتمراً للمهندسين اللبنانيين في العالم من أجل جذبهم لإقامة نشاطات هندسية في لبنان والوطن العربي.

ـ وفّر برنامج الأمم المتحدة للتنمية دعماً، ولو محدوداً، لمثل هذه المساعي من خلال برنامج يعرف باسم: «نقل المعارف عن طريق المغتربين» (Transfer of Knowledge Through - Expatriate Nationals) (TOKTEN).

نفِّذ هذا البرنامج في لبنان في التسعينيّات مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية واليونسكو، ومركز الدراسات اللبنانية في أكسفورد (بريطانيا). وقد أدّى هذا البرنامج إلى عودة عدد من المغتربين للعمل بنجاح في لبنان.

ـ كان مجلس الإنماء والإعمار اللبناني، بعد انتهاء «الحروب من أجل الآخرين» في عام ١٩٩١، وعندما بدأ التحضير للقيام بأنشطة تخطيط وتمويل وتنفيذ هادفة إلى إعادة إعمار لبنان وتنميته، بحاجة إلى زيادة عدد موظفيه التقنيين. ومن أجل الحصول على مزيد من الموظفين ذوي المهارات العالية والخبرة الدولية، تمّ الإعلان عن الحاجة إلى هذه المهارات المحدّدة في صحف ذات انتشار عالمي. فوردت المئات من الطلبات من قبل اللبنانيين في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وتمّ توظيف عشرات الأشخاص ذوي

(٩) بطرس لبكي: «سبل الحدّ من هجرة الكفاءات العربية واستقطاب الكفاءات المهاجرة،» ورقة قدمت إلى: العلوم والتكنولوجيا في الوطن العربي: الواقع والطموح، مجريات المؤتمر الذي نظمته مؤسسة شومان في عمان عام ٢٠٠٢، ص ٣٤٥ ــ ٣٥٤؛ «حاضرات بحثية لتفعيل طاقات لبنان في التقنيات المتقدمة،» **النهار**، ٢٠٠١/٥/١، و«عودة الكفاءات في ضوء سياسة الدولة في الإنماء والإعمار،» ورقة قدمت إلى: عودة الكفاءات اللبنانية المهاجرة: مجريات المؤتمر الذي نظمته وزارة المغتربين في بيروت، الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٩٦، ص ٧٣ ــ ١٢٦.

الكفاءات المناسبة بشروط جيدة، وكانت النتيجة مرضية على مستويي الكفاءة والإنتاج.

ـ تقوم الجامعة اللبنانية الأميركية بالشيء نفسه من خلال مكتبها في نيويورك، عندما تحتاج إلى أساتذة في بعض الميادين. ويقوم هذا المكتب بالاتّصال بالأساتذة اللبنانيين والباحثين العاملين في الجامعات الأمريكية ومراكز البحوث لحثّهم على ذلك. وقد اتخذت عدّة هيئات عامة لبنانية ومصارف وشركات خطوات مماثلة في التسعينيّات لتوظيف لبنانيين يعملون في الخارج في مناصب أساسيّة. ومن هذه الخطوات:

ـ إنشاء و/أو تطوير شركات في مجال الاستشارات، والصناعة، والخدمات التقنيّة العالية، بالتعاون مع المهنيين والعلماء من المغتربين اللبنانيين. وفي مجال التكنولوجيا، يمكننا أنْ نذكر شركة البرمجة الإلكترونيّة التي أنشأها في بيروت نعمة طوق، وهو اختصاصي كمبيوتر عائد من فرنسا، وذلك لتصدير البرامج إلى فرنسا. بدأ هذا النوع من التحرّك في الستينيّات وأواخر السبعينيّات، كالمشروع العربي للتنمية في بيروت، وفي عدة مجالات، كالهندسة والكمبيوتر وغيرها التي قام بها مغتربون لبنانيون مع آخرين عرب. ويحتاج هذا النموذج إلى دراسة معمّقة للتمكن من تعميمه.

ـ إنشاء المستشفيات والمراكز الطبّية من خلال جذب المغتربين الاختصاصيين في مجال الطب. وقد نفّذت هذه التجربة مثلاً من خلال إنشاء «مستشفى العين والأذن» اللبنانية عن طريق أطباء عاملين في الولايات المتحدة، وكندا، وأوروبا. هذه المستشفيات اللبنانية لها دور كبير محليّاً وإقليميّاً، إذ إنّها تجذب المرضى من العديد من البلدان العربية.

ـ يمكن أيضاً إنشاء شركات بالتعاون مع الجامعات والقطاع الخاص لتطوير المشاريع العلمية والتكنولوجية. في هذا الصدد، قامت جامعة القديس يوسف في بيروت والجامعة اللبنانية في بيروت بمبادرات مماثلة تستقطب «العقول» المهاجرة.

وهناك مؤسسات مماثلة هي قيد التنفيذ في لبنان. بدأت هذه التجربة في القطاع العام بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٥ بالتعاون مع الحاضرة البحثية الفرنسية في «صوفيا أنتيوبوليس». وقد فشلت هذه التجربة على صعيد القطاع العام، لكنّها نقلت إلى القطاع الجامعي، فأعادت كلية الهندسة في جامعة القديس يوسف الكرّة. وفي عام ٢٠٠٠، بدأت تعمل تحت اسم «بيريتيك» (Berytech). وهي الآن تتوسّع في بيروت مع كليّة الطب في الجامعة نفسها، وتستقطب كفاءات مهاجرة.

وهناك حاضرة تكنولوجيّة أخرى قيد الإعداد في لبنان، وذلك بالتعاون مع الهيئة اللبنانية لتشجيع الاستثمارات (IDAL)، وبلدية الدامور.

ثالثاً: الانتشار اللبناني والتطور السياسي في لبنان

لا يقتصر دور المغتربين في لبنان على المجال الاقتصادي فقط، حتّى ولو كانت نتائجه الاقتصادية واضحة، بل إن له، كما رأينا، دوراً اجتماعياً غالباً ما يتحول إلى دور سياسي. ولكن، هذه الطريقة ليست الوحيدة للمغتربين اللبنانيين لتأدية دور سياسي في لبنان. هناك

عدة طرق يؤدّون عبرها هذا الدور، وستشكل هذه الأدوار موضوع الجزء التالي من هذا البحث.

١ ـ الوقع السياسي للمغتربين على هيكلية الدولة اللبنانية

بدأ المغتربون اللبنانيون بتأدية دور سياسي في بلدهم الأم منذ بداية القرن العشرين، عندما كانت الأراضي اللبنانية جزءاً من الدولة العثمانية، وفي أثناء الانتداب الفرنسي. وقد أعطت الفترة التي أعقبت الاستقلال (عام ١٩٤٣) زخماً جديداً للدور السياسي للمغتربين.

وقد كانت إحدى نتائج انسحاب الانتداب الفرنسي من لبنان هي حصول السياسيين اللبنانيين على المزيد من النفوذ في البلاد. وقد أدى المغتربون ولا يزالون يؤدون دوراً سياسياً من خلال قنوات مختلفة في هيكليّة الدولة.

ومنذ عام ١٩٤٣، تمّ انتخاب عدد من المغتربين أو من أبنائهم العائدين إلى لبنان نواباً في البرلمان في العديد من المناطق اللبنانية، كما هو مبيّن في الجدول الرقم (٢).

الجدول الرقم (٢)
المغتربون وأبناء المغتربين المنتخبون في البرلمان اللبناني منذ الاستقلال (عام ١٩٤٣) حتّى بدء «الحروب من أجل الآخرين» عام ١٩٧٥

الاسم	الطائفة	المنطقة اللبنانية الممثلة	بلد المهجر
إميل البستاني	ماروني	الشوف	الخليج العربي
عبد الله سعادة	روم أرثوذكس	الكورة	العربية السعودية
علي الجمّال	شيعي	صور	نيجيريا
أسد الأشقر	ماروني	المتن	غانا
ميرنا البستاني	مارونية	الشوف	الخليج العربي ـ المملكة المتحدة
علي عرب	شيعي	صور	نيجيريا
ريمون إده	ماروني	جبيل	مصر
بيار إده	ماروني	بيروت والمتن	مصر
بيار الجميّل	ماروني	بيروت	مصر
موريس الجميل	ماروني	المتن	مصر
حسين منصور	شيعي	زحلة	غرب أفريقيا
نجيب صالحة	درزي	بعبدا	السودان، العربية السعودية
إيليا أبو جودة	ماروني	بعبدا	البرازيل
مانويل يونس	ماروني	البترون	فنزويلا
توفيق عساف	درزي	عاليه	فنزويلا
يوسف حمّود	شيعي	صور	نيجيريا
عبد الله الراسي	روم أرثوذكس	عكار	العربية السعودية
منير أبو فاضل	روم أرثوذكس	عاليه	فلسطين
جبران طوق	ماروني	بشرّي	نيجيريا
فريد جبران	لاتيني	بيروت	قبرص، مصر
كميل عقل	ماروني	البترون	كولومبيا

المصدر: دليل الشخصيات البارزة في لبنان، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ (بيروت: مطبعة جدعون، ١٩٨٩).

يلاحظ، أن عددهم ليس مؤثراً بحدّ ذاته إذا نظرنا إليه واستنتجنا أن تسعة مجالس نواب مرّت ويضم كلّ منها بين ٤٤ و٩٩ عضواً.

ولكن، يجب الأخذ بعين الاعتبار أن عشرة من هؤلاء الأعضاء (إميل البستاني، وعلي عرب، ريمون وبيار إده، وبيار وموريس الجميّل، وحسين منصور، ونجيب صالحة، وتوفيق عساف، وعبد الله الراسي) كانوا وزراء، وأربعة منهم كانوا قادة أحزاب مهمة (عبد الله سعادة، وأسد الأشقر، وبيار الجميّل، وريمون إده).

كان هؤلاء السياسيون قادرين على استخدام العلم والمهارات والخبرة، وخصوصاً الثروة التي حصلوا عليها في الخارج، ليتمتعوا بالنفوذ من خلال عدة قنوات، وذلك عن طريق:

ـ تعزيز مكانتهم بين أنسبائهم.

ـ الحصول على مناصب رئيسيّة في أحزابهم.

ـ تقديم الهبات إلى المؤسسات ذات المنفعة العامة مقابل الاعتبار والنفوذ.

ـ تأمين التوظيف والعقود من الباطن من أجل خلق شبكات من المؤيّدين السياسيين.

ـ تمويل الحملات الانتخابية.

بالإضافة إلى هذه المجموعة، نذكر أيضاً الشخصيات المعروفة التي شغلت مناصب أساسية في مجلس الوزراء والإدارات في الدولة، وكانوا مهاجرين على مدى فترة من حياتهم:

ـ هنري إده، وحسين العويني، وسليم الحص، كانوا وزراء (ورؤساء حكومة بالنسبة إلى هذين الأخيرين) لفترة طويلة.

ـ أنطوان فتّال، وفؤاد وإسكندر عمّون، الذين شغلوا مناصب مهمة في الخدمة المدنية والقضائية والخارجية، ومكثوا في مصر لفترة طويلة.

الجدول الرقم (٣)
النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب
خلال فترة ما قبل «الحروب من أجل الآخرين» (١٩٤٣ ـ ١٩٧٢)

تاريخ انتخاب مجالس النواب	عدد النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب	مجموع عدد النواب	النسبة المئوية
١٩٤٣ ـ ١٩٤٧	٤	٥٧	٧,٠١
١٩٤٧ ـ ١٩٥١	٢	٥٧	٣,٥
١٩٥١ ـ ١٩٥٣	٦	٨٠	٧,٥
١٩٥٣ ـ ١٩٥٧	٢	٤٤	٤,٥
١٩٥٧ ـ ١٩٦٠	٦	٧٧	٨,٩٥
١٩٦٠ ـ ١٩٦٤	٨	٩٩	٨,٨٠
١٩٦٤ ـ ١٩٦٨	١٠	٩٩	١٠,١٠
١٩٦٨ ـ ١٩٧٢	٨	٩٩	٨,٨٠

في فترة ما قبل «الحروب من أجل الآخرين» (أي ١٩٤٣ ـ ١٩٧٢)، ارتفعت نسبة النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب، خصوصاً عندما ارتفع عدد المقاعد النيابية في أواخر الخمسينيّات، مما أتاح المجال أمام نخبة نيابية جديدة.

يلاحظ بشكل عام ازدياد بطيء لنسبة النواب ذوي الخبرة الاغترابية، لكن علينا تحليل هذه الظاهرة من خلال تصنيف النواب بحسب سنة الانتخاب والمنطقة والطائفة (انظر الجدولين الرقمين (٤) و(٥)).

الجدول الرقم (٤)
النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب بحسب كلّ منطقة خلال فترة ما قبل حرب الـ (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)

تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٤٣		١٩٤٧		١٩٥١	
المناطق	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
جبل لبنان	٢٠/٤	٢٠	١٩/١	١٢,٥	٢٥/٣	١٢
الشمال	١٣/٠	٠	١٢/٠	٠	١٦/٢	٠
الجنوب	١٠/٠	٠	١٠/٠	٠	١٨/٠	٠
بيروت	٧/٠	٠	٩/١	١١,١١	١٢/١	٨,٣
البقاع	٨/٠	٠	٧/٠	٠	٩/٠	٠
تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٥٣		١٩٥٧		١٩٦٠	
المناطق	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
جبل لبنان	٢٤/٢	٨,٣	٢٠/٤	٢٠	٣٣/٥	١٥,١٥
الشمال	٩/٠	٠	١٦/١	٦,٢٥	١٨/٠	٠
الجنوب	٨/٠	٠	١١/٠	٠	١٨/١	٥,٥
بيروت	٧/٠	٠	١١/٢	١٨,٨	١٤/١	٧,١٤
البقاع	٦/٠	٠	٩/٠	٠	١٦/١	٦,٢٥
تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٦٤		١٩٦٨			
المناطق	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)		
جبل لبنان	٣٠/٣	١٠	٣٠/٥	١٦,٦		
الشمال	٢٠/١	٥	١٨/٠			
الجنوب	١٧/٢	١١,٧٦	١٨/٢	١١,١١		
بيروت	١٦/٣	١٨,٧٥	١٥/١	٦,٦		
البقاع	١٦/١	٦,٢٥	١٥/١	٦,٦		

من الواضح أنَّ النسبة الأعلى من النواب ذوي الخبرة الاغترابية هي من جبل لبنان، ثمّ بيروت، أي المناطق المحدّثة التي عرفت هجرة منذ عقود عديدة سمحت بتكوين ثروة وثقافة في المغتربات.

الجدول الرقم (٥)
النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب بحسب كلّ طائفة خلال فترة ما قبل حرب الـ (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)

تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٤٣		١٩٤٧		١٩٥١	
الطوائف	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
الموارنة	٢٠/٣	١٠	٢٠/٠	٠	٢٥/٥	٢٠
الروم الأرثوذكس	٧/١	١٤,٢	٨/١	١٢,٥	١١/٠	٠
الروم الكاثوليك	٤/٠	٠	٣/٠	٠	٦/٠	٠
الأرمن الأرثوذكس						
البروتستانت					٠/١	٠
الشيعة	١٠/٠	٠	١٠/١	١٠	١٤/١	٧,١٤
السنّة	١١/٠	٠	١١/٠	٠	١٧/٠	٠
الدروز	٤/٠	٠	٤/٠	٠	١٥/٠	٠
الأقليات	١/٠	٠	١/٠	٠	١/٠	٠
تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٥٣		١٩٥٧		١٩٦٠	
الطوائف	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
الموارنة	١٣/٢	١٥,٣	٢٠/٤	٢٠		
الروم الأرثوذكس	٧/٠	٠	١٠/١	١٠	٣١/٥	١٦,١٢
الروم الكاثوليك	٤/٠	٠	٦/٠		١٥/١	٦,٦
الأرمن الأرثوذكس	٠	٠	٠	٠	٧/٠	٠
البروتستانت	—	—	—	—	—	—
الشيعة	٨/٠	٠	١٢/١	٨,٣	٠	٠
السنّة	٩/٠	٠	١٤/٠	٠	١٩/٢	١٠,٥٢
الدروز	٣/٠	٠	٤/٠	٠	٢١/٠	٠
الأقليات	—	—	١/٠	٠	٦/٠	٠
تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٦٤		١٩٦٨		١٩٧٢	
الطوائف	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
الموارنة	٢٣/٥	١٥,٦	٢٣/٣	٩,٣٧	٣٠/٣	١٠
الروم الأرثوذكس	١/٠	٠	١٣/٢	١٥,٣٨	١١/١	٩,٠٩
الروم الكاثوليك	٦/٠	٠	٧/٠	٠	٠	٠
الأرمن الأرثوذكس	٠	٠	٠	٠	٠	٠
البروتستانت	١/١	١٠٠	١/٠	٠	٠	٠
الشيعة	١٨/٢	١١,١١	١٩/٢	١٠,٥٢	١٩/٣	١٥,٧٨
السنّة	٢١/١	٤,٧٦	٢٠/٠	٠	٠	٠
الدروز	٦/١	١٦,٦	٦/٠	٠	٦/١	١٦,٦
الأقليات	١/٠	٠	١/٠	٠	٠	٠

وكانت النسبة الأعلى من النواب ذوي الخبرات الاغترابية في عام ١٩٧٢ من النواب

الدروز والشيعة والموارنة والأرثوذكس، وهي طوائف ريفية بأكثريتها، ولها تقاليد مهجرية قديمة.

ارتفع عدد النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب بعد حرب ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ من ١١ نائباً في المجلس النيابي الذي انتخب عام ١٩٩٢، إلى ٢١ نائباً في المجلسين اللذين انتخبا عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٠، وصولاً إلى ٢٥ نائباً في المجلس النيابي الذي انتخب عام ٢٠٠٥. وهذا مؤشر واضح على نمو دور الانتشار اللبناني في المؤسسات السياسية اللبنانية (القسم التشريعي). وقد تسارع هذا النمو عام ٢٠٠٥ مع الانخراط الأكبر للسياسيين اللبنانيين الذين كانوا في الخارج، وذلك بعد انسحاب الجيش السوري من لبنان في نهاية نيسان/أبريل ٢٠٠٥، أي تماماً قبل الانتخابات التشريعية.

الجدول الرقم (٦)
النواب ذوو الخبرة الاغترابية بعد «الحروب من أجل الآخرين» (١٩٩٢ ـ ٢٠٠٥)

المجلس النيابي	مجموع عدد النواب	عدد النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب	النسبة المئوية
١٩٩٢	١٢٨	١١	٨,٥٩
١٩٩٦	١٢٨	٢١	١٦,٤
٢٠٠٠	١٢٨	٢١	١٦,٤
٢٠٠٥	١٢٨	٢٥	١٩,٥٣

يلاحظ ازدياد واضح لنسبة هذه الفئة من النواب بعد عام ١٩٩٠، وهذه ظاهرة جديرة بالتأمل، كون فترة حروب (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) هي فترة تدفق مالي كبير في الخليج ساهم في توليد ثروات كبيرة لدى مغتربينا هناك. هنا أيضاً من المفيد تصنيف النواب ذوي الخبرة في بلاد الاغتراب بحسب المنطقة والطائفة، كما يظهران في الجدولين الرقمين (٧) و(٨).

الجدول الرقم (٧)
دور النواب ذوو الخبرة من بلاد الاغتراب بحسب كل طائفة في فترة ما بعد حرب ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ اللبنانية

تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٩٢		١٩٩٦		٢٠٠٠		٢٠٠٥	
الطوائف	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
الموارنة	٣٤/٣	٨,٨٢	٣٤/٧	٢٠,٥	٣٤/٦	١٧,٦	٣٤/٦	١٧,٦
الروم الأرثوذكس	١٥/٢	١٣,٣	١٥/٤	٢٦,٦	١٥/٤	٢٦,٦	١٥/٤	٢٦,٦
الروم الكاثوليك	٧/١	١٤,٢	٧/١	١٤,٢	٧/٢	٢٨,٥	٧/٣	٤٢,٨
الأرمن الأرثوذكس	٠	٠	٥/١	٢٠	٠	٠	٠	٠
البروتستانت	٠	٠	٠	٠	١/١	١٠٠	٠	٠

يتبـــع

تابع

الشيعة	٢٧/٢	٧,٤	٢٧/٤	١٤,٨	٢٧/٢	٧,٤	٢٧/٥	١٨,٥
السنّة	٢٧/١	٣,٧	٢٧/٣	١١,١	٢٧/٤	١٤,٨	٢٧/٥	١٨,٥
الدروز	٨/٢	٢٥	٨/١	١٢,٥	٨/٢	٢٥	٨/١	١٢,٥
الأقليات			٢/١	٥٠	٢/١	٥٠	٢/١	٥٠

من الملاحظ أنَّ النسبة ارتفعت في كلّ الطوائف حتّى المدنية منها، كالروم الكاثوليك والسنّة.

الجدول الرقم (٨)
دور النواب ذوي الخبرة من بلاد الاغتراب
بحسب كلّ محافظة بعد حرب ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠

تاريخ انتخاب المجالس النيابية	١٩٩٢		١٩٩٦		٢٠٠٠		٢٠٠٥	
الطوائف	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)	الأعداد	(بالمئة)
البقاع	٢٣/١	٤,٣٤	٢٣/١	٤,٣٤	٢٣/٢	٨,٦٩	٢٣/٢	٨,٦٩
بيروت	١٩/٢	١٠,٥٢	١٩/٣	١٠,٧٨	١٩/٣	١٠,٧٨	١٩/٣	١٥,٧٨
جبل لبنان	٣٥/٤	١١,٤٢	٣٥/١١	٣١,٤	٣٥/١٠	٢٨,٥٧	٣٥/٨	٢٢,٨٥
الجنوب	٢٣/١	٨,٦٩	٢٣/٣	١٣,٥٤	٢٣/٣	١٣,٥٤	٢٣/٥	٢١,٧٣
الشمال	٢٨/٢	٧,٥٤	٢٨/٤	١٤,٢٨	٢٨/٤	١٤,٢٨	٢٨/٧	٢٥

هنا تبقى محافظة جبل لبنان والجنوب والشمال هي الأكثر تمثيلاً بنواب ذوي خبرة اغترابية.

٢ ـ الدور السياسي للانتشار اللبناني في مؤسسات الطوائف والأحزاب الشعبوية

نتيجة الحروب التي استعملت الأراضي اللبنانية ساحة قتال منذ عام ١٩٧٥، توسّع الدور الذي أداه المغتربون حيال مؤسسات الطوائف ليصل إلى ميليشياتها. ويبدو جليّاً أن هذا الدور يعجّل في الانتقال من مجتمع تسيطر عليه الهيكليات العائلية الموسّعة إلى مجتمع يتميز بالدور البارز لهيكليات الطوائف والأحزاب الشعبوية. ويشكل هذا التطور ربما أحد أهم أوجه التغيير الاجتماعي في لبنان المعاصر.

وقد أدّى صعود مؤسسات الطوائف والأحزاب الشعبوية إلى إضعاف سلطة الوجهاء المرتكزة على أساس الهرمية العائلية. وتشكل هذه المؤسسات والأحزاب بالنسبة إلى هؤلاء المغتربين قنوات جيّدة للصعود على الصعيد السياسي. ويمكننا في هذا الصدد ذكر عدة أمثلة:

ـ دور بيار الجميّل وموريس الجميّل (المولودَين في مصر) في إنشاء وتطوير حزب الكتائب.

ـ دور أنطون سعادة (البرازيل)، وعبد الله سعادة (العربية السعودية)، وأسد الأشقر (غانا)، في إنشاء وتطوير الحزب السوري القومي الاجتماعي.

ـ دور ريمون إده وبيار إده (مصر) في تطوير حزب الكتلة الوطنية.

ـ دور الانتشار الشيعي في أفريقيا في دعم حزب الطلائع الذي أسسه رشيد بيضون.

ـ دور الانتشار الشيعي اللبناني في دعم الإمام موسى الصدر وحركة أمل التي أصبحت في ما بعد برئاسة نبيه برّي (سيراليون).

ـ دور الانتشار الشيعي اللبناني في دعم حزب الله.

ـ دور رفيق الحريري (العربية السعودية) في تأسيس «تيار المستقبل» كأساس حاليّاً في مجال التعبير السياسي للطائفة السنّية في لبنان.

ـ الدور الرئيسي للمغتربين اللبنانيين المسيحيين في الولايات المتحدة وأوروبا (فرنسا على وجه الخصوص)، وأستراليا، وكندا، ودول الخليج العربي في دعم العماد ميشال عون والتيّار الوطني الحرّ.

ـ دور الانتشار اللبناني المسيحي في دعم «القوات اللبنانية» في لبنان.

ـ دور كبار مغتربي السنّة الطرابلسيين في التعبير السياسي عن الطائفة السنّية (أحمد الصفدي، ونجيب ميقاتي، وفؤاد مخزومي... إلخ).

٣ ـ الدور المالي للانتشار اللبناني في الميدان السياسي

منذ عقود، أدى المغتربون دوراً بارزاً في تقديم الدعم المالي للأحزاب السياسية الشعبوية و/أو مؤسسات الطوائف في لبنان.

لقد قامت الأحزاب السياسية، مثل حزب الكتائب، والحزب السوري القومي الاجتماعي، بإنشاء فروع في العديد من بلدان المهجر. أما حركة أمل، وحزب الوطنيين الأحرار، وحراس الأرز، وحزب الله، والحزب التقدّمي الاشتراكي، وحزب البعث، و«تيار المستقبل»، و«التيار الوطني الحرّ»، وأحزاب أخرى، فقد تصرّفت بالطريقة نفسها، ولكن بعد عقود. وتكمن إحدى وظائف هذه الفروع في جمع الأموال لتنظيماتها في البلد الأم.

لقد قامت بعض الأحزاب بتنظيم مالي ملحوظ لانتشارها، فكان للحزب السوري القومي الاجتماعي شبكة مالية (خاصة في غرب أفريقيا). وهذا الأمر كان منذ الخمسينيّات. وقد دعمت هذه الشبكة بطريقة عملية أعضاء الحزب الملاحقين، أو أُسر المسجونين من أعضاء الحزب.

والأمر شبيه بالنسبة إلى حزبي الكتائب اللبنانية والقوات اللبنانية في المغتربات الأوروبية والأمريكية والعربية والأفريقية.

وقد تأسست شبكات حركة أمل وحزب الله بشكل رئيسي بين الشيعة المغتربين في غرب أفريقيا وأوروبا، وأستراليا، وكندا، والولايات المتحدة، والبرازيل، والخليج العربي. وهذا تطوير لتقليد جمع الأموال بين الشيعة المغتربين الذي بدأته الجمعية العامليّة منذ الثلاثينيّات، ومن ثمّ الإمام موسى الصدر في الستينيّات.

ولم يقم الحزب التقدّمي الاشتراكي بقيادة الزعيم الدرزي وليد جنبلاط، ولا التيار الوطني الحر بقيادة العماد ميشال عون بنشاطات مشابهة إلا في الآونة الأخيرة.

٤ ـ قيادة وعضوية المنظمات السياسية للطوائف والأحزاب الشعبوية في لبنان النابعة من الانتشار اللبناني

لقد تمّ ذكر عضوية المغتربين في فروع الأحزاب السياسية في الخارج، كما هي مبيّنة أعلاه، وقد أصبح الكثير من المهاجرين العائدين إلى لبنان أعضاء في هذه الأحزاب. وكانت بعض هذه الأحزاب ولا تزال بزعامة مغتربين أو أبنائهم، مثل:

ـ حزب الكتلة الوطنية مع ريمون وكارلوس إده.

ـ الكتائب مع بيار الجميّل وأمين الجميّل.

ـ الحزب السوري القومي الاجتماعي مع أنطون سعادة، وأسد الأشقر، وعبد الله سعادة، ومسعد حجل.

ـ حركة أمل مع الإمام موسى الصدر ونبيه برّي.

ـ التيار الوطني الحر مع العماد ميشال عون.

ـ تيار المستقبل مع رفيق وسعد الحريري.

ـ حزب الحوار الوطني مع فؤاد المخزومي.

كما أسس بعض المهاجرين العائدين بعض الميليشيات الشعبوية والمجموعات السياسية، مثل هنري صفير (أفريقيا الوسطى) في كسروان، وعبد الرحيم مراد (البرازيل) في البقاع.

تجدر الإشارة إلى أن دور المغتربين ضعيف جداً في الأحزاب التقليدية التي تعتمد على الولاءات العائليّة وفاعلياتها، مثل: حزب الوطنيين الأحرار مع عائلة شمعون، والحزب التقدّمي الاشتراكي مع عائلة جنبلاط، و«الكتلة الوطنية» مع عائلة إده، والحزب الديمقراطي الاشتراكي مع آل الأسعد... الخ. ويبدو أنَّ المغتربين يفضّلون الأحزاب السياسية الشعبوية الحديثة (الطائفيّة أو العلمانية) التي تسعى إلى التغيير. وبهذا المعنى يعتبر الانتشار عاملاً من عوامل التحديث السياسي في لبنان. وهذا يقودنا إلى الحديث عن العلاقات بين «الطوائف» والانتشار اللبناني.

٥ ـ التنظيم الطوائفي للانتشار اللبناني في العالم ومهامه

منذ بداية «الحروب من أجل الآخرين» على أرض لبنان في عام ١٩٧٥، بدأت مختلف الطوائف اللبنانية بإقامة تنظيمات لـ «مغتربيها» في جميع أنحاء العالم. وبدأ المسؤولون الموارنة في العام ١٩٧٩ بإنشاء «الاتحاد الماروني العالمي» الذي نظّم عدة مؤتمرات منذ إنشائه (المكسيك، ومونتريال، وسيدني، ولوس انجلس... إلخ).

وأنشأت الطائفة الدرزية منظمة مماثلة منذ العام ١٩٨٣، وهي تنظم سنويّاً المؤتمر الدرزي العالمي. وفي وقت لاحق، أنشأت طائفة الروم الكاثوليك «الاتحاد العالمي للروم الكاثوليك».

وأخيراً، وقبل وفاته، أعلن الراحل الشيخ محمّد مهدي شمس الدّين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، إنشاء «اتحاد المغتربين اللبنانيين المسلمين الشيعة في العالم»، ويتعلق بغرب أفريقيا، وأستراليا، وأمريكا الشمالية، وأمريكا الجنوبية، وأوروبا، والشرق الأوسط. وهذا الاتحاد هو جزء من المجلس الإسلامي الشيعي الاعلى.

تكمن مهمة هذه المنظمات، إضافةً إلى دورها في الحفاظ على الهوية الطائفية وتماسك اللبنانيين المغتربين في الخارج بعضهم ببعض، إلى توفير الدعم السياسي والمالي لطوائفها في لبنان من خلال تعبئة أعضائها في الخارج واستعمال نفوذهم وعلاقاتهم وإمكانياتهم المالية وغيرها دعماً لطوائفهم في لبنان.

٦ ـ الأدوار السياسية غير التقليديّة للمغتربين العائدين

في المدن، وكذلك في المناطق الريفية، يتمّ تدريجياً تشكيل نخبة محلية جديدة مؤلّفة من العديد من المهاجرين العائدين، مستقلة عن الوجهاء التقليديين. فالمغتربون العائدون ليس لهم ولاء للوجهاء التقليديين، وهم بعيدون عن الأحزاب الشعبوية أحياناً. ويمكن لهذه المجموعات أن تؤمّن قاعدة لتطوير سياسي ليبرالي (بالمعنى الأوروبي للكلمة)، وقد بدأ هذا منذ التسعينيّات، وخصوصاً بعد عام ٢٠٠٤.

٧ ـ الوجه الآخر للدور السياسي للمغتربين في لبنان

كما كان الحال خلال فترة الحكم العثماني، تؤدّي الهجرة منذ الاستقلال إلى انخفاض عدد وقوة الشباب المعارضين للمؤسسات السياسية السائدة. وينتمي هؤلاء المعارضين عموماً إلى أوساط الشباب العاطلين عن العمل، وخصوصاً المتعلمين من هذه الفئة. وتمثل الهجرة لهؤلاء الناس فرصة لتعزيز مرتبتهم الاجتماعية، وإنّما هي أيضاً نوع من المنفى وتعطيل لنخبة تحديثية قادرة على المساهمة، في التغيير الاجتماعي والسياسي في لبنان. وبهذا المعنى، تشكّل الهجرة صمام أمان للنظام السياسي والاجتماعي وتساهم في ديمومته.

ومما أضافه الباحث، تعزيزاً لدراسته، الجداول ذوات الأرقام (٩)، (١٠)، (١١) و(١٢) تحت عنوان «ملحق».

الجدول الرقم (٩)
تحويلات المغتربين اللبنانيين ونسبة مساهمتهم في الدخل القومي

السنة	التحويلات (مليون ليرة لبنانية)	الدخل القومي (مليون ليرة لبنانية)	التحويلات كنسبة مئوية من الدخل القومي
١٩٥١	٥٨	١٠٨٦	٥,٣٨
١٩٥٢	٧٢	١١١٥	٦,٤٦
١٩٥٣	٧٩	١١٦٨	٦,٧٦
١٩٥٤	-	١٣٥٦	-
١٩٥٥	٨٨	١٣٧٤	٦,٤
١٩٥٦	-	١٤١٧	-
١٩٥٧	٩٥	١٣٠٣	٦,٣٢
١٩٥٨	٧٤	١٣٢٥	٥,٥٨
١٩٥٩	٧٥		
١٩٦٠	٩٠		
١٩٦١	٩٢		
١٩٦٢	٨٨		
١٩٦٣	٩٣		
١٩٦٤	٩٩	٢٨٦١	٣,٤٨
١٩٦٥	١١٢	٣١٥٤	٣,٥٧
١٩٦٦	١٢٢	٣٤٦٠	٣,٥٢
١٩٦٧	١٣١	٣٤٤٢	٣,٨٠
١٩٦٨	١٤١	٣٨٦١	٣,٦٦
١٩٦٩	١٤٨	٤١١٢	٣,٦٠
١٩٧٠	١٤٩	٤٤١١	٤,٥٠
١٩٧١	١٩٧		
١٩٧٢	٢١٥		
١٩٧٣	٣٤٢	٧٩٠١	١١,٩٢
١٩٧٤	٢١٢٥	١٠٨٨٠	١٩,٥٣
١٩٧٥	١١٧٨	٩٥٠٦	١٢,٣٩
١٩٧٦	٧٨	٥٤٩٠	١,٤٢
١٩٧٧	٣٤٢٠	١٣١٧٠	٢٦,١٦
١٩٧٨	٢٠٢٧	١١٦٥٣	١٧,٣٩
١٩٧٩	٥٧٤٢	١٦١٢٣	٣٥,٦١
١٩٨٠	٧٦٦٤	١٨٩٧٩	٤٠,٣٨
١٩٨١	٨٦٤٠	٢٢٥٧٨	٣٨,٢٦
١٩٨٢	٨٥١٤	٢٤٢٦٧	٣٥,٠٨
١٩٨٣	٣٩٤٨	٢٥٤٣٧	١٥,٥٢

يتبــع

تابــع

١٩٨٤	٨٠٠٠*	٢٧٨١٠	٢٨,٧٦
١٩٨٥	-	٤٢٥٨٥	-
١٩٨٦	-	٥٢٥٠٠	-
١٩٨٧	٥٠٠	٢٥٥٩	١٩,٥
١٩٨٨	٦٠٠	٣١٥٤	١٩
١٩٨٩	٤٠٠	٢٤٦٥	١٦,٢
١٩٩٠	٣٠٠	٢٢٠٣	١٣,٦
١٩٩١	غ م	غ م	غ م
١٩٩٢	غ م	غ م	غ م
١٩٩٣	غ م	غ م	غ م
١٩٩٤	غ م	غ م	غ م
١٩٩٥	١١٧٢	١١١٢٢	١٠,٥٣
١٩٩٦	١٣٢٣	١٢٩٩٧	١٠,١٨
١٩٩٧	١٤٧٣	١٤٨٦٥	٩,٩١
١٩٩٨	١٦٣٤	١٦١٦٨	١٠,١٠
١٩٩٩	١٨٧٠	١٦٤٩١	١١,٣٤
٢٠٠٠	٢١١٠	١٦٤٩١	١٢,٧٩
٢٠٠١	٢٣,٨٠	١٧١٠٠	١٣,٥٠
٢٠٠٢	٢٥٤٤	١٨٥٠٠	١٣,٧٥
٢٠٠٣	٢٧٢٨	١٩٧٠٠	١٣,٨٥
٢٠٠٤	٢٩١٦	٢٠٤٠٠	١٤,٢٩
٢٠٠٥	٣٠٤٨	٢٠٩٠٠	١٦,٦٥
٢٠٠٦		٢٠٩٠٠	

المصادر: ـ للسنوات ١٩٨٧ ـ ١٩٩٠: غرفة التجارة والصناعة في بيروت ومصرف لبنان.

للسنوات ١٩٩٥ ـ ٢٠٠٥: مصرف لبنان ـ التقرير السنوي للقطاع الخارجي.

التقرير الاقتصادي العربي ـ ٢٠٠٥ Economic Intellegence Unit.

بطرس لبكي، «الاغتراب اللبناني وأثره المحلي،» ورقة قدمت إلى: مرحلة الحرب والإعمار: الشروط الحاضرة والآفاق المستقبلية، مؤتمر نظّمه المعهد الكندي للسلام والأمن الدوليين، أوتاوا، ١٤ ـ ١٥ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٩٠.

الجدول الرقم (١٠)
أهم المقاولين المغتربين في قطاع أشغال البناء والأشغال العامة والنشاطات الهندسية في لبنان

الاسم والشخص والشركة	المنطقة التي يتم فيها النشاط في الخارج	النشاط الذي ينفّذ في لبنان
رفيق الحريري	فرنسا، والعربية السعودية، والولايات المتحدة الأمريكية، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وآسيا	البناء والأشغال العامة، والمصارف، والصناعة، والنشاطات المالية، والزراعة، والتأمين، والمواصلات، والخدمات العامة، والهندسة، والإعلام، والتعليم، والتطوير العقاري.

يتبــع

تابع

نعمة طعمة (شركة المباني)	العربية السعودية	أشغال عامة، والقطاع السياحي والخدمات العامة
حسين وأحمد طعان وأديب البساط	ساحل العاج، والأردن	البناء
عبد الله الزاخم، جورج الزاخم	الخليج، ليبيا، أفريقيا	أشغال عامة ومصرف
نسيب لحود، سمير لحود	سوريا، وفرنسا، والمملكة المتحدة، والخليج العربي	أشغال الميكانيك والكهرباء والهندسة الصناعية
ميرنا البستاني	أفريقيا، والخليج العربي، وباكستان	البناء، والسياحة، والمصارف
الياس فرح	العربية السعودية	البناء
ميشال المرّ	أفريقيا الوسطى	البناء، والأشغال العامة، والقطاع السياحي، والتطوير العقاري
محمّد يوسف بيضون	سوريا، وقطر، والولايات المتحدة الأمريكية، وإسبانيا، والعربية السعودية	البناء، والتجارة، والتطوير العقاري
أحمد حبوس	سوريا، والخليج، والعربية السعودية، وكندا	البناء، وإمدادات المياه، والخدمات العامة
صلاح الحركة	العربية السعودية	البناء
جهاد الصمد	الإمارات العربية المتحدة	البناء
فريد مكاري	العربية السعودية	البناء
إميل نوفل	الكويت	البناء
نجيب ميقاتي	العربية السعودية، وأفريقيا الغربية والوسطى	الاتصالات، والبناء، والخدمات العامة
شيبان ثابت	السنغال وغرب أفريقيا	البناء، والسياحة، والأشغال العامة

المصادر: Boutros Labaki, «Capitaux d'émigrés et reconstruction du Liban,» *Le Commerce du levant* (Beirut) (décembre 1984), p. 313; *Who's Who in Lebanon*, 15th ed. (Beirut: Publitic, 2001), and مقابلات أجراها الكاتب.

الجدول الرقم (١١)
المصارف اللبنانية حيث يستثمر رأسمال المغتربين

اسم المصرف	المستثمرون	بلد الاغتراب
بنك البركة	روبير معوض	العربية السعودية
البنك المتحد للأعمال	رفيق الحريري	العربية السعودية
البنك اللبناني ـ السعودي	رفيق الحريري	العربية السعودية
بنك عودة للاستثمار	جوزف سليم حبيس	نيجيريا
بنك المدينة	عدنان أبو عيّاش	العربية السعودية
بنك الكويت والعالم العربي	حاتم عاشور، وعبد الرزاق عاشور، وعبد الله عاشور، وعبد الإله عاشور، وعبد الستار عاشور	الكونغو

يتبع

تابــع

بنك عودة	آل بولس	نيجيريا
بنك البحر المتوسط	رفيق الحريري	العربية السعودية وفرنسا
بنك فرعون وشيحا	بيار ضومط	غرب أفريقيا، وكندا
فيديرال بنك اللبناني	ميشال صعب	غرب أفريقيا
بنك إنتركونتينانتال	جوزف صعب	غرب أفريقيا
البنك اللبناني الكندي	مكارم مكاري، وجورج أبو جودة	العربية السعودية
البنك اللبناني السويسري	تنال صبّاح، ولويس أبو حبيب	العربية السعودية
بنك الشرق الأوسط وأفريقيا	حسن حجيج، وقاسم حجيج	الغابون
بنك الكويت الوطني	مانويل يونس	فنزويلا
بنك الاعتماد المتحد	عدنان أبو عيّاش	العربية السعودية
بنك أدكوم	هنري صفير	التشاد
بنك الموارد	سليم خير الدين	فنزويلا
بنك بيروت والبلدان العربية	توفيق عساف	فنزويلا
بنك الصناعة والعمل	إميل البستاني	الخليج العربي، ونيجيريا، وباكستان
بنك لبنان والمهجر	نجيب يافث، وحسين العويني	البرازيل، والعربية السعودية
البنك اللبناني للتجارة	إيليا أبو جودة، وجان بيدرو أبو جودة، وجان فارس أبو جودة، ومحمّد الصفدي	البرازيل، والعربية السعودية
البنك اللبناني البرازيلي	نجيب وجوزف غصن	البرازيل
بنك نصر اللبناني الأفريقي	دياب نصر	نيجيريا
بنك طعمة	أسد طعمة	البرازيل
بنك بيروت والرياض	نجيب صالحة، وحسين منصور، وأنور الخليل	العربية السعودية، ونيجيريا
بنك الاعتماد المصرفي	جوزف خليفة، وفؤاد الزغبي، وبول كبّة	الكويت
بنك التجارة الخارجية	سليم الحاج	جنوب أفريقيا ـ ترانسكاي
غلوب بنك	جورج نصار	العربية السعودية
جمال تراست بنك	علي الجمّال	نيجيريا
بنك لبنان والخليج	عبد الحافظ عيتاني	الكويت
بنك ميبكو	يوسف بيضون	غرب أفريقيا
ميتروبوليتان بنك	مرشد بعقليني	عُمان
بنك الريف	مانويل يونس	فنزويلا
الشركة الجديدة لبنك لبنان وسوريا	رمزي الخوري، وميرنا البستاني	دول الخليج، ونيجيريا، وباكستان
بنك جعجع	غالب الحاج علي	الغابون
الاعتماد التجاري الفرنسي	جورج شماس	دول الخليج
بنك الكويت والبلدان العربية	أبو حاتم عاشور	الغابون

المصدران: دليل سنوي لجمعية المصرفيين اللبنانيين (بيروت: جمعية المصارف اللبنانية، إصدارات عدة)، و *Who's Who in Lebanon* (several issues).

الجدول الرقم (١٢)
شركات صناعية أسسها مغتربون لبنانيون في بلدهم الأم (١٩٤٣ ـ ١٩٧٥)

اسم الشركة ومقرّها	المستثمر	بلد الاغتراب	السنة التي أسست فيها	نوع المنتج
إ. دوش وشركاه (المكلس)	إميل دوش	مصر	١٩٦٨	مستحضرات صيدلية
ريجينسي (المكلس)	أندره خلاط	مصر	١٩٦٣	مفروشات خشبية
فريجيكس Frigex (كفرشيما)	منصور عطا الله، سامي تاجر	مصر وزائير	١٩٦٦	برادات
شركة فليكس Société Filex (جبيل)	مانويل يونس	فنزويلا	١٩٦٣	أسطوانات وأشرطة
شركة المعلبات الحديثة (شتورة)	الياس الشالوحي	البرازيل	١٩٥٩	المربيات
الشركة اللبنانية للكلس والجفصين (شكّا)	أمين وجوزف خوري	الأرجنتين	١٩٦٣	الكلس والجصّ
الشركة الوطنية للورق (شكا)	أمين وجوزف خوري	الأرجنتين	١٩٦٣	الأكياس
شركة نايف عماد للزيت والصابون ش. م. م. (ذوق مكايل)	نايف عماد	مصر	١٩٦٥	الزيوت النباتية والسمن الصناعي النباتي
مصنع السجاد والنسيج اللبناني البرازيلي	أحمد رعد	البرازيل	١٩٦٦	السجاد والثياب
مصنع نصار	جوزف نصّار	المكسيك	١٩٦٩	ماكينات الحلاقة
كوستافلكس وشركاه (بيروت)	شريف لبديدي	المملكة المتحدة	١٩٧٠	الحبك
الشركات الوطنية للإسمنت الأبيض (شكا)	شيبان نعمة، أمين خوري	البرازيل وأمريكا الوسطى والأرجنتين	١٩٦١	الإسمنت الأبيض
شركة الحديد المدمج اللبنانية (عمشيت، جبيل)	ميغيل أبي زيد، فؤاد دحدح	المكسيك	١٩٦٢	أعمال الحديد
شركة الصلب الصناعية اللبنانية (طرابلس)	رضوان غندور	غرب أفريقيا	١٩٦٢	الصلب
مولم للستائر البندقية	نمر مولّم	الولايات المتحدة الأمريكية	١٩٥٣	ستائر بندقية
شارل إ. فروست وشركاه (زوق مصبح)	أميل فرجان	كولومبيا	١٩٦١	مستحضرات صيدلية
الشركة الوطنية للحديد والفولاذ (جسر الباشا)	لبيب زكّا	غرب أفريقيا	١٩٦١	سلع حديدية
شركة الخشب المضغوط لبناء المساكن (طرابلس)	هاشم غندور	غرب أفريقيا	١٩٥٥	الخشب المضغوط
شركة سايبس لتصنيع الدهانات العالمية ش. م. م. (بيروت)	محمود البزري، وأمين حمادة	الولايات المتحدة الأمريكية	١٩٥٣	الدهانات
شركة مصانع السيراميك اللبنانية ش. م. م. (كفرشيما)	جميل صوايا، وتوفيق جرجور وأولاده، وجورج مفرّج	مصر والبيرو	١٩٥٩	أدوات صحية وبلاط

يتبــــع

تابـــع

شركة بيبسي كولا الحديثة اللبنانية للتجارة ش. م. م. (الحازمية)	توفيق عساف	فنزويلا	١٩٥١	مشروبات غازية: بيبسي، كولا، وميرندا، وصودا
شركة منتجات الحديد الخفيف (حارة حريك)	بديع بولس	مصر	١٩٥٦	علب قصدير والطبع على القصدير
شركة بلاستيكس (الشويفات)	توفيق عساف	فنزويلا	١٩٥٩	سلع بلاستيكية
سنيبوا Snibois (المكلس)	أنطوان فضول، وكميل دكاش، وإيلي ضو، وسعيد سركيس	كولومبيا، غانا	١٩٦٣	صناعة الخشب
موكيت Moquettes (المكلس)	كميل دكاش، إيلي ضو	كولومبيا	١٩٦٦	السجاد، الموكيت
شركة غندور الصناعية (طرابلس)	ناظم غندور، وعبد الله غندور	غرب أفريقيا	١٩٦٤	الزيوت النباتية
الشركة المساهمة الطرابلسية لتكرير السكر (طرابلس)	ناظم غندور	غرب أفريقيا	١٩٥٤	السكر
I. R. C. A. F (عمشيت ـ جبيل)	روجيه كفوري، وروبير كفوري	مصر	١٩٦١	الجعة، البوظة
رزق الله رزق (شكا)	رزق الله رزق	كولومبيا	غير معروف	السكر
شركة تعبئة السيفين آب ش. م. م. (ضبية)	ميغيل أبي زيد	المكسيك	١٩٥٧	المشروبات الغازية
جحجح هلال (عين الرمانة)	جحجح حلال	البرازيل	١٩٧٢	سلع جلدية
الشركة اللبنانية للكرتون (وادي شحرور)	ميشال الجميّل	ساحل العاج	١٩٦٩	كرتون
شركة الطباعة والتجليد (البوشرية)	جان طنوس	مصر	١٩٦٥	مطبعة تجليد الكتب

المصدر: لبكي، «الاغتراب اللبناني وأثره المحلي،» ص ٥٥ ــ ٦٥.

المراجع

الجمعية الإسلامية للتعليم العالي والمهني (١٩٨٣ ــ ١٩٨٤). **تقرير سنوي**.

الشرتوني، وفاء (١٩٨٨). «الهجرة من شرتون.» (رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابية).

الشيخ علي، غسان (١٩٨٣). «العلاقات السياسية في أنصار ــ لبنان الجنوبي.» (دبلوم دراسات عليا من معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، بيروت).

لبكي، بطرس (١٩٨٤). «الهجرة اللبنانية والدمج في الاقتصاد العالمي خلال عهد الثورتين الصناعيتين الأولتين (١٨٥٠ ــ ١٩١٤).» مجلة **الواقع** (بيروت): العدد ٩، نيسان/أبريل.

لبكي، بطرس (١٩٩٩). «العرب وأميركا اللاتينية.» محاضرة ألقيت في مؤسسة عبد الحميد شومان في عمان، ٨ تشرين الثاني/نوفمبر.

لبكي، بطرس (١٩٩٩ ـ ٢٠٠٣). «مقاصد الهجرة اللبنانية بعد ١٩٩٠.» **حنون: مجلة لبنانية جغرافية**: العدد ٢٥.

منصور، جاكلين عيسى (١٩٨٤). «الهجرة من زحلة.» (رسالة ماجستير في العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابية).

مروة، كامل (١٩٨٩). **نحن في أفريقيا**. بيروت: دار المكشوف.

نور الدين، علي (١٩٨٦). «الهجرة في عربصاليم.» (أطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت).

الهاشم، ميشال (١٩٨١). «الهجرة والتنمية في صيدا.» (أطروحة شهادة الدراسات العليا، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الرابية).

Asmar, Michel (1981). «L'Emigration des habitants de Beit Chabab en Guinée.» under the supervision of Pr. Boutros Labaki. (M. A. Thesis, Lebanese University, Institute of Social Sciences, Rabieh).

Asmar, Michel (1984). «L'Emigration des habitants de Beit Chabab en Guinée.» (M. A. Thesis, Lebanese University, Institute of Social Sciences).

Labaki, Boutros (1984). «Capitaux d'émigrés et reconstruction du Liban.» *Le Commerce du levant* (Beirut): décembre.

Labaki, Boutros (1982-1984). «L'Emigration libanaise sous le Mandat Francais.» *Hanon: Revue libanaise de geographie*: vol. 17.

Labaki, Boutros (1989a). «L'Emigration externe.» *Monde arabe: Maghreb-Machrek*: «Liban: Les Défis du quotidien»: no. 125, juillet-septembre.

Labaki, Boutros (1989b). «L'Emigration des Libanais en Australie dès les années 1970.» *Studi Emigrazione* (Rome): vol. 26, no. 94, Guigno.

Labaki, Boutros (1991). «Emigration During the War 1975-1989.» in: Albert Hourani and Nadim Shehadi (eds.). *Lebanese in the World: A Century of Emigration*. Oxford: Centre for Lebanese Studies; I. B. Tauris.

Labaki, Boutros (1993). «L'Emigration des Libanais en Afrique occidentale sud-saharienne.» *Revue Européenne des Migrations Internationales* (Université de Poitiers): vol. 9, no. 2.

Labaki, Boutros (2001). «Lebanese Emigration after the Taief Agreement - 1990-2000.» paper presented at: The Lebanese Presence in the World (conference), Center for Migration Studies, Lebanese American University, Beirut, 28 June.

Longuenesse, Elizabeth (1986). «L'Emigration de Kfaruman au Kuwait.» dans: *Migrations et changements sociaux dans l'Orient Arabe*. Beyrouth: CERMOC.

Nancy, Michel (1982-1984). «Kaakour en Arabie Saoudite.» *Hanon: Revue libanaise de Géographie*: vol. 17.

Saade, Riyadh (1975-1990). «Rapport annuel sur l'agriculture libanaise,» (Several Issues).

بحــوث أخــرى



حــول الهويــة الثقافيــة

ستيوارت هول(*)
ترجمة بول طبر(**)

أولاً: المقدمة: سؤال الهوية

يجري في الوقت الراهن نقاش حيوي بين أصحاب النظريات الاجتماعية بشأن «الهوية». ويدور النقاش أساساً حول فكرة مفادها أن الهوية القديمة التي شكلت لفترة طويلة قاعدة لاستقرار الفضاء الاجتماعي، هي الآن في طريقها إلى الزوال، الأمر الذي يستولد هويات جديدة ويجعل الفرد المعاصر، بصفته ذاتاً موحدة، في حالة من التفتت. ويعتبر الدارسون أن ما يسمونه «أزمة الهوية» جزء من عملية تغيير أشمل تقتلع البنى والصيرورات المحورية للمجتمعات الحديثة من مكانها، وتضعف الأطر التي أعطت الأفراد نقاط ارتكاز ثابتة في المجال الاجتماعي.

يهدف هذا [البحث] إلى الغوص في هذه الأسئلة المتعلقة بالهوية الثقافية في الآونة الأخيرة من الحداثة، والنظر في مسألة وجود «أزمة الهويات»، والعناصر التي تتكون منها، والمسارات التي تتخذها. وهو يعالج أسئلة من نوع: ماذا نعني بتعبير «أزمة الهوية»؟ ما هي التطورات الحديثة العهد التي تمر بها المجتمعات الحديثة التي هيأت لنشوء هذه الأزمة؟

(*) ستيوارت هول باحث مبدع في مجال ما يُدعى الآن الدراسات الثقافية (Cultural Studies). عام ١٩٥١ هاجر من جاميكا إلى إنكلترا ليكمل دراسته في جامعة أكسفورد وتعرّف هناك على ريتشارد هوغار (Richard Hoggart) وإ. ب. تومبسون (E. P. Thompson) ورايموند ويليامز (Raymond Williams) وتعاون معهم في تأسيس مجلة الـ (*New Left Review*) التي اتخذت على عاتقها مهمة نقد الماركسية السوفياتية وتطوير الفكر الماركسي، لا سيما في مجال دراسة الثقافة. ترأس لعدة سنوات تحرير المجلة وانتقل من بعدها إلى Centre for Contemporary Cultural Studies في برمنغهام حيث أنتج دراسات مميزة ومتنوعة، متناولاً في الأساس دور الثقافة في دعم السلطة أو زعزعتها. والمعلوم أن مجمل دراساته استخدمت كتابات غرامشي حول الثقافة، خصوصاً مفهوم الهيمنة، وعمل جاهداً على تطبيقها الخلاق وتطويرها مستفيداً من كتابات دو سوسور والبنيويين كليفي شتراوس وما بعد البنيويين أمثال فوكو ودريدا. باختصار يمكن القول إن ما فعله هول في أبحاثه العديدة أدى إلى استكمال مشروع ماركس النقدي وإنما في مجال الثقافة، مؤكداً ضرورة إسقاط النزعة الإقتصادوية في الكتابات الماركسية ومحللاً بصورة نقدية تعاظم دور العلاقات الثقافية، لا سيما الميديا (Media). الآن ستيوارت هول متقاعد من مهنة التعليم (ولد عام ١٩٣٢) لكنه ما يزال يمارس الكتابة.

(**) يُوجّه الشكر إلى الآنسة سمر محاير لمساعدتها على الترجمة.

يتناول القسم **الأول** من هذا [البحث] التحولات في مفاهيم الهوية والذات. ويقوم القسم **الثاني** بتطوير هذا النقاش بالعلاقة مع مسألة الهويات الثقافية ـ أي تلك الجوانب من هوياتنا التي تنشأ من جراء «انتمائنا» إلى ثقافات إثنية وعرقية ولغوية ودينية مميزة، وفوق كل ذلك، ثقافات قومية.

[...] ينطلق البحث من موقع المتعاطف أساساً مع الرأي القائل إن الهويات الحديثة أصبحت منزوعة المركزية (Decentred)، أي إنها مقتلعة من مكانها أو مشرذمة. ويهدف إلى تفنيد هذه الفكرة للكشف عن مضمراتها والسعي إلى توضيحها ومناقشة مضاعفاتها المحتملة. في سياق التحليل، يقوم هذا البحث بتعديل هذه الفكرة عن طريق تبيان بعض التعقيدات، وفحص جملة من الجوانب المتناقضة التي تتجاهلها فكرة «انتزاع المركزية» في أشكالها الأكثر تبسيطاً.

بناء على ما تقدّم نقول إن الأفكار المطروحة في هذا البحث تحمل صفة الحقائق غير الثابتة، وهي قابلة للنقاش. فما يزال الرأي في وسط علماء الاجتماع منقسماً بشكل عميق حول هذه المسائل؛ فالاتجاهات حديثة العهد جداً وملتبسة للغاية، والمفهوم الذي نحاول أن نعالجه ـ أي الهوية ـ هو بحد ذاته شديد التعقيد [...] فمن المستحيل أن نقدم بيانات نهائية أو أن نطلق أحكاماً مضمونة حول المواقف النظرية والمقترحات المقدمة هنا. لذا ينبغي إبقاء ذلك في البال عندما نقرأ هذا البحث.

أما بالنسبة إلى المنظّرين الذين يعتقدون أن الهويات الحديثة تتحطم، فإن حجتهم تقوم على ما يلي: يجري تغيير بنيوي ذو طابع مميز يؤدي إلى تحويل المجتمعات الحديثة في أواخر القرن العشرين (كتب هول (Hall) هذا البحث عام ١٩٩٦). وينتج من ذلك تفتيت المشاهد الثقافية للطبقة والجندرة والعلاقات الجنسية والإثنية والعرقية والقومية. هذه المشاهد التي منحتنا مواقع ثابتة بصفتنا أفراداً اجتماعيين. كما أن هذه التبدلات تحوّل هوياتنا الشخصية، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف إحساسنا بأنفسنا كذوات متحدة. أحياناً تدعى هذه الخسارة لـ «إحساسنا المستقر بذواتنا» باقتلاع الذات من مكانها أو انتزاع مركزيتها (De-centering). هذه الإزاحة المزدوجة ـ أي انتزاع المركزية من الأفراد في مواقعهم الاجتماعية والثقافية، وبالنسبة إلى ذواتهم ـ تشكل عماد «أزمة الهوية» عند الفرد. وكما لاحظ الناقد الثقافي، كوبينا مرّسر (Kobena Mercer): «تصبح الهوية مسألة مطروحة للنقاش عندما تكون مأزومة، ويتزحزح من مكانه ما كان يفترض أن يكون ثابتاً ومتسقاً ومستقراً، وذلك بفعل اختبار الشك وعدم اليقين» (Mercer, 1990: 43).

لقد تمت المناقشة المطوّلة للعديد من صيرورات التغيير [في أبحاث أخرى]. وتمثل هذه الصيرورات عملية تغيير جذرية وشاملة بحيث ينبغي أن نسأل ما إذا كانت الحداثة نفسها قد خضعت للتحول. يضيف [هذا البحث] إلى النقاش بُعداً جديداً: وهو القول إن ما يوصف أحياناً بأنه عالمنا ما بعد الحداثي هو أيضاً عالمٌ لـ «ما بعد» أي مفهوم جوهري أو ثابت للهوية ـ هذا المفهوم الذي تم الاعتماد عليه منذ التنوير لتحديد لب وجودنا بالذات أو جوهره، ولإرساء وجودنا على أرضية ثابتة بصفتنا ذوات إنسانية. ومن أجل المضي في كشف

هذا القول، سوف أتعرض أولاً إلى تحديدات الهوية وطابع التغيير في الحداثة المتأخرة.

١ ـ ثلاثة مفاهيم للهوية

سوف أميز بين ثلاثة مفاهيم للهوية شديدة الاختلاف، وذلك لأغراض تتعلق بعرض أفكار هذا البحث: مفهوم يتعلق بـ (أ) الذات التنويرية و(ب) الذات السوسيولوجية و(ج) ذات ما بعد الحداثي. فأما الذات التنويرية، فارتكزت على مفهوم الإنسان بصفته ذاتاً تمتلك نزعة مركزية بالكامل، وفرداً موحداً يتمتع بقدرات العقل والوعي والفعل. وتتألف نقطة المركز لديه من لب داخلي ينشأ أولاً مع ولادة الذات، ويتجلى مع نموها في الوقت الذي تبقى فيه الذات جوهرياً كما هي ـ أي امتداداً لـ، أو متماهية مع، نفسها ـ خلال مرحلة وجود الفرد. إن نقطة المركز الأساسية لذات الفرد هي هويته. سوف أقول المزيد حول هذه المسألة بعد لحظة، ولكن يمكن للقارئ أن يلاحظ أن هذا كان مفهوماً «فردياً» للغاية عن الذات وهويتها (يلاحظ أيضاً أن ذوي الذات التنويرية هم عادة من الذكور).

وأما فكرة الذات السوسيولوجية، فلقد عكست التعقيد المتنامي للعالم الحديث وإدراك أن هذا اللبّ الداخلي للذات لم يكن مستقلاً ومكتفياً بذاته، لكنه تشكّل بالعلاقة مع «آخرين مهمين» قاموا بالوساطة لنقل القيم والمعاني والرموز ـ أي الثقافة ـ في العالم الذي تسكنه الذات G. H. Mead و C. H. Cooley والتفاعليون الرمزيون هم الشخصيات المفتاحية في علم الاجتماع الذين طوروا هذا المفهوم «التفاعلي» للهوية والذات (Abercrombie, Hill and Turner (eds.), 1988). وبحسب هذه النظرة، وقد أصبحت المفهوم الكلاسيكي في علم الاجتماع لهذه المسألة، تتشكل الهوية من خلال «التفاعل» بين الذات والمجتمع. ويبقى للذات لبّ داخلي أو جوهر يشكل الـ «أنا الحقيقية»، ولكن هذه [الأنا الحقيقية] تتشكل وتتبدل في حوار مستمر مع العوالم الثقافية في «الخارج» والهويات التي تقدمها.

الهوية بحسب المفهوم العلم اجتماعي تجسِر الهوة القائمة بين «الداخل» و«الخارج» ـ بين العوالم الخاصة والعوالم العامة. وكوننا نسقط في الواقع «أنفسنا» على هذه الهويات الثقافية، ونستبطن في الوقت ذاته المعاني والقيم المرتبطة بها، جاعلين منها «جزءاً من أنفسنا»، إنما يساعدنا على مؤالفة شعورنا الذاتي مع الأمكنة الموضوعية التي نحتلها في عالمنا الاجتماعي والثقافي. هكذا تقوم الهوية بخياطة (أو تقطيب إذا أردنا أن نستخدم الاستعارة الطبية) الذات على البنية. إنها (أي الهوية) تضفي الاستقرار على الذوات والعوالم الثقافية التي تقطنها، الأمر الذي يجعلها [أي الذوات والعوالم] أكثر اتحاداً وقابلية للتنبؤ بصورة متبادلة.

غير أن هذه الأمور بالذات هي ما يقال عنها الآن بأنها «تتزحزح». الذات، كما كانت تُختبر في السابق على أنها هوية موحدة ومستقرة، هي الآن مفتتة، إنها تتألف لا من هوية فردية، وإنما هي هويات عديدة وأحياناً متناقضة ـ غير قابلة للتناغم. يقابل ذلك أن الهويات التي تتألف منها المشاهد الاجتماعية «في الخارج»، والتي قدمت الضمانة لامتثالنا الذاتي مع الحاجات «الموضوعية» للثقافة، هي هويات تتكسر بسبب التغيير البنيوي والمؤسساتي. لقد أصبحت عملية التماهي التي من خلالها نسقط أنفسنا على هوياتنا الثقافية، أكثر انفتاحاً وتبدلاً وإشكالاً.

ينتج ذلك ذاتاً ما بعد حداثية، «ممُفهمة» على أنها غير ثابتة أو جوهرية أو مستديمة. تصبح الهوية «احتفالاً متنقلاً»: تتشكل وتتحول بصورة دائمة بالعلاقة مع الطرق التي نتمثل أو نخاطب فيها في النظم الثقافية التي تحيط بنا (Hall, 1987). إنها تتعيّن تاريخياً لا بيولوجياً. تتخذ الذات هويات مختلفة باختلاف الأزمنة، هويات غير موحّدة حول «ذات» منسجمة. نجد في داخلنا هويات متناقضة تدفعنا باتجاهات مختلفة، الأمر الذي يؤدي إلى أن تكون تماهياتنا متزحزحة على الدوام. وإذا شعرنا بأننا نملك هوية موحّدة من المهد إلى اللحد فلأننا نكون قد بنينا قصة تبعث على الراحة أو «سرداً عن الذات» يتعلق بأنفسنا (Hall, 1990). الهوية الموحّدة بالكامل والمكتملة والمطمئنة والمنسجمة هي استيهام. وبدلاً من ذلك، نجد أننا مواجهون بالعديد من الهويات الممكنة والهاربة والتي تبعث على الحيرة، ومن الممكن التماهي مؤقتاً بالحد الأدنى، مع واحدة من هذه الهويات.

ينبغي التنبّه إلى أن المفاهيم الثلاثة أعلاه هي، إلى حد ما، مفاهيم مبسطة. وسوف تصبح أكثر تعقيداً وخضوعاً للإيضاحات كلما تقدمنا في النقاش. وعلى الرغم من ذلك، فمن المفيد التمسك بها كمعالم تقريبية نعتمدها لتطوير نقاشنا [في هذا البحث].

٢ ـ طابع التغيير في مرحلة الحداثة المتأخرة (Late Modernity)

هناك جانب إضافي لمسألة الهوية يتعلق بطابع التغيير في الحداثة المتأخرة؛ إنه تخصيصاً الجانب المتعلق بصيرورة التغيير المعروفة بالـ «عولمة» وتأثيرها في الهوية الثقافية.

يقوم النقاش أساساً على فكرة مفادها أن للتغيير في الحداثة المتأخرة طابعاً محدداً. وكما قال ماركس عن الحداثة: «[إنها] تثوير دائم للإنتاج، وإزعاج متواصل لجميع العلاقات الاجتماعية، وعدم استقرار مستديم، وتحريك [لما هو ثابت]...

«إن جميع العلاقات الثابتة والمتجمدة بثبات والمصحوبة بحبل من الأفكار والآراء المحترمة تُطرح جانباً، جميع العلاقات الناشئة تواً تصبح نافلة قبل أن تتحجر. كل ما هو جامد يتحلل إلى هواء منثور» (Marx and Engels, 1973: 70).

المجتمعات الحديثة هي إذاً بالتعريف مجتمعات تغيير ثابت وسريع ودائم. هذا هو التمييز الأساسي بين المجتمعات «التقليدية» و«الحديثة». يبرهن أنطوني غيدنز (Anthony Giddens) أن «في المجتمعات التقليدية يتم تبجيل الماضي وتقدير الرموز لأنها تحتوي على خبرة الأجيال وتحافظ عليها. التقليد هو وسيلة للتعاطي مع الوقت والمجال، إنه يقحم أي نشاط معين أو تجربة في خط يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، وهي عناصر تنتظم بدورها في ممارسات اجتماعية مكرورة» (Giddens, 1990: 37-38). بالتمايز مع ذلك، لا تتحدد الحداثة بصفتها تجربة العيش مع التغير السريع والواسع والمتواصل فقط، وإنما هي أيضاً شكل من الحياة يقوم على درجة عالية من التفكّر (Reflexive Form) بحيث «تخضع الممارسات الاجتماعية للفحص بصورة دائمة ويتم إصلاحها على ضوء المعلومات الواردة عنها، الأمر الذي يؤدي إلى التبديل التكويني لطابعها» (Giddens, 1990: 37-38).

يورد غيدنز بالتحديد إيقاع التغيير ومداه ــ «بحيث تتصادم أمواج من التحول

الاجتماعي افتراضياً على مساحة الأرض كلها في الوقت الذي تترابط فيه مع بعضها البعض مساحات مختلفة من الكرة الأرضية ـ وطبيعة المؤسسات الحديثة» (Giddens, 1990: 6). وتكون المؤسسات الحديثة إما جديدة بصورة راديكالية بالمقارنة مع المجتمعات التقليدية (مثلاً الدولة ـ الأمة أو تسليع المنتوجات والعمل المأجور)، وإما أنها تشكل امتداداً ظاهرياً مع أشكال سابقة (المدينة على سبيل المثال) وإنما تكون هذه الأشكال منظّمة وفق مبادئ مختلفة تماماً، والأهم من ذلك كله هو تحولات الزمن والمجال وما يسميه غيدنز «نزع النظام الاجتماعي من بيئته (Disembedding)» ـ أي «انتشال» العلاقات الاجتماعية من سياقات تفاعلها المحلي وإعادة بنينتها على مدى غير محدد من الزمن والمجال (Giddens, 1990: 21). سوف نتناول هذه الموضوعات لاحقاً، ولكن الفكرة العامة التي نود أن نشدد عليها هي فكرة الانقطاعات.

«إن أنماط الحياة التي أوجدتها الحداثة قد أبعدتنا عن جميع الأنماط التقليدية للنظام الاجتماعي بطريقة غير مسبوقة. التحولات المتعلقة بالحداثة، أكانت من الجانب الخارجي [الامتدادات الخارجية] أم من الجانب الداخلي [الامتدادات الجوانية]، هي أكثر عمقاً من أغلب أنواع التغيير التي تسمو على المراحل السابقة. وعلى مستوى الامتدادات الخارجية، أدت هذه الأنماط إلى تأسيس أشكال من الترابط الاجتماعي تغطي الكرة الأرضية. أما على صعيد الامتدادات الجوانية، فإنها بدّلت بعضاً من أكثر المعالم الحميمية والشخصية لوجودنا اليومي» (Giddens, 1990: 21).

يتناول ديفيد هارفي (David Harvey) الحداثة ليس فقط كـ«كسر لا يرحم مع أي شرط من الشروط السابقة أو جميعها»، ولكن «بصفتها صيرورة لا تنتهي من الانقطاعات الداخلية والتفتيت من داخلها» (Harvey, 1989: 12). ويستخدم إرنستو لاكلو (Ernesto Laclau) مفهوم «الاقتلاع من المكان (Dislocation)»، فيقول إن البنية المقتلعة من مكانها هي بنية قد تم نزع مركزيتها ولم يجر استبدالها بمركزية أخرى، بل بـ «تعدد من مراكز السلطة (Plurality of Power Centres)» (Laclau, 1990). يتابع لاكلو نقاشه بالقول إن المجتمعات الحديثة تفتقد إلى المركزية وإلى مبدأ وحيد يربط جميع الأجزاء أو يعبّر عنها أو ينتظمها، ويتطور وفق تفتق علة وحيدة أو قانون وحيد. وليس المجتمع، كما اعتقد علماء الاجتماع غالباً، كلاً موحّداً وواضح المعالم، وليس كلية تنتج ذاتها عبر تغيير تطوري من الداخل كما تتفتح زهرة النرجس من البرعم. إنه منزوع المركزية بصورة ثابتة، أو تقتلعه من مكانه قوى من خارجه.

المجتمعات في الحداثة المتأخرة هي، كما يتابع لاكلو، مجتمعات تتسم بما هو «مختلف»؛ تخترقها انقسامات اجتماعية مختلفة وعداوات اجتماعية تنتج تشكيلة من «مواقع للذات» مختلفة ـ أي هويات ـ تعود للأفراد. وإذا حدث أن تماسكت هذه المجتمعات في لحظة ما، فإن ذلك لا يعود لكونها موحّدة وإنما لكون العناصر المختلفة والهويات التي تتألف منها يمكنها أن تتمفصل في ظروف محددة. لكن هذا التمفصل (Articulatio) هو دائماً جزئي: إن بنية الهوية تبقى مفتوحة.وبدون ذلك، يتابع لاكلو، لا وجود للتاريخ. هذا مفهوم مختلف جداً للهوية وأكثر ارتباكاً وظرفية بالقياس إلى المفهومين الآنفين (انظر **أولاً**). وينبغي أن نضيف أنه بدلاً من أن يثير ذلك الفزع عند لاكلو فإنه يجادل بأن الاقتلاع من المكان

(Dislocation) له مظاهر إيجابية. فهو يرفع هويات الماضي المستقرة عن المواضع التي تتمفصل عليها وتفسح في المجال إمكانية حدوث تمفصلات (Articulations) جديدة ـ أي إنشاء هويات جديدة، وإنتاج ذوات جديدة وما يسميه «إعادة تركيب البنية حول نقاط تقاطع محددة للتمفصل» (Laclau, 1990: 40).

يقدم كل من غيدنز وهارفي ولاكلو قراءات مختلفة إلى حد ما عن طبيعة التغيير في عالم ما ـ بعد الحديث، وإنما تركيزهم على الانقطاع والتفتيت والقطيعة والاقتلاع من المكان يحتوي على خيط مشترك. ينبغي أخذ ذلك في الاعتبار عندما نتناول ما يسميه بعض المنظرين تأثير التغيير المعاصر والمعروف بـ «العولمة».

٣ ـ ما هو الرهان في السؤال عن الهويات؟

تبدو النقاشات حتى الآن ذات طابع مجرد إلى حد ما. ولإعطائكم فكرة عن كيفية تطبيق هذه الأفكار على حالة معينة، وما هو الرهان في خضم هذه التعريفات المتنازعة للهوية والتغيير، دعونا نعطِ مثالاً يلقي الضوء على المضاعفات السياسية للتفتت أو جعل الهويات «متعددة».

قام الرئيس بوش عام ١٩٩١، مدفوعاً بهمٍّ إيصال أغلبية محافظة إلى المحكمة العليا في الولايات المتحدة، بتعيين كلاريس توماس، وهو قاض أسود صاحب آراء سياسية محافظة. في تقدير بوش أنه من المرجح أن يمنح المنتخبون البيض (وهم أساساً منحازون ضد تعيين قاض أسود) تأييدهم لتوماس لأنه كان محافظاً في مجال التشريع لمصلحة الحقوق المتساوية. أما المنتخبون السود (وهم مؤيدون للسياسات الليبرالية بشأن مسألة العنصرية)، فسوف يدعمون تعيين توماس لمجرد أنه أسود اللون. باختصار، كان الرئيس بذلك «يلعب لعبة الهويات».

خلال جلسات مجلس الشيوخ التي عُقدت لنقاش التعيين، قامت آنيتا هيل، وهي زميلة لتوماس من السود وأقل منه خبرة، باتهامه بالتحرش الجنسي. وأدى ذلك إلى إثارة فضيحة عامة، الأمر الذي أحدث استقطاباً في المجتمع الأمريكي. بعض السود دعم توماس لدوافع عرقية؛ البعض الآخر عارضه بسبب اعتبارات جنسَوية. حيال هذه المسألة، انقسمت النساء السوداوات وفق تغليب عامل الهوية العرقية أو الهوية النسوية. وانقسم البيض أيضاً لا وفق مواقفهم السياسية فحسب، وإنما أيضاً وفق تعريفهم لذاتهم بالعلاقة مع قضية التمييز العنصري أو التمييز الجنسي. ودعمت النساء البيضاوات المحافظات توماس لا لدوافع سياسية فقط، وإنما بحكم معارضتهن لحركة الدفاع عن حقوق المرأة. وعارض مؤيدو حقوق المرأة البيض، وهم غالباً أصحاب موقف ليبرالي من مسألة العرق، توماس لاعتبارات تتعلق بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل. وكانت هناك اعتبارات طبقية دخلت في تحديد النقاشات الدائرة لأن القاضي توماس كان عضواً في النخبة القضائية، وفي المقابل كانت آنيتا هيل عند وقوع الحادثة المزعومة مجرد موظفة مبتدئة.

ليست المسألة المطروحة هنا ما إذا كان توماس مذنباً أو بريئاً، بل هي «اللعب بالهويات» ومضاعفاتها السياسية. لنأخذ بعين الاعتبار ما يلي:

• كانت الهويات متناقضة. إنها تتقاطع وتقتلع إحداها الأخرى من مكانها.

• اشتغلت التناقضات في «الخارج»، أي في المجتمع، مخترقة بصورة متعاكسة المجموعات المستقرة ومن يمثلها، وفي «داخل» رأس كل فرد من أفراد هذه المجموعات.

• لم تستطع أي هوية بمفردها ــ الطبقة الاجتماعية على سبيل المثال ــ أن تنتظم جميع الهويات المختلفة في هوية واحدة تشكل الهوية السيّدة الجامعة، التي يمكن تأسيس الموقف السياسي عليها بأمان؛ إذ لم يعد الناس يحددون مصالحهم الاجتماعية على قاعدة طبقية بصورة حصرية. ولم يعد مفهوم الطبقة يشكل أداة خطاب منطقي (Discursive Device) أو مقولة تعبوية يمكن من خلالها مواءمة وتمثيل جميع المصالح الاجتماعية المتنوعة وهويات الشعب.

• هكذا تتكسر المشاهد السياسية للعالم الحديث بصورة متنامية عبر التماهيات المتنافسة والمقتلعة بعضها لبعض ــ خصوصاً تلك التي تنشأ من تآكل «الهوية السيّدة» للطبقة وبروز هويات تنتمي إلى أرضية سياسية جديدة يجري التعريف بها بالإشارة إلى الحركات الاجتماعية الجديدة: الحركة النسائية ونضالات السود وحركات التحرر القومي والحركات المناهضة للسلاح النووي وحركات الدفاع عن البيئة (Mercer, 1990).

• وبما أن تبديل الهوية يجري بموجب كيفية تَخاطُب الذات أو تمثُّلها، فإن عملية التماهي ليست أوتوماتيكية، بل هي قابلة للاكتساب أو الخسارة. لقد أصبحت الهوية مسيّسة. وتوصف أحياناً هذه العملية بأنها تبديل من سياسة الهوية الطبقية إلى سياسة الاختلاف.

أستطيع الآن أن ألخّص بقية [هذا البحث]. **أولاً**، سوف أقوم بفحص أكثر عمقاً لمفهوم الهوية، وكما يقال، الطريقة التي تم فيها تبدّل ذات التنوير إلى ذات «ما بعد الحداثة» مروراً بذات السوسيولوجيا. وسأدرس بعد ذلك ذاك الجانب من الهوية الثقافية الحديثة التي تتشكل من عضوية الفرد بالثقافة القومية ــ وكيف أن صيرورات التغيير المؤدي إلى الاقتلاع من المواقع والمعبّر عنها بمفهوم «العولمة» تؤثر فيها.

ثانياً: ولادة الذات الحديثة وموتها

أقوم في هذا القسم من البحث بعرض عام للشروح التي يقدمها المنظّرون للتحولات التي طرأت على طريقة «مفهمة» الذات والهوية في الفكر الحديث. وغرضي هو أن أتابع المراحل التي ظهر عبرها لأول مرة تأويل معيَّن لـ «الذات الإنسانية» ــ أي الذات صاحبة القدرات الإنسانية المحددة، والمعنى المستقر لهويتها وموقعها في نظام الأشياء ــ في العصر الحديث، كيف أنها تمركزت في الخطابات والممارسات التي طبعت المجتمعات الحديثة بطابعها، وكيف اكتسبت تعريفاً سوسيولوجياً وتفاعلياً أكبر، وكيف تم نزع المركزية عنها خلال الحداثة المتأخرة. أما التركيز الأساسي في هذا القسم فيتعلق بالمفاهيم؛ إنه يتناول المدارك المتحولة (Changing Conceptions) للذات الإنسانية كتصور خطابي تقوم خطابات الفكر الحديث والصيرورات التي طبعت الحداثة بطابعها بافتراضه واعتباره ذا هوية عقلانية.

إن محاولة تغطية تاريخ فكرة الذات الحديثة هي تمرين صعب للغاية. ورغم القول إن الهويات موحّدة، ومتجانسة بالكامل، وهي الآن مشرذمة، هو شكل تبسيطي لرواية قصة الذات الحديثة، فإنني أتبنى هذا القول لغرض يتعلق كلياً بعرض الأفكار بصورة مناسبة. وحتى الذين يتمسكون، بصورة عامة، بفكرة الهوية المنزوعة المركزية، لا يتبنّون هذه الفكرة في هذا الشكل المبسط، وينبغي تذكر هذا الأمر عند قراءة هذا القسم من البحث. غير أن هذه الصياغة الأولية تمتلك الفائدة التي تمكّنني من رسم الخطوط العريضة، وفق النظرة المدافعة عن نزع المركزية للطريقة التي تحولت فيها مفْهمة الذات الحديثة عند ثلاث نقاط استراتيجية خلال مرحلة الحداثة. هذه التحولات تكرس القول الأساسي بأن «مَفهمة» الذات تتغير، وبالتالي لديها تاريخ. وبما أن الذات الحديثة ظهرت في وقت معين (تاريخ ولادتها) ولديها تاريخ، فهي بالتالي قابلة للتغير أيضاً، وبالفعل نستطيع حتماً أن نتصور موتها، وفق ظروف محددة.

من الشائع الآن أن العصر الحديث استنبت شكلاً جديداً وحاسماً للفردانية (Individualism) يحتل مفهوم جديد لذات الفرد وهويته مكاناً مركزياً فيه. هذا لا يعني أن الناس من أزمنة ما قبل الحداثة لم يكونوا أفراداً، وإنما كانت فرديتهم معَيشة ومُختبرة بشكل مختلف. وقد حررت التحولات التي استقدمت الحداثة الفرد من تجذّره في التقاليد والبنى. وكانت هذه التقاليد والبنى تُعتبر غير قابلة للتغيير الجذري لأنها كانت موجودة بحكم إلهي كما كان الناس يعتقدون. مكانة الفرد ورتبته وموقعه في «التراتب العظيم للوجود» ـ أي نظام الأشياء المقدسة والدنيوية ـ كانت طاغية على أي معنى يتعلق بالفرد السيّد على نفسه. إن ولادة «الفرد السيّد» بين القرن السادس عشر للنهضة الإنسانوية (Humanism) والقرن الثامن عشر للتنوير جسّدت قطيعة مهمة مع الماضي. ولقد برهن البعض أن ذلك كان المحرك الذي أطلق النظام الاجتماعي للـ «حداثة».

يلاحظ رايموند ويليامز (Raymond Williams) أن التاريخ الحديث للذات الفردية يستحضر معنيين متمايزين: من جهة معنى الذات غير القابلة للتجزؤ ـ كيان موحد داخل ذاته ولا يمكن تقسيمه أكثر ـ ومن جهة أخرى، هي كيان «أحادي ومميز وفريد» (Williams, 1979: 133-135).

ساهمت العديد من الحركات الأساسية في الفكر والثقافة الغربيين في صياغة هذا المفهوم الجديد للذات: الإصلاح والبروتستانتية اللذان حررا الضمير الفردي من المؤسسات الدينية التابعة للكنيسة وكشفته مباشرة أمام الله؛ النزعة الإنسانوية في عصر النهضة التي وضعت الإنسان في مركز الكون؛ الثورات العلمية التي وهبت الإنسان المَلَكة والقدرات لتقصي وفحص وكشف غرائب الكون، وأخيراً التنوير الذي جرد الإنسان من الإيمان بالعقائد وعدم التسامح، وبسط أمامه التاريخ البشري بأكمله لإدراكه والسيطرة عليه.

يتألف تاريخ الفلسفة الغربية بأغلبيته من التفكير في بلورة مفهوم الذات وقوتها وقدراتها. ولقد كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) واحداً من الشخصيات الأساسية التي أعطت هذا المفهوم صياغته الأولية. كان ديكارت عالماً ومتخصصاً بالحساب

ومؤسساً لعلم الهندسة التحليلية وعلم البصريات، وكان متأثراً للغاية بـ «العلم الجديد» التابع للقرن السابع عشر. كان مصاباً بالشك العميق الذي أعقب إزاحة الله من مركز الكون؛ إن ولادة الذات الحديثة في وسط الشك الميتافيزيقي ونزعة الشك الفلسفي تذكّرنا بأن الذات لم تكن مستقرة وموحّدة كما توحي هذه الطريقة في وصفها (Forester, 1987).

صفّى ديكارت حساباته مع الله عندما جعل منه المحرك الأول لجميع المخلوقات، وانطلاقاً من هذه النقطة قدّم ديكارت تفسيراً لباقي العالم المادي بالعودة الكاملة إلى المقولات الحسابية والميكانيكية.

افترض ديكارت وجود جوهرين متمايزين: الجوهر الفضائي (Spatial Substance) (المادة) والجوهر المفكّر (Thinking Substance). وهكذا أعاد التركيز على الثنائية العظيمة بين «الفكر» و«المادة» والتي أربكت الفلسفة الغربية منذ ذلك الحين. اعتقد ديكارت أن الأشياء ينبغي أن تفسَّر باختزالها إلى مكوناتها الجوهرية ـ العناصر الأقل عدداً والتي لا يمكن اختزالها في المطاف الأخير. في المركز من «الفكر» وضع الذات الفردية التي تتألف من قدرتها على التعقل والتفكير. «أنا أفكر إذاً أنا موجود» عبارة كانت تشكل الاعتقاد الأساسي بالنسبة إلى ديكارت ـ منذ ذلك الحين، أصبح هذا المفهوم للذات العقلانية والمتأملة والواعية التي تقع في مركز المعرفة معروفاً بـ «الذات الديكارتية».

قدم جون لوك (John Locke) مساهمة نقدية ثانية في كتابه *(Essay Concerning Human Understanding)* حدد بموجبها الفرد بالعلاقة مع «تماثل الكائن العقلاني» ـ أي الهوية التي بقيت مشابهة لذاتها وامتداداً لذاتها: «بقدر ما يمكن العودة بهذا الوعي إلى الوراء، أي إلى أي فعل أو فكرة من الماضي، نتوصل إلى هوية الشخص [الذي يحمل هذا الوعي]» (Locke, 1967: 212-213). هذه الصورة المفهومية أو الأداة الخطابية ـ أي «الفرد السيّد» ـ كانت حاضرة في كل من الصيرورات المفتاحية والممارسات التي أنتجت العالم الحديث. لقد كانت «ذات» الحداثة بمعنيين: **الأول** هو الأصل، أو «ذات» العقل والمعرفة والممارسة؛ **والثاني** معنى الذات التي تتحمّل مضاعفات هذه الممارسات وتخضع لها (Foucault, 1986; Abercrombie, Hill and Turner (eds.), 1988).

تساءل البعض عمّا إذا كانت الرأسمالية بالفعل تتطلب مفهوماً من هذا النوع عن الأفراد الأسياد (Abercrombie, Hill and Turner, 1986). على أية حال، لقد تم القبول الشائع لصعود المفهوم الأكثر فردية للذات. يلخص رايموند ويليامز هذا الحضور للذات الحديثة في ممارسات وخطابات الحداثة في الفقرة التالية:

«يمكن أن نربط بروز الأفكار عن الشخصية الفردية (Individuality)، بالمعنى الحديث للكلمة، بتحطم النظام الاجتماعي والاقتصادي والديني للعصر الوسيط. وفي سياق الحركة العامة ضد الإقطاعية، كان هناك تشديد جديد على الوجود الشخصي للفرد على حساب موقعه أو وظيفته في مجتمع تراتبي صارم. وكان هناك تشديد مشابه في البروتستانتية على علاقة الإنسان المباشرة والشخصية بالله مقابل العلاقة التي تمر عبر الكنيسة. ولكن كان علينا أن ننتظر لغاية أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر لنشاهد بروز نمط جديد

من التحليل في علم المنطق والحساب يقوم على فرضية أن الفرد هو الكيان الأساسي (قارن مع مونادات لايبنتز) الذي تتحدر منه المقولات الأخرى، خصوصاً المقولات الجماعية. لقد قام الفكر السياسي للتنوير متأثراً بهذا النموذج من التفكير. وهنا نرى المحاجّة تنطلق من الأفراد بصفتهم يتمتعون بوجود أصلي وأوّلي، ومن ثم تنحدر منهم القوانين وأشكال المجتمع: بواسطة الخضوع حسب هوبز وعن طريق العقد أو التراضي أو عبر النسخة الجديدة لقانون الطبيعة في الفكر الليبرالي. وحسب علم الاقتصاد الكلاسيكي، وصفت التجارة بموجب نموذج يقوم على فرضية الأفراد المنفصلين الذين (يملكون العقارات) ويقررون بدايةً أن يدخلوا في علاقات اقتصادية أو تجارية. وتقوم النظرية النفعية في الأخلاق على اعتبار أن الأفراد المنفصلين يحسبون مضاعفات هذا الفعل أو ذاك قبل أن يقوموا به (Williams, 1976: 135-136).

كان من الممكن في القرن الثامن عشر فقط أن نتخيّل الصيرورات الضخمة للحياة الحديثة بصفتها متمركزة حول ذات ــ العقل الفردية. ولكن مع نمو المجتمعات الحديثة بصورة أكثر تعقيداً، بدأت هذه المجتمعات تكتسب أشكالاً جماعية واجتماعية. كان ينبغي على النظريات الليبرالية الكلاسيكية حول الحكم المؤسّس على الحقوق الفردية والتراضي أن تقر ببنى الدولة ــ الأمة والجماهير الغفيرة التي منها تتألف الديمقراطية الحديثة. وكان على القوانين الكلاسيكية للاقتصاد السياسي والملكية والعقد والتبادل أن تشتغل، في ما بعد مرحلة التصنيع، في وسط التشكيلات الطبقية الضخمة للرأسمالية الحديثة. فربّ العمل الفرد، الذي تكلم عليه كتاب آدم سميث **ثروة الأمم** أو كتاب ماركس **رأس المال**، تحول إلى اتحادات من الشركات في الاقتصاد الحديث. وأصبح المواطن الفرد متشابكاً مع الآليات البيروقراطية والإدارية للدولة الحديثة.

إذاً برزت للذات صياغة مفهومية أكثر اجتماعية. وأصبح يُنظر إلى الفرد أو الشخص على أنه يحتل مكاناً وموقعاً ضمن هذه البنى والتشكيلات الكبيرة والداعمة للمجتمع الحديث. وقد ساهم تطوران أساسيان في التعبير عن تشكيلة أوسع من الأساسات المفهومية للذات الحديثة: **الأول** هو علم الأحياء الدارويني، بحيث تم تفسير الذات الإنسانية بالعودة إلى علوم الأحياء ــ أي أنه تم إعطاء العقل قاعدة في الطبيعة ومنح الفكر أساساً في التطور الفيزيائي للدماغ البشري.

أما التطور **الثاني** فقد برز مع صعود العلوم الاجتماعية الجديدة. إلا أن التحولات التي أفرزها هذا التطور كانت متفاوتة. وهي كما يلي:

أ ــ بقي «الفرد السيّد» مع «متطلباته» وحاجاته ورغباته ومصالحه التصور المحوري في خطابات علم الاقتصاد والقانون الحديثين.

ب ــ جرت مأسسة الثنائية الخاصة بالفكر الديكارتي عن طريق الفصل في العلوم الإنسانية بين علم النفس والعلوم الأخرى. وهكذا أصبحت دراسة الفرد والصيرورات العقلية الموضوع الخاص والمتميّز للدراسة في مجال علم النفس.

ج ــ لكن علم الاجتماع أقدم على نقد الفردانية العقلانية للذات الديكارتية. ووضع

الفرد داخل صيرورات جمْعية ومعايير جماعية حاجّ على أنها تدعم أي عقد يجري بين الذوات الفردية. وقام علم الاجتماع إذاً بتطوير تفسير بديل عن التشكل الذاتي للأفراد من خلال عضويتهم ومشاركتهم في علاقات اجتماعية أوسع، وبالعكس، كيف تجري المحافظة على الصيرورات والبنى عن طريق الأدوار التي يقوم بها الأفراد في هذه الصيرورات والبنى. هذا «الاستبطان» للخارج من قبل الذات وجعل الداخل منسجماً مع الخارج عن طريق الفعل في العالم الاجتماعي (كما ناقشنا آنفاً)، يشكّلان التفسير السوسيولوجي الأوّلي للذات الحديثة، ولقد تم التعبير الدقيق عن ذلك في نظرية التنشئة الاجتماعية (Theory of Socialization). وكما لاحظنا أعلاه، تبنّى ميد (Mead) والتفاعليون الرمزيون (Symbolic Interactionists) وجهة نظر تفاعلية بصورة جذرية عن تلك الصيرورة. وشكّل دمج الفرد في المجتمع اهتماماً للسوسيولوجيا لمدة طويلة. وكان منظّرون مثل غوفمان (Goffman) حذرين جداً حيال الطريقة التي يتم بواسطتها تقديم «الذات» في حالات اجتماعية مختلفة، وكيف أن النزاعات بين هذه الأدوار الاجتماعية المختلفة يتم التفاوض فيما بينها. وعلى مستوى اجتماعي أكثر شمولاً، قام بارسن (Parson) بدراسة «التوافق» أو التكامل بين «الذات» والنظام الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، أشار بعض النقاد إلى أن السوسيولوجيا الشائعة حافظت على شيء من ثنائية ديكارت، خصوصاً بالنسبة إلى ميلها لبناء المشكلة كعلاقة بين كيانين مترابطين ولكن منفصلين: أي «الفرد والمجتمع».

يشكل النموذج السوسيولوجي التفاعلي مع تبادليته المستقرة عن حق بين «الداخل» و«الخارج» إنتاجاً للنصف الأول من القرن العشرين، حيث اكتسبت العلوم الاجتماعية صفتها الاختصاصية الراهنة، ولكن خلال الفترة نفسها شرعت في البروز صورة عن الذات والهوية هي أكثر ارتباكاً وإرباكاً، وكان ذلك عبر الحركات (الفنية) الجمالية والفكرية المرتبطة بظهور الحداثوية (Modernism).

هنا نجد صورة الفرد المعزول والمنفي أو المُسْتَلَب تتشكل على خلفية الجموع المغفلة والمجهولة الهوية أو على خلفية المتروبوليس. تتضمن الأمثلة عن هذه الصورة البورتري الذائع الصيت الذي كتبه الشاعر بودلير عن «رسام الحياة الحديثة» الذي شيّد منزله في قلب الجموع الغفيرة (Multitude)، وفي وسط حركة المد والجزر والهارب واللامتناهي، والذي يلتحم مع الجموع، ويدخل في وسط الجموع «كما لو أنهم مخزون هائل من الطاقة الكهربائية»: المتسكع (Flaneur) أو «الهائم على وجهه» في وسط مجمعات التسوّق يراقب المشاهد العابرة في المتروبوليس، والذي احتفل به والتر بنجامين (Walter Benjamin) في بحثه عن باريس بودلير، ومن المحتمل أن يكون نظيره في الحداثة المتأخرة هو السائح (Urry, 1990)، «K»، الضحية المغفلة التي تواجه البيروقراطية المنزوعة الهوية (Faceless) في رواية كافكا، «المحكمة»؛ وثلة الشخصيات المستلَبة في النقد الاجتماعي والأعمال الأدبية في القرن العشرين التي يفترض بها أن تمثل التجربة الفريدة للحداثة. العديد من هذه «الحالات النموذجية للحداثة» كما يسمّيها فريزبي (Frisby) يملأ صفحات المنظّرين الاجتماعيين الأساسيين الذين ظهروا في منعطف القرن الأسبق أمثال George Simmel, Alfred Schuttz, Siegfried Kracauer. حاول الجميع أن يقبضوا على المظاهر الأساسية للحداثة في أبحاث مشهورة حول «الغريب» و«القادم

من الخارج» (Frisby, 1985: 10). ولقد أثبتت هذه الصور أنها قادرة على التنبؤ بما سوف يجري للذوات الديكارتية والسوسيولوجية في الحداثة المتأخرة.

نزع تمركز الذات (De-centering the subject)

يحاجّ الذين يعتقدون أن الهويات الحديثة تتعرض للتشرذم بأن ما حدث لمفهوم الذات الحديثة في الحداثة المتأخرة الأخيرة ليس استلابها وحسب، وإنما اقتلاعها من مكانها (Dislocation). وهم يقتفون أثر هذا الاقتلاع عبر سلسلة من القطيعات في خطابات المعرفة الحديثة. فيما يلي، سوف نقدم ملخصاً لخمسة تطورات عظيمة تتعلق بالنظرية الاجتماعية والعلوم الإنسانية كانت قد حدثت في الفكر وأثرت فيه تأثيراً كبيراً في الحداثة المتأخرة (أي خلال النصف الثاني من القرن العشرين)، وكان من نتائجها الأساسية، النزع النهائي لتمركز الذات الديكارتية.

أول عملية نزع لتمركز الذات تتعلق بتقاليد التفكير الماركسي. تنتمي كتابات ماركس بالطبع، إلى القرن التاسع عشر لا إلى القرن العشرين. لكن واحدة من الطرق التي تمت فيها إعادة اكتشاف وإعادة قراءة أعماله خلال ستينيات القرن الماضي كانت على ضوء قوله إن «البشر يصنعون التاريخ، ولكن على أساس من شروط هي ليست من صنعهم». قام الذين أعادوا قراءته بتفسير ذلك بأن الأفراد لا يستطيعون بأي معنى حقيقي أن يكونوا «كتبة» التاريخ أو ذواته الفاعلة لأنهم لا يستطيعون العمل إلا على أساس الشروط التاريخية التي صنعها آخرون وولدوا في وسطها، مستخدمين الموارد (المادية والثقافية) التي أمّنتها لهم الأجيال السابقة.

جادل هؤلاء بأن الفهم الصحيح للماركسية يقوم على إزاحة أي فكرة عن الفاعلية الفردية (Individual Agency). عندما وضع الماركسي البنيوي، لويس ألتوسير (Louis Althusser) (١٩١٨ ـ ١٩٨٩) العلاقات الاجتماعية (أنماط الإنتاج، استغلال قوة العمل، دورة رأس المال) في قلب نظامه النظري بدلاً من الفكرة المجردة للإنسان، كان يجادل في أن ماركس أزاح من الفلسفة الحديثة موقفين أساسيين: الأول هو وجود جوهر كلي للإنسان، والثاني هو أن هذا الجوهر خاصية كل فرد لوحده، وهو الذات الحقيقية لهذه الفرد.

«هاتان الفرضيتان تكملان بعضهما البعض ولا يمكن الفكاك بينهما. غير أن وجودهما ووحدتهما يفترضان نظرة إمبريقية ـ مثالية كاملة للعالم. ومع رفض ماركس لجوهر الإنسان كأساس نظري له، فقد رفض كذلك هذا النظام العضوي للفرضيات بالكامل، وأقصى المقولة الفلسفية للذات وللإمبريقية وللجوهر المثالي من جميع المجالات التي كانت تسود فيها. ليس فقط من الاقتصاد السياسي (رفض أسطورة الإنسان الاقتصادي Homo economicus، أي الفرد ذي الملكات والحاجات المحددة كموضوع لعلم الاقتصاد الكلاسيكي)، وليس فقط من التاريخ؛ ... ومن نظرية الأخلاق (رفضه للفكرة الأخلاقية الكانتية)؛ وإنما أيضاً من الفلسفة ذاتها.» (Althusser, 1966: 228).

بالطبع قام العديد من المنظّرين من أصحاب النزعة الإنسانوية بمخالفة هذه الثورة

النظرية الشاملة لإعطائهم وزناً أكبر للفاعلية الإنسانية في تفسيرهم للتاريخ. لا نحتاج هنا إلى مناقشة ما إذا كان ألتوسير صائباً بالكامل أو جزئياً أو إذا كان مخطئاً بالكامل. في الواقع، وعلى الرغم من أن عمله خضع لنقد شامل، فإن نزعته اللاإنسانوية (أي طريقته في التفكير التي تقف ضد النظريات التي تستمد حججها من فكرة ما عن جوهر الإنسان الكلي المتموضع في كل ذات فردية) قد أثرت تأثيراً كبيراً في فروع عديدة من الفكر الحديث.

إن الانتزاع الثاني والكبير لمركزية الذات البشرية في الفكر الغربي للقرن العشرين جاء على يد «اكتشاف» فرويد للاوعي. وقد أحدثت نظرية فرويد عن أن هوياتنا وممارستنا الجنسية وبنية رغباتنا التي تشتغل وفق منطق مختلف كثيراً عن منطق العقل، ارتباكاً عظيماً لمفهوم الذات العارفة والعقلانية الممتلكة لهوية ثابتة وموحّدة ـ ذات ديكارت في قوله «أنا أفكر، إذاً أنا موجود». هذا الجانب من عمل فرويد كان له أيضاً تأثير عميق في الفكر الحديث خلال العقود الثلاثة الماضية. مفكرو علم النفس كجاك لاكان (Lacan)، على سبيل المثال، يقرأون فرويد كما لو أنه يقول إن صورة الذات «ككل» وموحّدة يتعلمها الطفل تدريجياً وجزئياً وبعناء كبير. إنها لا تنمو طبيعياً من داخل لب كيان الطفل، وإنما تتشكل بالعلاقة مع الآخرين؛ خصوصاً من خلال المفاوضات النفسية المعقدة واللاواعية في مرحلة الطفولة المبكرة بين الطفل والاستيهامات القوية التي يمتلكها عن شخصية أبويه. خلال ما يدعوه لاكان «مرحلة المرآة» للنمو، يرى الطفل نفسه أو يتخيلها منعكسة ـ إما حرفياً في المرآة، وإما رمزياً في «مرآة» نظرة الآخر ـ بصفته «شخصاً كلياً» (Lacan, 1977). هذا القول قريب بطريقة ما من مفهوم Mead وCooley عن الذات التفاعلية كأنها صورة معكوسة على المرآة؛ باستثناء أن التنشئة الاجتماعية هي بالنسبة إليهما قضية اكتساب واعٍ، بينما الذاتية (Subjectivity) هي بالنسبة إلى فرويد نتاج صيرورات نفسية غير واعية.

بالنسبة إلى لاكان، يفتح تشكّل الذات هذا في «نظرة» الآخر علاقة الطفل بالأنظمة الرمزية خارج ذاته، وهي (أي العلاقة) بالتالي اللحظة التي يدخل من خلالها الطفل إلى الأنظمة المختلفة للتمثّل الرمزي ـ ومن ضمنها اللغة والثقافة والاختلاف الجنسي. الشعور المتناقض والمرتبك الذي يرافق هذا الدخول الصعب ـ انشطار الحب والكراهية للأب والصراع بين الرغبة لإرضاء الأم والاندفاع لرفضها وانقسام الذات بين ما هو «صالح» و«شرير»، والتنكر للجوانب الذكورية/الأنثوية للذات، وما شاكل ـ وجميع هذه الأمور هي جوانب أساسية من هذا «التشكل اللاواعي للذات»، وتبقي الذات منقسمة، ويبقى هذا الشعور مع الفرد إلى نهاية حياته. ولكن رغم أن الذات هي دائماً منشطرة أو منقسمة، فإنها تختبر هويتها كأنما هي متماسكة وغير «مرتبكة»، أو موحّدة، وذلك يعود إلى الاستيهام المتعلق بالذات بصفتها «شخصاً» موحّداً كان قد تم تشكله في مرحلة المرآة. وحسب هذا النوع من التفكير العلم نفسي، يكون ذلك الأصل المتناقض للهوية.

إذاً الهوية هي عملياً شيء يتم تشكيله عبر صيرورات غير واعية تمتد لفترة زمنية، وهي ليست ملازمة للوعي منذ الولادة. ويوجد دائماً شيء «تخيّلي» أو استيهامي يتعلق بوحدتها. فهي تبقى دائماً غير مكتملة وخاضعة لصيرورة ما، وتبقى قيد التشكل. الأجزاء «الأنثوية» من الذات الذكورية، على سبيل المثال، والتي يتم التنكر لها، تبقى مع تلك الذات

وتجد طريقها إلى التعبير اللاواعي بطرق عديدة غير مقر بها خلال مرحلة الرشد. هكذا، بدلاً من الكلام على الهوية كشيء مكتمل، يتوجب علينا أن نتكلم عن التماهي والنظر إلى الهوية كصيرورة دائمة. تبرز الهوية ليس من وجودها المكتمل الموجود سلفاً فينا كأفراد، وإنما من فقد الشعور بالكلية، وهو فقد يمتلئ من خارجنا عبر الطرق التي نتخيل بواسطتها أنفسنا كما يراها الآخرون. إن غرض بحثنا الدائم عن الهوية وبناء سِيَر تربط الأجزاء المختلفة لذواتنا المنقسمة لتجعل منها ذاتاً موحّدة، هو، من وجهة نظر علم النفس، إعادة القبض على اللذة المُستوهمة للشعور بالامتلاء (Fullness, Plenitude).

مرة أخرى، خضعت أعمال فرويد وتلك التي تعود إلى المفكّرين في علم النفس الذين يقرأونه بهذه الطريقة، مثل لاكان، لجدل واسع. إن الصيرورات اللاواعية هي تعريفاً لا يمكن مشاهدتها أو فحصها بسهولة. ويتوجب الاستدلال عليها عبر تقنيات علم نفسية متطورة لإعادة البناء والتأويل، وهي ليست قابلة «للبرهنة» بسهولة. ومع ذلك، فإن تأثيرها العام في طرق التفكير الحديثة كان وما يزال كبيراً جداً. الكثير من التفكير الحديث حول الذاتي والحياة النفسية هو «ما بعد فرويدي»، بمعنى إنه يتبنّى أعمال فرويد حول اللاوعي دون جدل، حتى عندما يرفض بعضاً من فرضياته المحدّدة. مرة أخرى يمكن للقارئ أن يتخيل العطب الذي خلّفته هذه الطريقة في التفكير بالنسبة إلى مفاهيم الذات العقلانية والهوية الثابتة والمستقرة.

سوف أتفحص ثالثة عمليات نزع تمركز الذات المتعلقة بأعمال الألسني البنيوي فاردينان دو سوسور [...]. يحاجّ سوسور بأننا لسنا بأي معنى مطلق «كتبة» البيانات التي نقدمها أو المعاني التي نعبّر عنها في اللغة. نستطيع فقط أن نستخدم اللغة لإنتاج معان عبر تموضعنا ضمن قوانين اللغة وأنظمة المعاني التابعة لثقافتنا. اللغة نظام اجتماعي لا نظام فردي. إنها سبّاقة لوجودنا. ولا يمكننا بأي معنى بسيط أن نكون كَتَبتها. أن نتكلم لغة ما، هو ليس فقط أن نعبّر عن أفكارنا الخاصة والأصلية، وإنما هو أيضاً تشغيل طيف واسع من المعاني التي تتجسد في لغتنا وأنظمتنا الثقافية.

وفضلاً عن ذلك، فإن معاني الكلمات ليست ثابتة وفي علاقة تقابل مع الأشياء أو الحوادث التي تقع في العالم خارج اللغة. ينشأ المعنى من جراء علاقات التشابه والاختلاف فيما بين الكلمات داخل نظام اللغة (Language Code). نعلم ما معنى «الليل» لأنه ليس «نهاراً». لاحظ أوجه الشبه بين اللغة والهوية. أعلم من «أنا» بالعلاقة مع «الآخر» (مثلاً أمي) الذي لا أستطيع أن أكونه. ومثلما يقول لاكان، الهوية، كما اللاوعي، «هي مُبَنيَنة كاللغة». فلاسفة اللغة الحديثون، مثل جاك دريدا (Derrida)، الذين تأثروا بسوسور و«الانعطاف اللغوي»، يجادلون في أن المتكلم الفرد لا يستطيع أبداً، بالرغم من مساعيه الفضلى، أن يثبّت المعنى نهائياً ــ ومن ضمنه معنى هويته (أو هويتها). الكلمات «حمّالة أوجه» (Multi-accentual)؛ فهي تحمل صدى معانٍ أخرى تُطلقها على الرغم من المساعي الفضلى لتثبيت المعنى. بياناتنا تتضمن اقتراحات وفرضيات لا تقع في دائرة وعينا، لكنها مجازاً محمولة في المجاري الدموية للغتنا. كل ما نقوله له ما «قبل» وما «بعد» ــ له «هامش» حيث يمكن للآخرين أن يكتبوا عليه. المعنى بأساسه غير ثابت: يهدف إلى الانغلاق

(الهوية)، ولكن يتم إزعاجه دائماً (عبر الاختلاف). ينزلق المعنى دائماً بعيداً عنا. بصورة متواصلة توجد معان إضافية لا يمكن أن نسيطر عليها، وهي تستيقظ وتنقلب على مساعينا لخلق عوالم ثابتة ومستقرة (Derrida, 1978).

جاءت المحاولة الرابعة لنزع المركزية عن الهوية والذات عن طريق أعمال الفيلسوف الفرنسي والمؤرخ ميشال فوكو. أنتج فوكو في سلسلة من الدراسات شيئاً من «علم نسب الذات الحديثة». وهو يفرز نوعاً جديداً من السلطة كان قد تطور خلال القرن التاسع عشر واكتمل تشكله في بداية القرن القرن العشرين، وأُطلق عليه اسم «السلطة الانضباطية». تُعنى هذه السلطة أولاً، بإدارة ومراقبة وحكم النوع البشري أو الشعوب، وثانياً الفرد والجسد. وهي موجودة في المؤسسات التي تطورت خلال القرن التاسع عشر، وأدّت «دور الشرطي»، وضبطت الشعوب الحديثة ـ كوُرَش العمل وثكن الجيش والمدارس والسجون والمستشفيات والعيادات وما شاكل (انظر على سبيل المثال: (Foucault, 1967; 1973 and 1977)).

الهدف من «السلطة الانضباطية» هو ضبط «حيوات وميتات وأنشطة ـ عمل الفرد وبؤسه وفرحه»، وكذلك المزيد من السيطرة على صحته الأخلاقية والجسدية وممارساته الجنسية وحياته العائلية، وذلك لإخضاعه لسلطة الأنظمة الإدارية وخبرة الاختصاصي والمعرفة التي تقدمها اختصاصات العلوم الاجتماعية. هدفها الأساسي هو إنتاج إنسان يمكن معاملته كـ «جسد مدجّن» (Dreyfus and Rabinow, 1982: 135).

والمثير للاهتمام بشكل خاص، من وجهة نظر تاريخ الذات الحديثة، هو أن سلطة فوكو الانضباطية هي نتاج المؤسسات الجماعية والضابطة على نطاق واسع والتابعة للحداثة المتأخرة، وتقنيات هذه المؤسسات تتضمن تطبيق السلطة والمعرفة التي «تفردن» (Individualizes) الذات وتؤثر في جسدها تأثيراً أشد حدّة:

«وفق النظام الانضباطي، الفردنة تهبط من فوق. جميع الذين يخضعون للسيطرة هم متفردنون (Individualized) عبر المراقبة المتشددة والمراقبة الدائمة... لا تستدعي الآن السلطة الشخصية الفردية (Individuality) إلى حقل المراقبة فقط، وإنما تقوم أيضاً بتثبيت تلك الشخصية الموضوعية في حقل الكتابة. وكجزء أساسي من نمو السلطة [في المجتمعات الحديثة]، يتكوّن جهاز وثائقي كبير جداً يُعنى بالتفاصيل الدقيقة. وعبر هذه المراكمة الفردية بانتظام كامل يصبح من الممكن قياس عموم الظواهر، وتوصيف الجماعات، وترسيم الوقائع الجماعية، وحساب الفراغات بين الأفراد، وتوزيع ذلك كلّه على سكان معينين» (استشهاد بفوكو مذكور في: (Dreyfus and Rabinow, 1982: 159)).

ليس من الضروري أن نوافق على كل تفصيل من صورة فوكو للطابع الشامل «للأنظمة الانضباطية» للسلطة الإدارية الحديثة لإدراك المفارقة التالية: بقدر ما يزداد الطابع الجماعي والمنظم لمؤسسات الحداثة المتأخرة، يزداد العزل والمراقبة المتشددة وفردنة الذات الواحدة.

يتعلّق النزع الخامس للمركزية، الذي يورده أصحاب هذا الموقف، بتأثير الحركة النسائية بصفتها المزدوجة كنقد نظري وكحركة اجتماعية. تنتمي هذه الحركة إلى مجموعة

«الحركات الاجتماعية الجديدة» التي ظهرت خلال الستينيات [من القرن الماضي] ــ نقطة التحول الأساسية في ظهور الحداثة المتأخرة ــ إلى جانب الانتفاضات الطلابية، والحركات المضادة للحرب، والحركات الشبابية الحاملة للثقافة المضادة، والصراعات من أجل الحقوق المدنية، والحركات الثورية في «العالم الثالث»، والحركات من أجل السلام وغيرها مما يتعلق بعام ١٩٦٨. والمهم بالنسبة إلى هذه اللحظة التاريخية هو التالي:

ــ كانت هذه الحركات تعارض السياسة الليبرالية للشركات في الغرب وكذلك السياسة «الستالينية» في الشرق.

ــ قامت بتأكيد البعدين «الذاتي» و«الموضوعي» للعمل السياسي.

ــ كانت لا تثق بجميع الأشكال البيروقراطية للنظام، وآثرت التلقائية وأفعال الإرادة السياسية.

ــ وكما حاججنا آنفاً، كان لجميع هذه الحركات شكل وتركيز ثقافي قوي. لقد تبنّت الجانب «المسرحي» للثورة.

ــ عكست هذه الحركات إضعاف أو تحطيم سياسة المصالح الطبقية والتنظيمات السياسية الجماهيرية المرتبطة بتلك السياسة، وعكست أيضاً تفتيت تلك التنظيمات إلى حركات اجتماعية منفصلة ومتنوعة.

ــ توجهت كل حركة إلى الهوية الاجتماعية لمؤيديها. هكذا توجهت الحركة النسائية للنساء وللسياسة الجنسانوية للمثليين. وتوجهت النضالات ضد العنصرية إلى السود وضد الحرب إلى مؤيدي السلام، وهكذا دواليك. هذه هي الولادة التاريخية لما عُرف لاحقاً بسياسة الهوية ــ هوية واحدة لكل حركة.

لكن كان للحركة النسائية علاقة أكثر مباشرة بنزع المركزية المفهومية للذات الديكارتية والذات السوسيولوجية:

ــ طرحت على بساط البحث التمييز الكلاسيكي بين «الداخل» و«الخارج» وبين «الخاص» و«العام». وكان شعار الحركة النسائية «الشخصي هو سياسي».

ــ بذلك فتحت مجالات جديدة بكاملها متعلقة بالحياة الاجتماعية على التنازع السياسي ــ العائلة والعلاقات الجنسية والعمل المنزلي وتقسيم العمل في المنزل وتربية الأطفال،إلخ...

ــ وحولت أيضاً مسألة تشكلنا وإنتاجنا كذوات مجندرة إلى مسألة سياسية واجتماعية. بكلام آخر، قامت بتسييس الذاتية والهوية وصيرورة التماهي (كرجال ونساء، كأمهات وآباء، كأبناء وبنات).

ــ وما بدأ كحركة لتحدي الموقع الاجتماعي للنساء، توسع ليشمل تكوّن الهويات الجنسية والمجندرة.

ــ تحدّت الحركة النسائية الفكرة القائلة إن الرجال والنساء هم جزء من هوية واحدة ــ أي الإنسانية ــ واستبدلوها بالسؤال عن الاختلاف الجنسي.

حاولتُ في هذا القسم إذاً، أن أرسم خريطة التحولات المفهومية التي بواسطتها، بحسب بعض المنظرين، تم نزع مركزية «ذات» التنوير صاحبة الهوية الثابتة والمستقرة، وتحولها إلى هويات مفتوحة ومتناقضة وغير مكتملة ومفتتة وعائدة إلى ذات ما بعد الحداثة. لقد تابعت ذلك التحول عبر خمس محاولات أساسية لنزع المركزية. دعوني أذكركم مرة أخرى بأن عدداً كبيراً من العلماء الاجتماعيين والمثقفين لا يتقبلون المضاعفات المفهومية والفكرية لهذه التطورات (الموصوفة آنفاً) في الفكر الحديث. ولكن القليل من هؤلاء يتنكرون للتأثيرات العميقة والمقلقة لها على الأفكار الحديثة في الآونة الأخيرة، لا سيما الطريقة التي يتم بواسطتها «مفهمة» الذات ومسألة الهوية.

ثالثاً: الثقافات القومية كـ «مجموعات متخيّلة»

بعدما تعقبتُ التبدلات المفهومية التي ظهرت من خلالها مفاهيم الحداثة المتأخرة أو ما بعد الحداثة عن الذات والهوية، سوف ألتفت الآن إلى معالجة كيف أن «الذات المفتتة» تتموضع بالنسبة إلى هوياتها الثقافية. والهوية الثقافية المحدّدة التي أعالجها هي الهوية القومية (رغم أن المعالجة تنطبق على جوانب أخرى من الهوية). ماذا يحدث للهوية الثقافية خلال الحداثة المتأخرة؟ وبصورة خاصة، كيف أن الهويات القومية الثقافية تتأثّر أو تُقْتلع من مكانها عبر صيرورة العولمة؟

في العالم الحديث، تشكل الثقافات القومية التي نولد فيها واحداً من المصادر الأساسية للهوية الثقافية. عندما نحدد أنفسنا نقول أحياناً إننا إنكليز أو من الولش أو هنود أو من جزر جمايكا. بالطبع هذه طريقة مجازية في الكلام. إن هذه الهويات ليست مطبوعة بالمعنى الحرفي للكلمة في جيناتنا. ورغم ذلك، نعتقد حقاً أنها جزء من طبائعنا الأساسية. يقول الفيلسوف المحافظ روجر سكراتون (Roger Scruton) ما يلي: «يستدعي شرط الإنسان أن الفرد، بينما هو يتواجد ويعمل بصفته كائناً مستقلاً، فإنه يقوم بذلك فقط لأنه يستطيع أولاً أن يعرّف بذاته كشيء أعظم ــ أي كعضوٍ في مجتمع ومجموعة وطبقة ودولة أو أمة، كعضوٍ في ترتيب ما ليس بالضرورة أن يلصق به اسماً لكنه يعترف به غرائزياً بأنه وطن ينتمي إليه.» (Scruton, 1986: 156).

ويعتقد إرنست غلنر (Earnest Gellner) من موقع أكثر ليبرالية، أن بدون حس بالتماهي القومي يمكن للذات الحديثة أن تختبر شعوراً عميقاً بالخسارة الذاتية:

«يبدو أن فكرة الإنسان دون أمة تفرض ضغطاً كبيراً على الخيال الحديث. ينبغي على الإنسان أن يمتلك قومية كما ينبغي عليه أن يكون لديه أنف وأذنان. يبدو كل ذلك واضحاً، لكنه للأسف غير صحيح. أما وقد كان يتوجب على ذلك أن يبدو صحيحاً في غاية الوضوح، فإن ذلك هو بالفعل جانب من، وربما اللب الفعلي للمشكلة القومية. أن نمتلك أمة هو ليس صفة أساسية للبشرية، لكنه قد أصبح الآن كما لو أنه كذلك.» (Gellner, 1983: 6).

المحاجّة التي نقدمها هنا تقوم على الفكرة القائلة إن الهويات القومية في الواقع ليست أشياء تولد معنا، وإنما هي تتشكل وتتحول ضمن، وبالعلاقة مع التمثّل (Representation).

إننا ندرك فقط ماذا يعني أن تكون «إنكليزياً» بسبب الطريقة التي تتمثل فيها «إنكليزيتك»، كنظام من المعاني، بواسطة الثقافة القومية الإنكليزية. يستتبع ذلك أن الأمة ليست كياناً سياسياً فقط، إنما هي أيضاً شيء ينتج معاني ـ أي إنها نظام من التمثّل الثقافي. ليس الناس فقط مواطنين قانونيين في أمة؛ إنهم يتشاركون في فكرة الأمة كما هي متمثّلة في الثقافة القومية. الأمة هي جماعة رمزية، وهذا هو الشيء الذي يفسر «سلطتها في توليد حس بالهوية والولاء» (Schwarz, 1986: 106).

الثقافات القومية هي شكل حديث بصورة متميزة. وكان الولاء والتماهي، اللذان كانا يُمنحان للقبيلة والناس والدين والمنطقة في العصر ما قبل الحديث، أو في المجتمعات التقليدية، قد تم تحولهما تدريجياً في المجتمعات الغربية إلى الثقافة القومية. وتم وضع الاختلافات الجهوية والإثنية بالتدريج تحت ما سمّاه غلنر «السقف السياسي» للدولة ـ الأمة، والذي أصبح بالتالي مصدراً قوياً للمعاني المتعلقة بالهويات الثقافية الحديثة.

لقد ساعد تشكل الثقافة القومية في خلق معايير كلية للكتابة والقراءة، وعمم لغة محكية واحدة كوسيلة مسيطرة للتواصل بين أرجاء الأمة، وأوجد ثقافة متجانسة، وصان المؤسسات الثقافية القومية كنظام التعليم القومي. بهذه الطرق وغيرها، أصبحت الثقافة القومية مظهراً مفتاحياً للتصنيع، ومحركاً للحداثة. ومع ذلك، ثمة جوانب أخرى للثقافة القومية تدفع بها في اتجاه مختلف، الأمر الذي يستحضر إلى الواجهة ما سمّاه هومي بابا (Homi Bhabha) «شبح الالتباس الخاص الذي يلازم فكرة الأمة» (Bhabha, 1990: 1).

سوف نكتشف بعض هذه الالتباسات في القسم **رابعاً** من هذا البحث. أما القسم ١ ـ من **ثالثاً**، فيعالج، أولاً، كيف أن الثقافة القومية تشتغل كنظام من التمثلات، ويطرح القسم ٢ ـ من **ثالثاً** السؤال عما إذا كانت الهويات القومية فعلاً موحّدة ومتجانسة كما تقدّم ذاتها. وحدها الإجابة عن هذين السؤالين تمكننا من أن نعالج بطريقة سليمة القول بأن الهويات القومية كانت مرّة ممركزة، وكانت متآلفة وكلية، أما الآن فهي مقتلَعة من موقعها بفضل صيرورات العولمة.

١ ـ سرد الأمة: جماعة متخيَّلة

لا تتألف الثقافات القومية من مؤسسات ثقافية فقط، وإنما من الرموز والتمثّلات. الثقافة القومية هي خطاب ـ أي طريقة في بناء المعنى تؤثر في أفعالنا ومفهومنا عن أنفسنا وتنظّمهما. والثقافة القومية تبني الهويات بإنتاج معانٍ حول «الأمّة» نستطيع أن نتماهى معها: إنها معانٍ متضمنة في القصص التي تُروى عن الأمّة والذكريات التي تربط حاضرها بماضيها والصور التي تُبنى عنها. وكما حاجّ بينيدكت أندرسون (Anderson, 1983) فإن الهوية القومية هي «جماعة متخيّلة».

يتابع أندرسون أن الاختلافات بين الأمم تكمن في الطرق المختلفة لتخيّلها، أو كما قال الوطني البريطاني العظيم إينوك باول (Enoch Powell) «حياة الأمم ليست أقل مما يعيشه الرجال إلى حد كبير في خيالهم» (Powell, 1969: 245)، ولكن كيف يتم تخيّل الأمّة الحديثة؟

ما هي الاستراتيجيات المتعلقة بالتمثلات التي يتم استخدامها لبناء آرائنا الشائعة عن الانتماء القومي أو الهوية؟ ما هي تمثلات «إنكلترا»، مثلاً، التي تستحوذ على تماهي الآخرين بها وتحدد هويات الشعب «الإنكليزي»؟ لقد لاحظ هومي بابا أن «الأمم كمثل السرديات، تفقد أصولها في أساطير الزمن وتحقق آفاقها بالكامل في الخيال» (Bhabha, 1990: 1). كيف تحكى سردية الثقافة القومية؟

سوف أنتقي خمسة عناصر أساسية من العديد من الجوانب التي تتضمنها الإجابة الشاملة عن هذا السؤال.

(١) هناك سردية الأمّة كما تُروى وتعاد روايتها في التواريخ القومية والآداب ووسائل الإعلام والثقافة الشعبية. تقدّم هذه الأمور مجموعة قصص وصور ومشاهد وسيناريوهات وحوادث تاريخية ورموز وطقوس قومية ترمز إلى أو تمثّل التجارب المشتركة والمآسي والانتصارات والويلات التي تضفي على الأمّة معنى. وكأعضاء في «جماعة متخيّلة» كهذه، نرى أنفسنا في خيالنا نتشارك في هذه السردية. تضفي هذه السردية مغزى وأهمية على وجودنا الرتيب بربط حيواتنا اليومية بالمصير القومي الذي سبق وجودنا وسوف يبقى بعد مماتنا. من أرض إنكلترا الخضراء والباعثة للبهجة وجنائن المنازل الريفية إلى الاحتفالات الرسمية [...]، يمثل خطاب «أن تكون إنكليزياً» ما هي «إنكلترا»، ويعطى معنى لهوية أن «تكون إنكليزياً»، ويثبّت إنكلترا كنقطة اهتمام للتماهي في قلوب إنكليزية (أو قلوب محبّة لإنكلترا). وكما لاحظ بيل شوارتز (Bill Schwarz):

«تؤلف هذه العناصر الخيوط التي تجمعنا بصورة خفية وتربطنا بالماضي. وكما يتم التنكر للقومية الإنكليزية، كذلك يجري الشيء نفسه تجاه تاريخها المضطرب والمتنازع عليه. وبدلاً من ذلك، نركّز اهتمامنا على التقليد والإرث، وفوق كل ذلك على الاستمرارية بحيث يتم النظر إلى ثقافتنا السياسية كتفتح لتطور عضوي طويل.» (Schwarz, 1986: 155).

(٢) يتم التركيز على الأصول والاستمرارية والتقليد والزمن اللامحدود. وتتمثل الهوية القومية كهوية ذات طابع أوَّلي ـ «هناك، من طبيعة الأشياء الفعلية، يوجد شيء في سبات، وإنما حاضرٌ دائماً ليستيقظ من نومه (Somnolence) الطويل والمثابر والغرائبي» ليستأنف وجوده اللامتقطع (Gellner, 1983: 48). تبقى المكونات الجوهرية للشخصية القومية ثابتة عبر جميع تقلّبات (Vicissitudes) التاريخ. إنها موجودة منذ الولادة، موحّدة ومتواصلة و«لا تتغير» عبر جميع التغيرات، إنها أبدية. لاحظت السيدة تاتشر خلال حرب الفوكلاند أنه يوجد بعض الناس «الذين يعتقدون بأننا لا نستطيع بعد الآن أن نفعل أشياء عظيمة كما فعلنا مرّة في الماضي... وأن بريطانيا لم تعُد الأمّة التي بنت إمبراطورية وحكمت ربع المعمورة... الحق أنهم مخطئون... بريطانيا لم تتغيّر» (استشهد بهذا النص (Barnett, 1982: 63)).

(٣) الاستراتيجية الخطابية الثالثة هي ما سمّاه هوبزبوم ورنجر (Hobsbawm and Ranger) بابتكار التقليد: «إن التقاليد التي تبدو أو تدّعي أنها قديمة هي غالباً ما تكون حديثة العهد من حيث الأصل وأحياناً مبتكرة...» يعني «التقليد المبتكر» مجموعة ممارسات،... ذات طابع طقسي أو رمزي، تسعى لتلقين قيم ومعايير سلوكيات محددة عبر

التكرار، الأمر الذي يفترض أوتوماتيكياً الاستمرارية مع ماضٍ مناسب وتاريخي. على سبيل المثال، لا شيء يظهر أنه أكثر قدماً ومرتبط بماضٍ سحيق، من الموكب الذي يحيط بالمَلَكية البريطانية والتجليات الاحتفالية العمومية. ورغم ذلك... إنها بشكلها الحديث نتاج أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين.» (Hobsbawn and Ranger, 1983: 1).

(٤) مثال رابع على سردية الثقافة القومية يتعلق بالأسطورة التأسيسية: إنها قصة تجد موضعاً لأصل الأمّة والشعب والشخصية القومية في زمن بعيد بحيث أنهم يضيعون في غشاوات الزمن «الأسطوري» لا «الحقيقي» ـ مثلما يؤسسون تعريف الشخص الإنكليزي بصفته «ولِد حراً» على أعتاب البرلمان الأنكلو ـ سكسوني. تجعل التقاليد المبتكرة مصائب التاريخ وحوادثه المحيِّرة أموراً قابلة للإدراك، محوّلة بذلك ما هو فوضوي إلى «جماعة» والنكسات إلى انتصارات. تعين أساطير البداية أيضاً على مساعدة الشعوب التي لا صوت لها في التفكير والتعبير عن شعورها بالمرارة وعن مضمون هذا الشعور بتعابير قابلة للإدراك (Hobsbawm and Ranger, 1983: 7). وتقدم هذه الأساطير سردية يتم بواسطتها إمكان بناء تاريخ بديل أو سردية مضادة. (على سبيل المثال الحركة الرستافارية (Rastafarianism) التابعة لفقراء كينغستون (Kingston) في جمايكا (Hall, 1985)). ولقد تأسست الأمم الجديدة على هذه الأساطير. (أقول «أساطير» لأن ما سبق الاستعمار لم يكن أمّة واحدة، شعباً واحداً، وإنما الكثير من الثقافات القبلية المختلفة والمجتمعات). كما كانت حالة العديد من الأمم الأفريقية التي ظهرت بعد نهاية المرحلة الاستعمارية.

(٥) في الغالب تقوم أيضاً الهوية القومية رمزياً على فكرة قوامها وجود شعب أو جمهور نقي وأصلي. لكن وقائع التطور القومي تبيّن أنه نادراً ما يكون هذا الجمهور الأوّلي هو الذي يستمر أو يمارس السلطة [...]

إذاً، ليس خطاب الثقافة القومية حديثاً كما يبدو للعيان؛ فهو يبني هويات تتموضع بصورة ملتبسة بين الماضي والمستقبل. فمن جهة تتحكم تجربة العودة إلى الأمجاد السالفة والاندفاع للمضي إلى الأمام باتجاه أكثر عمقاً على الدوام نحو الحداثة. أحياناً يجري إغراء الثقافات القومية لإعادة عقارب الساعة إلى الوراء، وللتراجع بصورة دفاعية إلى ذاك «الزمن الضائع»، حين كانت الأمّة «عظيمة»، ولترميم هويات قديمة. هذا هو العنصر النكوصي الذي ينطوي على مفارقة تاريخية في القصة القومية الثقافية. لكن غالباً ما تخفي هذه العودة إلى الماضي بالذات صراعاً لحشد «الشعب» من أجل تطهير صفوفه وإقصاء «الآخرين» الذين يهددون هويته والتأهب للعمل والمضي قدماً بصورة جديدة. خلال فترة الثمانينيات من القرن الماضي، نجد الخطاب البلاغي للتاتشيرية (Thatcherism) يتضمن كلاماً عن جانبي ما سمّاه توم نارن (Tom Nairn) «وجه جانوس» للقومية (Nairn, 1977): النظر إلى الوراء إلى الأمجاد الإمبراطورية الغابرة و«القيم الفكتورية»، وفي الوقت ذاته، الشروع في نوع من التحديث تحضيراً لمرحلة جديدة من التنافس الرأسمالي الكوني. شيء من هذا القبيل يمكن له أن يجري في أوروبا الشرقية. مساحات تنفصل عن الاتحاد السوفياتي السابق لتؤكد هوياتها الجوهرية الإثنية ولتطالب بحقها في أن تكون أمّة، مدعومة

بقصص (أحياناً ملتبسة جداً) عن بدايات «أسطورية» وعقيدة دينية أرثوذكسية وطهارة عرقية. ومع ذلك من الممكن أن تستخدم هذه الهويات الأمّة كشكل يتم من خلاله منافسة «أمم» إثنية أخرى ولكسب حق الدخول إلى «نادي» الغرب. وكما لاحظ إيمانويل ولرستاين بذكاء: «القوميات في العالم الحديث هي تعبير ملتبس [لرغبة] في الاندماج بالكلي... وفي الوقت نفسه، في التمسك بالخاص وإعادة ابتكار الاختلافات. بالفعل إنها نزعة كلية عبر الخصوصية وخصوصية عبر النزعة الكلية» (Wallerstein, 1984: 166-167).

٢ ـ تفكيك «الثقافة القومية»: الهوية والاختلاف

عالج القسم ١ ـ من **ثالثاً** كيفية قيام الثقافة القومية بوظيفة ضخ المعاني الثقافية وتقديم نفسها كنقطة تركيز للتماهي وكنظام للتمثّل. يتناول هذا القسم مسألة ما إذا كانت الثقافات والهويات القومية التي يتم بناؤها هي بالفعل موحّدة. فقد قال أرنست رينان في بحثه المشهور حول الموضوع، إن المبدأ الروحي الذي تتألف منه وحدة الأمّة هو: «... امتلاك مشترك لإرث غني من الذكريات، ...الرغبة في العيش معاً، [و] الإرادة في الحفاظ على الإرث الذي يستقبله أحدنا بصورة غير مجزأة» (Renan, 1990: 19). ينبغي ملاحظة تلك المفاهيم الرنانة الثلاثة لما يؤلف الثقافة القومية كـ«جماعة متخيّلة»: ذكريات من الماضي؛ الرغبة في العيش معاً؛ والمحافظة على الإرث.

يذكّرنا تيموثي برانن (Timothy Brennan) بأن كلمة أمّة تشير معاً إلى «الدولة ـ الأمّة الحديثة وإلى شيء أكثر قِدَماً وضبابية ـ الـ natio ـ أي جماعة محلية، محل إقامة، عائلة، شرط للانتماء» (Brennan, 1990: 45). تمثل بالتحديد الهويات القومية نتيجة لاستجلاب هذين النصفين معاً للمعادلة القومية ـ مقدّمة بذلك معاً العضوية في الدولة ـ الأمّة السياسية والتماهي مع الثقافة القومية: «أن تجعل الثقافة والدولة متطابقتين» وأن تهب لكل واحدة من الثقافات المتجانسة بصورة معقولة سقفاً سياسياً خاصاً بها (Gellner, 1983: 43). يؤسس غلنر بوضوح لهذا الاندفاع إلى التوحيد في الثقافات القومية:

«الثقافة الآن هي الوسيط الضروري المشترك، هي الدماء للحياة، أو ربما بالأحرى المناخ المشترك بالحدّ الأدنى الذي في داخله وحده يستطيع أعضاء المجتمع أن يتنفسوا ويستمروا بالحياة وأن ينتجوا. بالنسبة إلى مجتمع ما، ينبغي أن تكون المكان حيث يستطيع الجميع أن يتنفسوا ويتكلموا وينتجوا. إذاً يتوجب أن تكون الثقافة نفسها» (Gellner, 1983: 37-38).

بكلام بسيط، مهما يكن أعضاء المجتمع مختلفين بسبب الطبقة والجندرة أو العرق، فإن الثقافة القومية تسعى لتوحيدهم في هوية ثقافية واحدة وتمثيلهم جميعاً بصفتهم ينتمون إلى العائلة القومية العظيمة نفسها. ولكن، هل الهوية القومية هوية موحّدة من هذا النوع الذي يلغي أو يلجِم الاختلاف الثقافي؟

تخضع هذه الفكرة للشك لعدة أسباب. لم تكن يوماً الثقافة القومية ببساطة مصدراً للولاء والالتحام والتماهي الرمزي. إنها أيضاً بنية لسلطة ثقافية. دعونا نفكر في النقاط التالية:

ــ أغلب الأمم الحديثة تتألف من ثقافات متباينة تم توحيدها عبر صيرورة مديدة من الفتح العنيف ــ أي عبر القمع القسري للاختلاف الثقافي. «الشعب البريطاني» هو منتج لسلسلة من فتوحات كهذه ــ السلتيون والرومان والسكسونيون والفايكينغ والنورمانديون. تتكرر القصة نفسها في جميع أنحاء القارة الأوروبية إلى حد التقزّز. كل فتح يؤدي إلى إخضاع الشعوب المهزومة، ثقافاتها، عاداتها، لغاتها، تقاليدها ويسعى إلى فرض المزيد من الهيمنة الثقافية الموحّدة. وكما لاحظ أرنست رينان، ينبغي أولاً «نسيان» هذه البدايات العنيفة التي تقع في بدايات الأمم الحديثة، قبل الشروع في تشكيل الولاء لهوية قومية أكثر وحدةً وتجانساً. هكذا نجد أن الثقافة «الإنكليزية» لغاية الآن لا تتألف من مشاركة متساوية للثقافات المكوّنة للمملكة المتحدة، بل من الهيمنة الناجعة للمكوّن «الإنكليزي»، وهي ثقافة جنوبية المتكأ وتقدم نفسها على أنها الثقافة الإنكليزية الجوهرية على حساب الثقافات الاسكتلندية والويلزية والإيرلندية، وفي الواقع ثقافات جِهوية أخرى. عندما حاول ماثيو أرنولد (Matthew Arnold) أن يثبّت الشخصية الجوهرية للشعب البريطاني، مستنداً بذلك إلى الإنتاج الأدبي، صرّح في سِياق دراسته للسلتيين أن قوميات مناطقية كهذه قد تم ابتلاعها على المستوى السياسي وأُجيزت بصفتها عوامل مشاركة في الثقافة الإنكليزية (Dodd, 1986: 12).

ــ تتألف الأمم دائماً من طبقات اجتماعية مختلفة ومجموعات إثنية وجندرية. كانت القومية البريطانية الحديثة منتجاً لمسعى مدبّر بمستوى عالٍ في نهاية المرحلة الفكتورية وأوج المرحلة الإمبراطورية، لتوحيد الطبقات رغم الانقسامات الاجتماعية عبر منح هؤلاء مصدراً بديلاً للتماهي ــ أي العضوية المشتركة في «عائلة الأمّة». ويمكن ذكر الشيء نفسه عن الهوية الجندرية. فالهويات القومية هي مجندرة بقوة. والمعاني والقيم المرتبطة بـ «أن تكون إنكليزياً» هي أيضاً معانٍ وقيم ذكورية جداً. النساء يلعبن دوراً ثانوياً بصفتهن حارسات للمنزل والأقارب و«أمهات» لـ «أبناء» الأمّة.

ــ كانت الأمم الغربية الحديثة مراكز لإمبراطوريات أو دوائر نفوذ إمبراطورية محدثة، تمارس هيمنتها الثقافية على ثقافات الشعوب المستعمَرة. بعض المؤرخين يبرهن الآن أنه قد تمّ التحديد الأول للخصائص المميّزة للهويات الإنكليزية خلال إجراء هذه العملية من المقارنة بين «فضائل» أن «تكون إنكليزياً» والميّزات السلبية للثقافات الأخرى (Hall, 1992).

بدلاً من التفكير في أن الثقافات القومية موحّدة، يتوجب أن نفكر فيها بصفتها أداة خطابية تقدّم الاختلاف كوحدة أو كهوية. إنها نقاط التقاء للانقسامات الداخلية العميقة والاختلافات، وموحّدة فقط عبر ممارسة أشكال مختلفة من السلطة الثقافية. ولكن ــ كما حالة استيهامات الذات «الكلية» التي يتكلم عنها علم النفس اللاكاني ــ تبقى الهويات القومية تقدّم نفسها على أنها موحّدة.

واحدة من الطرق لتوحيد هذه الثقافات هي من خلال تقويمها بصفتها التعبير عن الثقافة الأساسية لـ «شعب واحد». الإثنية هي التعبير الذي نطلقه على المظاهر الثقافية ــ اللغة، الدين، العادات، التقاليد، الشعور نحو «المكان» ــ المشتركة بين شعب ما. وبالتالي من الإغراء بمكان أن نحاول استخدام الإثنية بهذه الطريقة «التأسيسية». غير أن هذا الاعتقاد

تَكَشَّفَ أنه أسطورة في العالم الحديث. أوروبا الغربية ليس لديها أمم تتألف من شعب واحد وثقافة أو إثنية واحدة. جميع الأمم الحديثة هي كيانات ثقافية هجينة. بل ثمة صعوبة أكبر إذا حاولنا أن نوحّد الهوية القومية حول العِرق. أولاً، لأن العرق ـ عكس الاعتقاد السائد ـ ليس مقولة بيولوجية أو جينية ذات شرعية علمية. يوجد أنواع أو «مصادر» جينية مختلفة، إلا أنها بقدر ما هي موزعة على نطاق واسع داخل ما يسمّونه «الأعراق»، بالقدر نفسه نجدها موزعة بين «عِرق» وآخر. لا نستطيع استخدام الاختلاف الجيني ـ أي الملجأ الأخير للأيديولوجيات العنصرية للتمييز بين شعب وآخر. العِرق مقولة خطابية لا مقولة بيولوجية. بكلام آخر، إنه مقولة تنظّم تلك الطرق في الكلام ونظم التمثّلات والممارسات الاجتماعية (أي الخطابات) التي تستخدم مجموعة من الاختلافات الفضفاضة وغير المحدّدة على الأغلب والمتعلّقة بالخصائص الفيزيائية ـ كلون البشرة، نوع الشعر، معالم فيزيائية أو جسدية، إلخ ـ كمعالم رمزية للتمييز الاجتماعي بين جماعة وأخرى.

الطابع غير العلمي لتعبير «العِرق» لا يقلل، بالطبع، من أهمية «الطريقة التي يتم بواسطتها التعبير عن المنطق العنصري والأطر المرجعية العنصرية واستخداماتها، ومضاعفات كل ذلك» (Donald and Rattansi, 1992: 1). لقد تم في السنوات الأخيرة إحلال تعريفات ثقافية للعِرق بدل المفاهيم البيولوجية للأعراق بصفتها أنواعاً متميزة (أي إنها مفاهيم تدعم أشكالاً متطرفة من الأيديولوجيا والخطاب القومي في المراحل الأكثر قدماً: مثلاً، علم تحسين النسل الفكتوري، النظريات العرقية الأوروبية، الفاشية). سمح هذا الأمر للعِرق بأن يلعب دوراً هاماً في الخطابات حول الأمة والهوية القومية. علّق بول غيلروي (Paul Gilroy) على الروابط بين «العنصرية الثقافية» و«فكرة العِرق والأفكار حول الأمّة، والقومية والانتماء القومي» بما يلي:

«إننا نواجه بصورة متزايدة عنصرية تتجنب أن يتم التعرف إليها بصفتها كذلك، لأنها تستطيع أن تضع «العِرق» في عداد الأمّة والوطنية والقومية. إنها عنصرية قد وضعت نفسها على مسافة ضرورية من الأفكار الفجّة من التفوق والدونية البيولوجية وتسعى الآن إلى أن تقدم تعريفاً متخيّلاً عن الأمة بصفتها جماعة ثقافية موحّدة. إنها تبني وتدافع عن تصور للثقافة القومية ـ بصفتها متجانسة في كونها بيضاء وإنما في الوقت نفسه رجراجة ومعرّضة دائماً للهجوم من الأعداء في الداخل ومن الخارج... إنها عنصرية تستجيب للاضطراب الاجتماعي والسياسي للأزمة وإدارة الأزمة عبر إحياء العظمة القومية في الخيال. بناؤها لجزيرتنا المَلَكية الشبيه بالحلم بصفتها جزيرة مطهّرة إثنياً يزوّد المرء بشعور خاص بالراحة بمواجهة ما يجرّه الانحطاط [القومي] من خراب» (Gilroy, 1992: 82).

ولكن حتى عندما يُستخدم «العِرق» بهذه الطريقة الخطابية الفضفاضة، ترفض الأمم الحديثة بعناد أن تتحول إلى «عِرق». فكما لاحظ رينان: «الأمم القائدة في أوروبا هي أمم من سلالات مختلطة في الأساس»: «فرنسا هي [في الوقت نفسه] سلتية وإيبيرية وجرمانية. ألمانيا هي جرمانية وسلتية وسلافية. إيطاليا بلد يتقاطع فيه الغوليون والأتروريون [بلاد قديمة في غرب إيطاليا] والبيلاجيوسيون [نسبة إلى الراهب البريطاني بيلاجيوس ،حوالى ٣٦٠ ـ ٤٢٠ ميلادية، الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة] واليونانيون، ما عدا الكثير

من العناصر الأخرى، ويؤلفون مزيجاً لا يمكن فك رموزه. تمثل الجزر البريطانية ككل مزيجاً من السلالات السلتية والجرمانية، ومن الصعوبة بمكان تحديد نسبة كل سلالة على حدة» (Renan, 1990: 14-15). وتشكل هذه الأمم «امتزاجات» بسيطة قياساً على الأمم الموجودة في أوروبا الوسطى والشرقية.

هذا التقصي المختصر يضعف من أهمية الفكرة القائلة إن للأمة هوية ثقافية موحّدة. لا تدرج الهويات القومية جميع أشكال الاختلاف تحت مبدئها العام، وليست هي متحررة من لعبة القوة والتسلط، كالانقسامات والتناقضات الداخلية والولاءات المتعاكسة والاختلاف. إذاً عندما نأتي لمعالجة مسألة الهويات القومية المقتلَعة من مكانها، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي «تُرَتِّق» بها الثقافات القومية الاختلافات وتجعلها هوية واحدة موحّدة.

رابعاً: العولمة

وضّح القسم السابق من البحث الفكرة القائلة إن الهويات القومية، كما تم تقديمها، كانت موحّدة ومتجانسة منذ نشوئها. وعلى الرغم من ذلك سيطرت الثقافات «القومية» على الحداثة في التاريخ الحديث، وتغلبت الهويات القومية على ما عداها من مصادر أكثر خصوصية للتماهي الثقافي.

ما هو إذاً العامل الذي يقتلع الهويات القومية الثقافية الآن من مكانها في نهاية القرن العشرين؟ الجواب هو صيرورات وقوى تغيير معقّدة يمكن إدراجها من قبيل تسهيل الأمور تحت تعبير «العولمة» [...]. كما برهن [أنطوني ماكغرو] (Anthony McGrew)، فإن العولمة تشير إلى هذه الصيرورات التي تعمل على مستوى عالمي وتخترق الحدود القومية بدمج وربط الجماعات والتنظيمات في توليفة جديدة من الزمن والفضاء، جاعلةً من العالم في الواقع والممارسة أكثر ترابطاً. تفترض العولمة الابتعاد عن الفكرة السوسيولوجية الكلاسيكية للـ «مجتمع» بصفته نظاماً محكم الحدود، وتبديلها بمنظور يركز على «تنظيم الحياة الاجتماعية عبر الزمن والفضاء» (Giddens, 1990: 64). هذه المظاهر الزمانية والفضائية الجديدة التي ينتج منها انضغاط المسافات ومقاييس الزمن، هي من الجوانب الأكثر أهمية للعولمة والتي تؤثر في الهويات الثقافية، وسوف نتناولها بالنقاش بتفصيل أكبر في ما يلي:

لنتذكر أن العولمة ليست ظاهرة حديثة العهد: «الحداثة هي معولِمة بطبيعتها الأساسية» (Giddens, 1990: 65) [...] الدول ـ الأمم لم تكن قط مستقلة وسيدة كما تدّعي. وكما يذكّرنا ويلرشتاين، الرأسمالية «كانت منذ البداية مسألة تتعلق بالاقتصاد العالمي لا بالدول ـ الأمم. لم يسمح الرأسمال قط بأن تكون طموحاته محدّدة بالحدود القومية» (Wallerstein, 1979: 19). إذاً كانت نزعة الاستقلال القومي ونزعة العولمة معاً متجذرتين عميقاً في الحداثة» (Wallerstein, 1991: 98).

ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار هاتان النزعتان المتناقضتان ضمن العولمة. ومع ذلك، يوجد اتفاق عام أنه منذ سبعينيات القرن الماضي، ازدادت كثيراً وتيرة ومدى الدمج على صعيد العولمة، الأمر الذي سرّع التدفقات والترابطات بين الأمم. سأحاول في هذا القسم وما

يليه أن أتتبع مضاعفات هذه الجوانب من العولمة على الهويات الثقافية بفحص ثلاث مضاعفات ممكنة:

ـ تآكل الهويات القومية نتيجة لنمو المجانسة (من تجانس) الثقافية و«ما بعد الحديث العولمي» (Global Post-modern).

ـ تؤدي مقاومة العولمة إلى تقوية الهويات القومية وغيرها من الهويات «المحلية» أو الخصوصية.

ـ تذبل الهويات القومية وتُستبدل بهويات جديدة من الهجانة.

١ ـ انضغاط الزمن والفضاء والهوية

ما هو تأثير المرحلة الأكثر حداثة من العولمة على الهويات القومية؟ [لنتذكر] أن واحداً من الجوانب الأساسية للعولمة هو «انضغاط الزمن ـ الفضاء» ـ أي تسريع الصيرورات على مستوى العولمة بحيث يشعر العالم بأنه أصغر وبأن المسافات أمست أقصر، الأمر الذي يعني أن الحوادث في مكان واحد لها تأثير مباشر في شعب وأمكنة بعيدة جداً. يجادل دايفيد هارفي (David Harvey) بالقول:

«يبدو أن الفضاء (Space) يتقلص إلى قرية «كونية» (Global Village) من المواصلات البعيدة «ومركبة أرضية» مما يؤدي إلى الاتكال المتبادل اقتصادياً وإيكولوجياً ـ لاستخدام تعبيرين يوميين ومعروفين ـ وكما أن الآفاق الزمنية تقصر إلى درجة أن الحاضر يمسي كل ما هو موجود، يتوجب علينا أن نتعلم مواجهة الحس الطاغي بانضغاط عوالمنا الفضائية والزمنية» (Harvey, 1989: 240).

المهم بالنسبة إلى مناقشتنا تأثير العولمة في الهوية هو أن الزمن والفضاء هما أيضاً الإحداثيات الأساسية لجميع أنظمة التمثّلات. كل واسطة للتمثّل ـ الكتابة، الرسم، الرسم الزيتي، التصوير الفوتوغرافي، التصوير عبر الفن أو أنظمة المواصلات البعيدة ـ ينبغي أن تترجم موضوعها إلى أبعاد فضائية وزمنية. هكذا، تقوم السردية بترجمة الحوادث إلى تتابع زمني يتكون من بداية ـ ووسط ـ ونهاية؛ والأنظمة البصرية للتمثّل تترجم الأشياء ذات الأبعاد الثلاثة إلى بُعدين. ولدى مختلف العصور الثقافية طرق مختلفة لتوليف هذه الإحداثيات الزمنية والفضائية. يقابل هارفي التنظيم العقلاني للفضاء والزمن التابع لعصر التنوير (المعروف بالحس الدائم للنظام والتناسق والتوازن) مع إحداثيتي الزمن والفضاء المحطمتين والمشرذمتين للحركات الحداثية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. نستطيع أن نرى علاقات زمنية وفضائية جديدة هي قيد التحديد في مجال التطورات التي تختلف بقدر ما تختلف نظرية النسبية لأينشتاين واللوحات التكعيبية لبيكاسو وبراك (Picasso and Braque) وأعمال السورياليين والدادائيين، والتجارب مع الزمن والسردية في روايات مارسيل بروست وجيمس جويس (Marcel Proust and James Joyce) واستخدام تقنيات المونتاج في السينما الباكرة لفرتوف وأيزنشتاين (Vertov and Eisenstein).

برهن القسم **ثالثاً** من البحث أن الهوية متضمنة بعمق في التمثّل. هكذا، فإن تشكيل

وإعادة تشكيل علاقات الزمن والفضاء ضمن مختلف أنظمة التمثّل لهما تأثيرات عميقة في كيفية تموضع الهويات وتمثّلها. الذات الذكورية المتمثّلة في لوحات القرن الثامن عشر وهي تعاين أملاكها في شكل من الأشكال الفضائية الكلاسيكية المنتظمة جيداً والمسيطر عليها للهلال الجورجي (Bath) أو للسكن الريفي الإنكليزي (قصر بلنهايم) أو الذات التي تنظر إلى نفسها وهي موجودة في أشكال واسعة ومنضبطة من الطبيعة [...] يكون لديها حس مختلف للهوية الثقافية عن الذات التي تشاهد نفسها (ذكورية/أنثوية) معكوسة في المرآة بشكل «أوجه» مفتتة ومحطمة وهي تنظر إلى الخارج من حقول ومساحات تابعة للوحة من اللوحات التكعيبية لبيكاسو. جميع الهويات هي متموضعة في زمن وفضاء رمزيين. إنها تمتلك ما سمّاه إدوارد سعيد «جغرافيات متخيّلة» (Said, 1990): لوحات لمناظر طبيعية مميزة خاصة بها، إحساس بـ «المكان» و«الموطن» أو الـ heimat، إضافة إلى تموضعها في الزمان ــ أي ضمن تقاليد مبتكرة توحد الماضي بالحاضر، وفي أساطير البداية التي تسقط الحاضر على الماضي وفي سرديات الأمّة التي تربط الفرد بالحوادث القومية والتاريخية الأشمل والأكثر أهمية.

هناك طريقة أخرى للتفكير في هذه المسألة بتعابير ما سمّاه غيدنز بالفصل بين المجال والفضاء. «المكان» معيّن وعيني ومعروف ومألوف ومحدد المعالم: إنه المكان حيث توجد ممارسات اجتماعية معينة قامت بتشكيلنا وتكويننا وتلتصق بها هوياتنا التصاقاً لا ينفصم.

«في المجتمعات ما قبل الحديثة يتطابق الفضاء والمكان إلى حد كبير، وذلك لأن الأبعاد الفضائية للحياة الاجتماعية بالنسبة إلى غالبية السكان... مُسَيطَر عليها من «الحاضر» ــ أي بالنشاط الموضعي... قامت الحداثة بصورة متزايدة بنزع المجال عن المكان بتعزيز العلاقات بين الآخرين «الغائبين» البعيدين بالمعنى الموضعي عن أي حالة معيّنة من التفاعل وجهاً لوجه. في شروط الحداثة... يتم الاختراق الشامل وتتشكل الأمكنة بواسطة تأثيرات بعيدة جداً عنها. إن ما يُبنين المكان لم يعد ببساطة ما هو حاضر في المشهد؛ «الشكل المرئي» للمكان يخفي العلاقات التي تحدد طبيعته البعيدة» (Giddens, 1990: 18).

تبقى الأمكنة ثابتة؛ إنها حيث نمتلك «جذوراً». ولكن نستطيع أن «نعبر» الفضاء بومضة عين ــ بواسطة الطائرة النفاثة والفاكس أو القمر الاصطناعي. هارفي يسمّي هذه الحالة «إبادة المجال بواسطة الزمان» (Harvey, 1989: 205).

٢ ـ نحو العولمي ما بعد الحداثي؟

يجادل بعض المنظّرين في أن التأثير العام للصيرورات المعولِمة هو إضعاف أو تقليل أهمية الأشكال القومية للهوية الثقافية. ويضيف هؤلاء أنه يوجد دليل على افتقاد التماهيات القوية مع الثقافة القومية وتقوية الولاءات والروابط الثقافية الأخرى التي تقع ما دون وما فوق مستوى الدولة ــ الأمة. تبقى الهويات القومية قوية، خصوصاً بالنسبة إلى مسائل كالحقوق القانونية والمواطنية، وإنما الهويات المحلية والجهوية والجماعية قد أصبحت أكثر أهمية. في ما يتعلق بما هو فوق مستوى الثقافة القومية، بدأت التماهيات «على صعيد العولمة» تحل محل التماهيات القومية وأحياناً تتجاوزها.

يجادل بعض المنظّرين في موضوع الثقافة بأن النزوع نحو المزيد من الاعتماد المتبادل

على صعيد العولمة يؤدي إلى تكسير جميع الهويات الثقافية الصلبة، ويسفر عن تفتيت القواعد الثقافية وتعددية الأساليب والتركيز على ما هو سريع الزوال وزائل وغير ثابت وعلى الاختلاف والتعددية الثقافية [...] وإنما على مستوى العولمة ــ أي ما يمكن تسميته العولمي ما بعد الحداثي. والتدفقات الثقافية والاستهلاكية على مستوى العولمة الموجودة بين الأمم تخلق إمكانيات لـ «الهويات المشتركة» ــ أي «مستهلكي» البضائع نفسها، و«زبائن» للخدمات ذاتها و«المشاهدين» للرسائل والصور ذاتها ــ بين شعوب متباعدة جداً بعضها عن بعض في الزمان والمكان. وكما تصبح الهويات القومية أكثر تعرضاً للمؤثرات الخارجية، يمسي من الصعب أن نحتفظ بالهويات القومية دون المساس بها، أو منع هذه الهويات من أن تصبح واهية عبر القصف والغزو الثقافيين.

يستطيع البشر القاطنون في قرى صغيرة تبدو بعيدة في بلدان «العالم الثالث» أن يتلقوا في عزلة منازلهم الرسائل والصور العائدة إلى الثقافات الغنية والاستهلاكية للغرب التي تزودها أجهزة التلفزة وراديو الترانزستور، وهو الأمر الذي يربطهم بـ «القرية الكونية» العائدة إلى شبكات الاتصالات الجديدة. بنطلونات الجينز وثياب الرياضة ــ أي «البدلات الموحّدة» للشباب الموجودة في ثقافة الشباب الغربي ــ منتشرة في بلدان جنوب شرقي آسيا بقدر ما هي كذلك في أوروبا أو الولايات المتحدة، وليس فقط بسبب نمو التسويق العالمي لصورة المستهلك الشاب، وإنما لأن البضائع هي غالباً مصنوعة في تايوان أو هونغ كونغ أو جنوب كوريا للمحلات الفخمة في نيويورك ولوس أنجلوس ولندن وروما. من الصعوبة بمكان أن تفكر بــ«الطبخ الهندي» بصفته ينتمي إلى التقاليد الإثنية المميزة لشبه القارة الآسيوية في الوقت الذي يوجد فيه مطعم هندي في مركز كل مدينة وبلدة من بريطانيا.

بقدر ما يزداد توسط التسويق على مستوى العولمة (Global Marketing) للأزياء والأمكنة والصور للحياة الاجتماعية بواسطة السفر العالمي والصور الإعلامية المتشابكة عالمياً وأنظمة الاتصالات، تنفصل الهويات ــ أي يتم نزعها ــ عن الأزمنة المحددة والأمكنة والتواريخ والتقاليد، وتبدو كأنها «عائمة بلا أي قيود». تواجهنا تشكيلة من الهويات المختلفة التي يبدو من الممكن الاختيار فيما بينها، وكل واحدة من هذه الهويات تستهوينا أو تستهوي أجزاء مختلفة من ذواتنا. وساهم في هذا التأثير «السوبرماركت الثقافي» وذلك عبر انتشار [الموجة] الاستهلاكية (Consumerism) بغض النظر إن كانت حقيقة أم حلماً. ضمن خطاب [الموجة] الاستهلاكية على مستوى العولمة تصبح الاختلافات والتمايزات الثقافية التي كانت حتى الآن تحدد الهوية، قابلة للاختزال إلى نوع من اللغة أو العملة العالمية، الأمر الذي يمكّن من ترجمة جميع التقاليد الخاصة والهويات المميزة إليها. تسمى هذه الظاهرة «المجانسة (من تجانس) الثقافية».

يناقش الآن إلى حد ما التوتر القائم بين «العولمي» و«المحلي» في عملية تحويل الهويات. وكما برهنّا، تمثّل الهويات القومية ارتباطاً بأمكنة معيّنة وحوادث ورموز وتواريخ. إنها تمثّل ما يدعى أحياناً الشكل المخصوص للارتباط أو الانتماء. ودائماً كان يوجد توتر بين هذه الانتماءات والتماهيات الأكثر كلية ــ مثلاً التماهي مع الإنسانية بدلاً من التماهي مع «أن تكون إنكليزياً». استمر هذا التوتر عبر مرحلة الحداثة: استمر نمو الدول ــ الأمم والاقتصاديات

القومية والثقافات القومية بتزويد الأول بمركز الاهتمام؛ أما توسّع السوق العالمي والحداثة كنظام عالمي، فلقد زوّد التماهي الثاني بمركز الاهتمام. في القسم **خامساً** من هذا البحث، الذي يتقصى كيف أن العولمة في أشكالها التي ظهرت في المرحلة الأكثر حداثة تؤثر في الهويات، يمكننا أن نجد عوناً لنا في التفكير بتأثير كهذا بطرق جديدة من تمفصل الجوانب الخصوصية مع الجوانب الكلية من الهوية، أو طرق جديدة في تجاوز التوتر بين الاثنين.

خامساً: العالمي والمحلي وعودة الإثنية

هل الهويات القومية تخضع للـ «تجانس»؟ التجانس الثقافي هو الصرخة المعذّبة لهؤلاء المقتنعين بأن العولمة تهدد بإضعاف هوياتهم القومية و«وحدة» الثقافات القومية. ولكن هذه الصورة مبسّطة جداً للنظرة عن مستقبل الهويات في العالم الـ بعد الحداثي. إنها صورة مبالَغ فيها ومتحيّزة.

يمكننا أن نختار على الأقل ثلاثة توضيحات أساسية أو ميول مضادة. الأول يبرز من نقاش كيفن روبنز (Kevin Robins) وملاحظته أن إلى جانب الميل نحو التجانس العالمي، يوجد أيضاً انبهار بالمختلف وتسويق الإثنية و«الآخَرية» (Otherness). هناك اهتمام جديد بـ «المحلي» وتأثير «العولمي» فيه. في الواقع تستغل «العولمة» (في شكل التخصص المرن والتسويق الموجّه لزبائن محدّدين [Niche Marketing]) التمايزات المحلية. إذاً، بدلاً من التفكير في أن العولمي يستبدل المحلي، يكون من الأدق التفكير في تمفصل جديد بينهما. بالطبع، لا يمكن لهذا «المحلي» أن يختلط بالهويات الأكثر قدماً والتي هي متجذرة بثبات في أماكن ذات معالم محدّدة بوضوح. فهي بالأحرى تشتغل ضمن منطق العولمة. ولكن يبدو من غير المحتمل أن تقوم العولمة بتدمير الهويات القومية ببساطة. الأكثر احتمالاً هو الانفتاح المتزامن لتماهيات «عولمية» و«محلية» جديدة.

والتوضيح الثاني للقول بالتجانس العولمي للهويات هو أن العولمة موزّعة بصورة متفاوتة جداً على العالم بين المناطق وبين فئات مختلفة من الناس داخل المناطق. هذا ما تسميه دورين ماسي(Doreen Massey) «علم هندسة السلطة» العائد للعولمة.

المسألة الثالثة في نقد التجانس الثقافي تتعلق بهوية الذين يتأثرون به. من الممكن أن تبدو العولمة في الأساس ظاهرة غربية، وذلك يعود إلى وجود اتجاه متفاوت للتدفق واستمرار لعلاقات سلطة ثقافية غير متساوية بين «الغرب» و«الباقي» من العالم.

يذكّرنا كيفن روبنز:

«رغم أن الرأسمالية العالمية قدّمت نفسها بصفتها عابرة للتاريخ وللقومية، وبأنها قوة متعالية وكلية للتحديث والحداثة، فإنها في الحقيقة كانت تعني الغربنة ــ أي تصدير السلع والقيم والأولويات وطرق الحياة الغربية. في سياق التلاقي الثقافي غير المتساوي، تُجبر الشعوب «الغريبة» على أن تصبح رعايا وتوابع للإمبراطورية الغربية، وفي الوقت ذاته، وبطريقة لا تقل أهمية، يندفع الغرب ليواجه مباشرة الثقافة الـ «أجنبية» والـ «غريبة»

العائدة للـ آخر». العولمة تجعل من اللقاء بين المركز الكولونيالي والطرف المستعمَر لقاءً مباشراً ومركّزاً في سياق تحطيمها لحواجز المسافة. (Robins, 1991: 25).

ما تزال الصور والمنتوجات الاصطناعية والهويات التابعة للحداثة الغربية والتي تنتجها المؤسسات الصناعية الثقافية للمجتمعات «الغربية» (ومن ضمنها اليابان) هي التي تسيطر على الشبكات العالمية، حسب شكل العولمة في آخر نسخة لها. وتكاثر خيارات الهوية هو أكثر شمولاً في «مركز» النظام العالمي منه في الأطراف. تتواصل أشكال التبادل الثقافي اللامتكافئ، وهي معروفة منذ المراحل الأولى للعولمة، لتستمر في المرحلة المتأخرة للحداثة. إذا أردت اختبار المأكولات الغريبة التابعة لثقافات أخرى في مكان واحد، يكون من الأفضل أن تتناول الطعام في مانهاتن أو باريس أو لندن بدلاً من كالكوتا أو دلهي.

من جهة أخرى، كانت المجتمعات الطرفية دائماً معرضة للتأثيرات الثقافية الغربية، وهي الآن معرّضة لها بدرجة أكبر. الفكرة القائلة إن هذه الأمكنة «مغلقة» ـ أي إنها صافية إثنياً وتقليدية ثقافياً وغير مضطربة لغاية الأمس بحكم اختراقات الحداثة ـ هي استيهام غربي عن «الآخَرية»: استيهام كولونيالي عن الأطراف قام الغرب بالاحتفاظ به، وهو يرغب في السكان الأصليين «المحض» والأمكنة الغريبة التي لم «يمسها» أحد. ومع ذلك، تشير المعطيات إلى أن تأثير العولمة في كل مكان، ومن ضمنه الغرب، وتختبر الأطراف أيضاً تأثير العولمة الذي يؤدي إلى التعددية، رغم أن ذلك يحدث ببطء أكثر وبوتيرة متفاوتة.

١ ـ «العالم الباقي» في قلب «الغرب»

قدمتُ في الصفحات السالفة ثلاثة إيضاحات لواحدة من ثلاث مضاعفات ممكنة للعولمة. هذه الإيضاحات هي:

أ ـ تلازم العولمة مع تقوية الهويات المحلية رغم أن ذلك يحدث ضمن منطق انضغاط الزمن والفضاء (Time-space Compression)؛

ب ـ العولمة صيرورة غير متكافئة، ولها «هندسة سلطوية» خاصة بها؛

ج ـ تحتفظ العولمة ببعض جوانب السيطرة الغربية العالمية وإنما الهويات الثقافية في كل مكان تصبح نسبية بسبب انضغاط الزمن والفضاء.

قد تكون الهجرة المثال الأكثر سطوعاً لهذه النقطة الثالثة؛ فبعد الحرب العالمية الثانية، اعتقدت الدول الأوروبية عند تخليها عن مستعمراتها أن بإمكانها أن تنسحب من دوائر نفوذها الاستعماري، تاركة تداعيات الإمبريالية من ورائها. غير أن التبعية المتبادلة والعالمية تعمل الآن في كلا الاتجاهين. فنرى أن انتقال الأزياء الغربية والصور والسلع وهويات المستهلك إلى الخارج يقابله انتقال الشعوب المباشر من الأطراف إلى المركز في أكبر مرحلة وأكثرها تواصلاً من مراحل الهجرة «غير المخطط لها» في التاريخ القريب. هناك أعداد كبيرة من الشعوب الفقيرة في العالم التي تلقّت «رسالة» النزعة الاستهلاكية على مستوى العولمة كما هي ظاهرياً، وانتقلت إلى الأماكن التي ترسل «البضائع الجذّابة» (Goodies) وتقدم حظوظاً أفضل للعيش،

مدفوعة بالفقر والجفاف والجوع والتخلف الاقتصادي وشح المحاصيل، والحرب الأهلية وعدم الاستقرار السياسي والنزاعات المناطقية والتغييرات الاعتباطية للنظام السياسي، والدَّين الأجنبي المتراكم على الحكومات لمصلحة البنوك الغربية.

توجد هجرات شرعية وغير شرعية، متواصلة وعلى مستوى واسع من العديد من بلدان أمريكا اللاتينية الفقيرة والحوض الكاريبي (كوبا وهاييتي وبورتوريكو وجمهورية الدومينكان وجزر الكاريبي البريطانية). كذلك هناك أعداد كبيرة من «المهاجرين بدوافع اقتصادية»، ولاجئون سياسيّون في جنوب شرق آسيا والشرق الأقصى ـ أي الصينيون، والكوريون والفيتناميون والكمبوديون والهنود والباكستانيون واليابانيون ـ ويوجد في كندا أقلية وازنة من سكان الكاريبي. إحدى النتائج (لهذه التطورات) هي حدوث تبديل دراماتيكي في «المزيج الإثني» لسكان الولايات المتحدة ـ وهو الأول من نوعه منذ الموجات الكبيرة من الهجرة في المرحلة الأولى من القرن الماضي. عام ١٩٨٠، كان واحد من كل خمسة أشخاص أمريكيين من خلفية أفريقية ـ أمريكية أو آسيوية ـ أمريكية أو هندية ـ أمريكية. وفي عام ١٩٩٠، ارتفع المعدل إلى شخص واحد مقابل كل أربعة أشخاص. وفي العديد من المدن الرئيسية (ومن ضمنها لوس أنجلوس وسان فرانسيسكو ونيويورك وشيكاغو وميامي) السكان البيض هم الآن أقلية.

في الثمانينيات من القرن الماضي، ارتفع عدد سكان كاليفورنيا إلى ٥,٦ ملايين، وشكلت فئة البشرة الملونة نسبة ٢٣ بالمئة من هذا الارتفاع ـ أي أنها شملت الهسبانيك (Hispanics) والآسيويين إضافة إلى الأفارقة الأمريكيين (قياساً إلى معدل ٣٣ بالمئة عام ١٩٨٠) ـ وخُمس هؤلاء هم مواليد دول أجنبية. عام ١٩٩٥، من المتوقع أن يكون ثلث طلاب المدارس الأمريكية الحكومية من «غير البيض» (الإحصاء الأمريكي، ١٩٩١)، الاستشهاد بـ: (Platt, 1991).

خلال الفترة نفسها، كان هناك هجرات عربية موازية إلى أوروبا من المغرب (المغرب والجزائر وتونس) ومن الأفارقة القادمين من السنغال وزائير إلى فرنسا وبلجيكا؛ ومن الأتراك والأفارقة الشماليين إلى ألمانيا؛ ومن الآسيويين من المستعمرات الهولندية السابقة في جزر الهند الغربية والشرقية ـ سورينام الذين هاجروا إلى هولندا: ومن الأفارقة الشماليين إلى إيطاليا؛ وبالطبع الناس الذين هاجروا من جزر الكاريبي والهند وباكستان وبنغلادش وكينيا وأوغندا وسري لانكا والمملكة المتحدة. ويوجد في كل مكان لاجئون سياسيّون بأعداد صغيرة من الصومال وإثيوبيا والسودان وسري لانكا وبلدان أخرى.

هذا التشكيل للـ «جيوب» الإثنية الأقلية داخل إطار الدولة ـ الأمّة في الغرب أدى إلى جعل الثقافات والهويات القومية «تعددية».

٢ ـ جدلية الهويات

ما هو تأثير هذه الحالة في الهوية في بريطانيا؟ أولاً أدت هذه الحالة إلى إعادة النظر في التضاريس الثابتة للهوية القومية وإلى تعريض انغلاقها على ذاتها لضغوطات الاختلاف والـ «آخَرية» والتنوع الثقافي. يحدث ذلك بدرجات متفاوتة في جميع الثقافات القومية

الغربية، الأمر الذي أدى إلى فتح باب النقاش بشأن مسألة الهوية القومية بمجملها و«المركزية» الثقافية للغرب.

«اليقينيات الأكثر قدماً والتراتبيات التابعة للهوية البريطانية صارت جميعها في دائرة المساءلة في عالم تذوب فيه الحدود وتتعطل المسارات. في بلد يُعتبَر أنه الآن حاوية لثقافات أفريقية وآسيوية لم يعد أبداً معنى أن تكون بريطانياً يمتلك الثقة والضمانة القديمتين. المصادر الأخرى للهوية ليست أقل هشاشة. فماذا يعني الكلام عن هوية أوروبية في قارة ملوّنة ليس فقط بثقافات مستعمراتها السابقة، إنما أيضاً بثقافات أمريكية ويابانية، أوَليست مقولة الهوية نفسها إشكالية؟ هل باستطاعتنا في المطلق في الأزمنة العولمية أن نستعيد للهوية معنى متماسكاً لا يتجزأ؟ لقد تمّ تحدي استمرارية الهوية وتاريخانيتها عبر آنية المواجهات الثقافية العالمية وكثافتها. لقد تمّ التحدي بصورة جذرية للشعور بالراحة الذي تولّده التقاليد، وذلك عبر حتمية تشكيل تأويل ذاتي جديد يقوم على المسؤوليات المتأتية من الترجمة الثقافية» (Cultural Translation) (Robins, 1991: 41).

أدّى التأثير الآخر إلى إطلاق عملية توسيع حقل الهويات وانتشار لمواقع ـ هويات جديدة معطوفة على درجة من الاستقطاب فيما بينها. تشكّل هذه التطورات المضاعفات ثانيتها وثالثتها الممكنتين للعولمة التي تكلمت عنها سابقاً (القسم **رابعاً**) ـ أي إمكانية أن تؤدي العولمة إلى تقوية الهويات المحلية أو إنتاج هويات جديدة.

يمكن النظر إلى تقوية الهويات المحلية بصفتها رد فعل دفاعياً قوياً من قبل أعضاء المجموعات الإثنية المسيطرة التي تشعر بأنها مهدَّدة من حضور الثقافات الأخرى. في المملكة المتحدة، على سبيل المثال، أنتجت هذه النزعة الدفاعية شعوراً بالهوية الإنكليزية المجددة، وارتباطاً عدوانياً بهوية إنكلترا الصغيرة، ونكوصاً إلى النقاء الإثني المطلق (Ethnic Absolutism) «وهي تقوم على مفهوم أن الهوية الإثنية نقية ومتجانسة وأبدية» سعياً لدعم الأمّة وإعادة بناء «هوية متماسكة وموحّدة وقادرة على المواجهة الهادئة للتهديدات في خضم التجربة الاجتماعية» (Sennett, 1973: 15). وغالباً ما تجد هذه الحالة أساساً لها في ما سمّيناه سالفاً «العنصرية الثقافية»، وهي الآن مشهود لها في أوساط الأحزاب الشرعية من اليمين واليسار، وفي حركات سياسية متطرفة من اليسار واليمين، وفي أوساط الحركات السياسية الأكثر تطرفاً عبر أوروبا الغربية.

يقابل ذلك أحياناً نكوص استراتيجي بالعودة إلى هويات دفاعية لدى جماعات الأقلية أنفسها، وذلك جواباً على تجاربها مع العنصرية والإقصاء الثقافيين. تتضمن هذه الاستراتيجيات التماهي مجدداً مع الثقافات الأصلية (في جزر الكاريبي والهند وبنغلادش وباكستان)؛ وبناء إثنيات مضادة وقوية ـ كما هي حال التماهي الرمزي للشباب الأفريقي ـ الكاريبي من الجيل الثاني عبر تبنّيهم رموز الحركة الرستفارية (Rastafarianism) وإشاراتها، وهي الحركة التي تعود إلى أصل وإرث أفريقيين؛ أو إحياء النزعة التقليدية الثقافية (Cultural Traditionalism) والأرثوذكسية الدينية والانفصالية السياسية مثلاً، في أوساط بعض فئات الجماعة الإسلامية.

إضافة إلى ذلك، توجد بعض الدلائل على مضاعفات ثالثة ممكنة للعولمة ـ إنها إنتاج الهويات الجديدة. وتشكل الهويات الجديدة التي ظهرت في السبعينيات المثال المناسب على ذلك، والتي تمحورت حول الدال «أسود». تشير كلمة «أسود»، في سياق المجتمع البريطاني، إلى نقطة اهتمام جديدة تتماهى معها الجماعات الأفريقية ـ الكاريبية والآسيوية معاً. المشترك بين هذه الجماعات، والذي يتمثّل عبر تبنّيها الهوية «السوداء»، لا يعود إلى كونها متشابهة ثقافياً وإثنياً ولغوياً أو حتى فيزيائياً، وإنما لأن الثقافة المسيطرة تنظر إليها وتتعامل معها كـ«متشابهة» (أي «الآخر»، غير الأبيض). إن فعل الإقصاء هو ما يوفر حسب ما يسمّيه لاكلو وموف (Laclau and Mouffe) «محور التعادل» (Axis of Equivalence) الذي تقوم على أساسه هذه الهوية الجديدة. ولكن على الرغم من المساعي لإعطاء هذه الهوية «السوداء» مضموناً أحادياً وموحّداً، فإنها تبقى كذلك إلى جانب تشكيلة واسعة من الاختلافات الأخرى. ما يزال الأفارقة ـ الكاريبيون والهنود يحتفظون بتقاليد ثقافية مختلفة. أن تكون «أسود» إذاً، هو مثال ليس فقط على الجانب السياسي للهويات الجديدة ـ أي الجانب المتعلق بموقع وراهنية الهوية (تشكيلها في أوقات وأزمة محددة وعبرهما) ـ وإنما أيضاً على الطريقة التي يتم من خلالها تمفصل الهوية والاختلاف بصورة لا فكاك منها، أو حياكتهما في هويات مختلفة من دون امّحاء الواحدة في الأخرى.

كخلاصة مؤقتة، يبدو إذاً أن للعولمة تأثيراً يؤدي إلى طرح هويات الثقافة القومية الممركزة (Centred) و«المغلقة» على طاولة البحث وإزاحتها من موقعها. إن لديها تأثيراً يجعل الهويات تعددية، الأمر الذي ينتج تنويعة من الإمكانيات والمواقع الجديدة للتماهي تجعل الهويات أكثر ارتباطاً (بالمواقع التي تحتلها)، وذات طابع أكثر تسييساً وأكثر تعددية وتنوعاً؛ إنها هويات أقل ثباتاً واتحاداً أو عابرة للظروف التاريخية. بعض الهويات تنجذب نحو ما يسمّيه روبنز «التقليد»، ساعية بذلك إلى أن ترمم نقاءها الأول وتستعيد الوحدات واليقينيات التي تعتبر ضائعة. أما الهويات الأخرى فإنها تتقبل أن الهوية مسألة خاضعة للعبة التاريخ والسياسة والتمثّل والاختلاف، مما يحول دون احتمال أن تكون مرّة ثانية موحّدة أو نقية؛ وبالتالي فإنها تدور في فلك ما يسميه روبنز (متأثراً بهومي بابا) «الترجمة» (Translation).

يضع القسم **سادساً** باختصار الخطوط العريضة لهذه الحركة المتناقضة ما بين «التقليد» (Tradition) و«الترجمة» (Translation) على لوحة أوسع وذات بعد عولمي، ويسأل عن الطريقة التي بواسطتها تحتاج الهويات إلى أن «تتمفهم» بالعلاقة مع مستقبلات الحداثة.

سادساً: الأصولية والانتشار والهجانة

في ما يتعلق بالهويات، فإن هذا التأرجح بين التقليد والترجمة (الذي تتبّعناه أعلاه باختصار بالنسبة إلى بريطانيا) أصبح أكثر جلاء على مستوى العولمة. الهويات الثقافية تظهر في كل مكان لكنها غير ثابتة وإنما في وضعية الانتقال من موقع إلى آخر؛ وتستند إلى تقاليد ثقافية مختلفة في الوقت نفسه؛ وهي منتج لتوجهها المعقّد لدائرة أوسع من المتلقّين ولأمزجة ثقافية مشتركة بصورة متصاعدة في عالم معولم. ربما من المغري أن نفكر بالهوية

في عصر العولمة بصفتها مقدراً لها أن تنتهي في مكان أو آخر: إما أن تعود إلى «جذورها» وإما أن تختفي عبر الاندماج والتجانس. ولكن ربما يكون هذا الأمر مأزقاً مزيفاً. إذ إنه توجد إمكانية أخرى: إنها إمكانية الـ «الترجمة». يصف هذا الأمر تلك التشكيلات المتعلقة بالهوية التي تخترق وتتقاطع مع الحدود الطبيعية، وهي (أي التشكيلات) تتألف من أفراد قد تمّ انتشارهم إلى الأبد بعيداً عن أوطانهم. هؤلاء الأفراد يحتفظون بروابط قوية مع الأماكن الأصلية التي أتوا منها ومع تقاليدهم، ولكنهم لا يحملون وهم العودة إلى الماضي. إنهم ملزمون بالتآلف مع الثقافات الجديدة التي يسكنون في وسطها، دون أن يعني ذلك الاندماج ببساطة، وإضاعة هوياتهم بالكامل. إنهم يحملون آثار الثقافات الخاصة والتقاليد واللغات والتواريخ التي كوّنتهم. الفرق أنهم غير موحّدين بالمعنى القديم لا الآن ولا في المستقبل، لأنهم منتج لا رجعة عنه لعدة تواريخ وثقافات متشابكة، وينتمون إلى عدة أوطان في الوقت نفسه (لا إلى «وطن» بعينه). ولقد كان يتوجّب على الناس الذين ينتمون إلى ثقافات الهجانة هذه أن ينبذوا حلم أو طموح إعادة اكتشاف أي نوع من النقاوة الثقافية «الضائعة» أوالنقاء الإثني المطلق. لقد تمّت ترجمتهم بصورة لا عودة عنها. يلاحظ سلمان رشدي أن كلمة ترجمة تشتق من اللاتينية من فعل «تحمّل عبر». الكتّاب المهاجرون مثل سلمان رشدي، الذين ينتمون إلى عالمين معاً «أما وقد تمّ حملهم عبر العالم... إنهم رجال مترجمون» (Rushdie, 1991).

إنهم نتاج الدياسبورات الجديدة التي خلقتها هجرات ما بعد مرحلة الاستعمار. يتوجب عليهم أن يسكنوا على الأقل هويتين، ويتكلموا لغتين ثقافيتين، ويترجموا وينتقلوا من ثقافة إلى أخرى. ثقافات الهجانة هي واحدة من أنواع الهوية التي تمّ إنتاجها في عصر الحداثة المتأخرة، وهناك المزيد من الأمثلة لكشفها.

البعض يجادل أن «الهجانة» والتوفيقية (Syncretism) ــ أي الإدغام ما بين تقاليد ثقافية مختلفة ــ هما مصدر خلّاق وفعّال ينتج أشكالاً جديدة أكثر تلاؤماً مع الحداثة المتأخرة قياساً بالهويات القومية القديمة والمتحفزة للقتال (Embattled) التي تنتمي إلى الماضي.

لكن البعض الآخر يقول إن الهجانة، مع ما تتضمنه من عدم القدرة على التعيين (Indeterminacy) والوعي المزدوج والنسبية، لها أيضاً تكاليفها وأخطارها. رواية سلمان رشدي عن الهجرة والإسلام والنبي محمد، **الآيات الشيطانية**، بانغراسها في الثقافة الإسلامية وتمثلها لوعي علماني لـ «رجل مترجم» ومنفي، أهانت جداً الأصوليين الإيرانيين إلى درجة أنهم أصدروا حكماً بقتله بتهمة التجديف. كذلك أغضبت روايته العديد من المسلمين البريطانيين. وفي سياق دفاعه عن روايته، قدّم رشدي دفاعاً قوياً ومقنعاً عن «الهجانة»:

«تحتل مجموعة من الشخصيات الموقع المركزي في الرواية، وهم في أغلبيتهم مسلمون بريطانيون يواجهون النوع نفسه من المشاكل الكبرى التي أحاطت بالكتاب، مشاكل التهجين والعيش في الغيتوات، والمصالحة بين القديم والجديد. هؤلاء الذين يعارضون الرواية اليوم بالقدر الأكبر من الصخب هم أصحاب الرأي القائل إن الاختلاط بثقافات مختلفة سوف يضعف حتماً ثقافتهم ويدمّرها. أنا أحمل رأياً معارضاً. **الآيات الشيطانية** تحتفل

بالهجانة وعدم النقاء والاختلاط والتحول المتأتي من التوليفات الجديدة وغير المتوقعة للبشر والثقافات والأفكار والسياسات والأفلام والأغاني. تبتهج الرواية بالتهجين وتخاف النقاء المطلق (Absolutism of the Pure) والاختلاط (Mélange) والمزج والقليل من هذا وذاك، كل ذلك يؤدي إلى إقحام العالم في ما هو جديد. لقد سعيت إلى أن احتضن الإمكانية العظيمة التي تقدمها الهجرة الكبيرة للعالم. **الآيات الشيطانية** تنتصر للتغيير عبر الإدغام وللتغيير عبر الاتحاد. إنها أغنية حب لذواتنا الهجينة» (Rushdie, 1991: 394).

ومع ذلك، يمكن لـ **الآيات الشيطانية** أيضاً أن تقع في شَرَك ما بين قوى التقليد والترجمة التي لا يمكن الجمع في ما بينها. هذا هو الرأي الذي يحمله الكاتب بيكو بارك (Bhiku Parekh) المتعاطف مع رشدي، ولكن النقدي تجاهه.

في الجهة المقابلة، توجد مساعٍ بالقوة نفسها لإعادة بناء الهويات النقية وترميم الاتساق والتماسك و«الانغلاق» والتقليد، كل ذلك في وجه الهجانة والتنوع. ولدينا مثلان هما إحياء النزعة القومية في أوروبا الشرقية وظهور الأصولية (Parekh, 1989).

في العصر الحالي، حيث الدمج المناطقي في المجالات الاقتصادية والسياسية وتفكيك السيادة القومية يحدثان بسرعة كبيرة في أوروبا الغربية، انبعثت بقوة القومية الإثنية مدعومة بأفكار النقاوة العرقية والأرثوذكسية الدينية معاً، بعد سقوط الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية وتفكيك الاتحاد السوفياتي. إن الطموح لخلق دول ــ أمم جديدة موحّدة إثنياً وثقافياً (لقد اقترحت أعلاه أن هذه الدول ــ الأمم لم تنوجد قط في الثقافات القومية الغربية) كان القوة الدافعة وراء الحركات الانفصالية لدول البلطيق، إستونيا ولاتفيا وليتوانيا، وتشرذم يوغسلافيا، وانتقال العديد من الجمهوريات السوفياتية السابقة نحو الاستقلال، من جورجيا وأوكرانيا وروسيا وأرمينيا إلى كردستان وأوزبكستان والجمهوريات الآسيوية المسلمة في الدول السوفياتية القديمة ــ الجانب الأكبر من العملية نفسها نراه يحدث داخل «أمم» أوروبا الوسطى التي تم اقتطاعها من الإمبراطوريتين الهنغارية ــ النمساوية والعثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى.

هذه «الأمم» المحتملة تسعى لبناء دول موحّدة بالمعنى الإثني والديني وخلق كيانات سياسية تتمحور حول هويات ثقافية متجانسة. المشكلة (بالنسبة إلى هذه الدول) هي في احتوائها ضمن «حدودها» أقليات تتماهى مع ثقافات مختلفة. فعلى سبيل المثال، هناك أقليات روسية «إثنية» في جمهوريات البلطيق وأوكرانيا، وبولونيون إثنيون في ليتوانيا، وجَيب أرمني (ناغورنو ــ كارباخ) في أذربيجان، وأقليات مسيحية ــ تركية في وسط الأكثريات الروسية في مولدافيا، وأعداد كبيرة من المسلمين في الجمهوريات الجنوبية للاتحاد السوفياتي السابق الذين لديهم قواسم ثقافية ودينية مشتركة مع جيرانهم المسلمين الشرق أوسطيين تزيد على قواسمهم المشتركة مع «سكان وطنهم». الشكل المهم الآخر لإحياء القوميات الخصوصية والنقاء الإثني والديني المطلق (Ethnic and Religious Absolutism) هو بالطبع ظاهرة «الأصولية». هذه الظاهرة واضحة للعيان في كل مكان (مثلاً، إحياء نزعة الدفاع عن إنكلترا الصغيرة التي أشرنا إليها سابقاً)، ولكن المثال الأكثر سطوعاً موجود في بعض الدول الإسلامية

في الشرق الأوسط. انطلاقاً من الثورة الإيرانية، برز في العديد من المجتمعات التي كانت إلى الآن علمانية وإسلامية حركات إسلامية أصولية تسعى لخلق دول دينية ذات مبادئ سياسية تنظيمية تتماشى مع العقائد الدينية وشريعة القرآن. يرى بعض المحلّلين أن ذلك هو رد فعل على الطابع «المفروض عنوة» للتحديث الغربي؛ من المؤكد أن الأصولية الإيرانية كانت جواباً مباشراً عن مساعي الشاه في سبعينيات القرن الماضي لتبنّي النماذج والقيم الثقافية الغربية بالجملة. فسّر البعض هذا الحدث كجواب عن تخلّي «العولمة» عنهم. وكانت إعادة توكيد «الجذور» الثقافية والعودة إلى الأرثوذكسية دائماً أحد المصادر الأكثر قدرة على التماهي بالضد في أوساط العديد من مجتمعات ومناطق ما بعد الكولونيالية والعالم الثالث (هنا يخطر في البال دور القومية والثقافة القومية في حركات الاستقلال الهندية والأفريقية والآسيوية). البعض الآخر يرى أن جذور الأصولية الإسلامية تعود إلى فشل الدول الإسلامية في إيجاد قيادات «تحديثية» ناجحة وحقيقية وأحزاب حديثة وعلمانية. إن إعادة ترميم الإيمان الإسلامي في ظروف من الفقر المنتشر والتخلف الاقتصادي النسبي (الأصولية أقوى في الدول الإسلامية الأفقر في المنطقة) هي قوة حشد مؤثرة وقوة تجميع سياسي وأيديولوجي، خصوصاً في المجتمعات التي تكون التقاليد الديمقراطية فيها ضعيفة.

إذاً، الميل نحو «التجانس العولمي» يقابله إحياء مؤثر للـ «إثنية»، أحياناً من الأنواع الأكثر هجانة أو رمزية ولكن أيضاً غالباً ما تكون من النوع الإقصائي أو «الجوهراني» (Essentialist)، كما ذكرنا أعلاه. وقد أشار بومن (Bauman) إلى «إحياء الإثنية» هذا كواحد من الأسباب الرئيسية التي تفسر تطلب التوضيح الجدي للنسخ الأكثر تطرفاً والمتفلتة (Free-range) وغير الواضحة لما يحدث للهوية تحت تأثير «ما بعد ـ الحديث العولمي».

«يضع «إحياء الإثنية» في الصدراة الانتعاش اللامتوقع للولاءات الإثنية داخل الأقليات القومية. وللسبب نفسه، يلقي بظله على ما يبدو أنه السبب العميق لظاهرة الانفصال المتنامي بين الانتماء إلى الكيان السياسي (Body Politic) والانتماء إلى الإثنية (أو بكلام أكثر عمومية الامتثال الثقافي) التي تنزع الكثير من جاذبيتها الأصلية عن برنامج الاندماج الثقافي القسري... أصبحت الإثنية واحدة من عدة مقولات أو رموز أو أحد «الأقطاب القبلية» التي تتشكل من حولها جماعات مرنة وغير مقيدة. وبالعلاقة مع هذه الإثنية، يتم بناء الهويات الفردية وتوكيدها. إذاً لم يعد هناك الآن وجود للقوى النابذة التي أضعفت مرّة الاتحاد الإثني إلّا بنسبة ضئيلة. وبدلاً من ذلك يوجد تطلب قوي للتمايز الإثني الواضح وإنما الرمزي وغير المتمأسس» (Bauman, 1990: 167).

إن إعادة إحياء القومية والأشكال الأخرى من الخصوصية في نهاية القرن العشرين، إلى جانب ـ وبالترابط الحميمي مع ـ العولمة هي، بالطبع، نقض واضح للأحداث، وهي التحويل الأكثر فجائية لها. لا شيء في منظورات التنوير التحديثي أو أيديولوجيات الغرب ـ لا الليبرالية ولا الماركسية بالفعل التي رأت أيضاً في الرأسمالية رغم كل معارضتها لليبرالية وسيطاً للحداثة دون قصد ـ يُنبىء بحصيلة كهذه.

انطوت الليبرالية والماركسية معاً، كل على طريقتها، على أن الارتباط بالمحلي والخاص

سوف يضمحل تدريجياً لمصلحة الكلي والهويات والقيم الكوسموبوليتية أو العالمية؛ على أن القومية والإثنية هما شكلان قديمان من الولاء ــ النوع الذي سوف «يذوب» بفعل القوة التثويرية للحداثة. وبحسب هذه «السرديات الكبرى» عن الحداثة، الولاءات اللاعقلانية للمحلي والخاص وللتقليد والجذور وللأساطير القومية و«الجماعات المتخيلة» سوف يتم استبدالها تدريجياً «بهويات أكثر عقلانية وكلية». وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن العولمة تنتج ببساطة لا الانتصار لما هو «عالمي» ولا استمرار «المحليّ» بصيغته القومية القديمة. يتبيّن أن انزياحات أو ارتباكات العولمة هي أكثر تنوعاً وتناقضاً مما يقترحه كل من المدافعين عنها أو المعارضين لها. ولكن هذا يعني أيضاً أن العولمة، رغم اكتساب قوة دفعها بطرق عديدة من الغرب، يمكنها أن تتحول إلى جزء من تلك القصة البطيئة وغير المتوازنة وإنما المستمرة لجعل الغرب منزوع المركزية □

المراجع

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill and Bryan S. Turner (1986). *Sovereign Individuals of Capitalism*. London: Allen and Unwin.

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill and Bryan S. Turner (eds.) (1988). *The Penguin Dictionary of Sociology*. 2nd ed. London: Penguin. (Penguin Reference Books)

Althusser, Louis (1966). *For Marx*. London, Verso.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Barnett, Anthony (1982). *Iron Britannia*. London: Allison and Busby.

Bauman, Zygmunt (1990). «Modernity and Ambivalence.» in: Mike Featherstone (ed.). *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity: A Theory, Culture and Society Special Issue*. London; Newbury Park : Sage Publications.

Bhabha, Homi K. (1990). «Introduction: Narrating the Nation.» in: Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.

Brennan, Timothy (1990). «The National Longing for Form.» in: Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.

Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference*. Translated, with an introd. and additional notes by Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul.

Dodd, Philip (1986). «Englishness and the National Culture.» in: Robert Colls and Philip Dodd (eds.). *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*. London ; Dover, NH: Croom Helm.

Donald, James and Ali Rattansi (eds.) (1992). *«Race», Culture, and Difference*. London; Newbury Park, CA: Sage Publications in association with the Open University.

Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow (1982). *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*. with an afterword by Michel Foucault. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Forester, J. (1987). «A Brief History of the Subject.» in: *Identity: The Real Me*. London: Institute for Contemporary Arts. (ICA Document; 6)

Foucault, Michel (1967). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated from the French by Richard Howard. London: Tavistock Publications. (Studies in Existentialism and Phenomenology)

Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated from the French by Alan Sheridan. London: Allen Lane.

Foucault, Michel (1986). «The Subject and Power.» in: *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*. with an afterword by Michel Foucault. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Frisby, David (1985). *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge, MA: Polity Press.

Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell. (New Perspectives on the Past)

Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge, MA: Polity Press.

Gilroy, P. (1992). «The End of Anti-racism.» in: James Donald and Ali Rattansi (eds.) *«Race», Culture, and Difference*. London; Newbury Park, CA: Sage Publications in association with the Open University.

Hall, Catherine (1992). *White, Male, and Middle-class: Explorations in Feminism and History*. Cambridge: Polity Press.

Hall, S. (1985). «Religious Cults and Social Movements in Jamaica.» in: Robert Bocock and Kenneth Thompson (eds.). *Religion and Ideology: A Reader*. Manchester, UK: Manchester University Press in association with the Open University. (Open University Set Book)

Hall, S. (1987). «Minimal Selves.» in: *Identity: The Real Me*. London: Institute for Contemporary Arts. (ICA Document; 6)

Hall, S. (1990). «Cultural Identity and Diaspora.» in: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London. Lawrence and Wishart.

Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford [England]; Cambridge, MA: Blackwell.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press. (Past and Present Publications)

Lacan, Jacques (1977). «The Mirror-Stage as Formative of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience.» in: Jacques Lacan, *Ecrits. A Selection*. Translated from the French by Alan Sheridan. London : Tavistock Publications.

Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of our Time*. London; New York: Verso. (Phronesis)

Locke, John. (1967). *An Essay Concerning Human Understanding*. London. Fontana.

Marx, K. and F. Engels (1973). *The Communist Manifesto in Revolution of 1948*. Harmondsworth: Penguin Books.

Mercer, K. (1990) «Welcome to the Jungle.» in: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London. Lawrence and Wishart.

Nairn, Tom (1977). *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-nationalism*. London: Verso.

Parekh, B. (1989). «Between Holy Text and Moral Void.» *New Statesman and Society*: 23 March.

Platt, Anthony C. (1991). «Defending the Canon: What's Behind the Political Correctness Debate?.» Fernand Braudel Centre and Institute of Global Studies, Binghamton, State University of New York.

Powell, J. Enoch (1969). *Freedom and Reality*. Edited by John Wood. London: Batsford.

Renan, E. (1990). «What is a Nation?.» in: Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.

Robins, K. (1991). «Traditions and Translation: National Culture in its Global Context.» in: John Corner, and Sylvia Harvey (eds.). *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture*. London; New York: Routledge.

Rushdie, Salman (1991). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. London: Granta Books.

Said, E. (1990). «Narrative, Geography and Interpretation.» *New Left Review*: no. 180, (March-April).

Schwarz, B. (1986). «Conservatism, Nationalism and Imperialism.» in: James Donald and Stuart Hall (eds.). *Politics and Ideology: A Reader*. Milton Keynes; Philadelphia: Open University Press. (Open University Set Book)

Scruton, R. (1986). «Authority and Allegiance.» in: James Donald, and Stuart Hall (eds.). *Politics and Ideology: A Reader*. Milton Keynes; Philadelphia: Open University Press. (Open University Set Book)

Sennett, Richard (1973). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. Harmondsworth: Penguin. (Pelican Books)

Urry, John. (1990). *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London; Newbury Park: Sage Publications. (Theory, Culture and Society)

Wallerstein, Immanuel (1979). *The Capitalist World-economy: Essays*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press. (Studies in Modern Capitalism)

Wallerstein, Immanuel (1984). *The Politics of the World-economy: The States, the Movements, and the Civilizations: Essays*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme. (Studies in Modern Capitalism = Etudes sur le capitalisme moderne)

Wallerstein, Immanuel (1991). «The National and the Universal.» paper presented at: *Culture, Globalization, and the World-system: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (conference). Edited by Anthony D. King. Binghamton: Deptartment of Art and Art History, State University of New York at Binghamton, 1991. (Current Debates in Art History; 3)

Williams, Raymond (1976). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana (Fontana Communications Series)

هويـات اليهـود العراقييـن وفقـاً لمذكّـرات يهـود بغدادييـن(*)

ألين شليبفر
أستاذة في جامعة جنيف.
ترجمة: محمود عبد الواحد محمود
قسم التاريخ، كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

مقدمة المترجم

حظي تأريخ اليهود في العراق باهتمام واسع من المؤرخين والأكاديميين العراقيين العرب والأجانب، إذ صدر العديد من الرسائل الجامعية والمؤلّفات والدراسات والبحوث من وجهات نظر متعددة، ناقشت جوانب مختلفة لحياة الطائفة اليهودية في العراق، وعلى نحو خاص خلال العهد الملكي. وتركزت غالبية هذه الدراسات على مناقشة الظروف التي أدت إلى هجرتهم من العراق في مفتتح عقد الخمسينيّات من القرن العشرين، والنتائج التي تمخّضت عن هذه الهجرة، ودور المنظمات الصهيونية في دفع الكثير من اليهود العراقيين إلى المساهمة في هذا النشاط، مما أثر سلباً في تطور المجتمع العراقي، ودفع الحكومة إلى اتخاذ إجراءات متشددة ضدّ اليهود المتورطين بنشاطات صهيونية.

قدمت الجامعات العراقية دراسات ومؤلّفات رصينة عن النشاط الصهيوني في العراق، ودور الطائفة اليهودية في الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية، وكان صدور كتاب د. صادق حسن السوداني[1]، قد حفز العديد من الباحثين الشباب على كتابة رسائل وأطروحات جامعية عن اليهود والنشاط الصهيوني في العراق. فناقش الباحث علي عبد القادر العبيدي رسالته للماجستير «النشاط الصهيوني في العراق، ١٩٢١ ــ ١٩٥٢»، في كلية الآداب، جامعة بغداد عام ١٩٩٤، وأكمل الباحث أحمد عبد القادر مخلص القيسي

(*) في الأصل ورقة قدمت بالإنكليزية تحت عنوان: «Iraqi Jewish Identities: Baghdadi Memoirs».

(١) صادق حسن السوداني، **النشاط الصهيوني في العراق، ١٩١٤ ـ ١٩٥٢** (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٠)، وصدر الكتاب في طبعة ثانية عام ١٩٨٦.

أطروحته للدكتوراه عن «الدور الاقتصادي لليهود في العراق، ١٩٢١ ـ ١٩٥٢»، في كلية التربية، الجامعة المستنصرية في عام ١٩٩٨. وفي عام ٢٠٠٣، ناقش الباحث صالح حسن عبد الله رسالته للماجستير عن «تهجير يهود العراق، ١٩٤١ ـ ١٩٥٢»، في كلية التربية، جامعة تكريت، إلى جانب إكمال رسائل وأطروحات جامعية ومؤلّفات وبحوث ودراسات أخرى في الجامعات والمؤسسات العلمية ودور النشر العراقية الأخرى.

واصل الباحث علي عبد القادر العبيدي اهتمامه بحياة اليهود في العراق، ليناقش أطروحته للدكتوراه عن «مدارس الأليانس الإسرائيلي وأثرها على الطائفة اليهودية في العراق، ١٨٦٤ ـ ١٩٥١»، في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، في جامعة الجزائر في عام ٢٠٠٣.

البحث الحالي إضافة جديدة لباحثة سويسرية من جامعة جنيف، تواصل دراساتها عن اليهود في العراق، هي الباحثة الأكاديمية **ألين شليبفر** (Aline Schlaepfer) التي تمثل جيل الشباب من الباحثين الغربيين من المهتمين بتاريخ العراق المعاصر. وتقدّم هذه الباحثة رؤية تحليلية نقدية في بحثها المعنون: «هويات اليهود العراقيين وفقاً لمذكرات يهود بغداديين»، قدمته للمؤتمر العلمي الثاني «الرابطة الدولية للدراسات العراقية المعاصرة» (International Association of the Contemporary Iraqi Studies)، وقد عُقد في عمان في ١١ ـ ١٣ حزيران/يونيو ٢٠٠٧ في جامعة فيلادلفيا بالتعاون مع جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية (TUFS)، إذ تحاول الباحثة ألين شليبفر المقارنة بين جيلين من اليهود العراقيين، الجيل القديم من اليهود الذين مثلتهم بمذكرات كاتبين هما: **أنور شاؤول** و**مير بصري**، وجيل الشباب الذين مثلتهم بمذكرات كاتبين أيضاً هما **نعيم قطان** و**حزقيال حدّاد**، وهذان الجيلان اختلفا في رؤيتهما سياسياً واجتماعياً وفكرياً، وفي علاقتيهما بوطنهما العراق، ومدى تقبلهما الأفكار الصهيونية، إلى جانب رؤية هذه الشخصيات اليهودية الأربع للوطنية العراقية وحدود ارتباطها مع الأفكار القومية التي حاولت الصهيونية العالمية ترسيخها في المجتمعات اليهودية في العالم.

ووفقاً لذلك، حاولت الباحثة ألين شليبفر أن تتبع التطور الفكري للنخبة المثقفة من خلال دراسة حياة هذه النخبة، كما رواها هؤلاء في مذكراتهم الشخصية. وحتّى وإن كان بعض المؤرخين والباحثين العراقيين والعرب لا يتفق مع بعض آراء الباحثة في تحليلها العلاقة بين اليهود ووطنهم العراق، ومدى تأثير العوامل الداخلية والخارجية فيهم، إلى جانب استخدامها مفاهيم ومصطلحات تاريخية قد تبدو غريبة على القارئ العراقي، فإن الفرضية التي تطرحها الباحثة جديرة بالاهتمام والدراسة من المؤرخين والباحثين العراقيين، ولا سيّما ما يتعلق بأفكار الأجيال اليهودية المتعددة ومدى تفاعلها مع الأحداث السياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، داخلياً وخارجياً، وهذه الأفكار ربما تفتح المجال واسعاً لمزيد من الدراسات الأكاديمية الجديدة عن أوضاع اليهود في العراق في العهد الملكي، وموضوعات ومشكلات تاريخية أخرى تخصّ تاريخ العراق

المعاصر. فالدراسات المقارنة والحوار مع المؤرخين الأجانب وكتاباتهم التاريخية من شأنه أن يضيف دراسات جديدة وأصيلة إلى حقل الدراسات التاريخية العراقية المعاصرة.

ومن المفيد أن نضيف إلى هذه المقدمة بعض المعلومات عن السيرة العلمية لكاتبة هذا البحث. ولدت ألين شليبفر في سويسرا، وأكملت دراستها في جنيف. درست في كلية الآداب التابعة لجامعة جنيف في الفترة (١٩٩٨ ــ ٢٠٠٥)، واختصاصها الدقيق هو الحضارة العربية والإسلامية، واختصاصها العام هو الدراسات العبرية والعهد القديم. حصلت على شهادة الماجستير عام ٢٠٠٥، وكانت رسالتها للماجستير عبارة عن ترجمة وتعليق على قصتين قصيرتين لـ سمير نقاش (١٩٣٨ ــ ٢٠٠٤)، وهو كاتب يهودي عراقي من مجموعته القصصية القصيرة: **نبوءات رجل مجنون** التي صدرت في القدس في عام ١٩٩٥. عاشت الباحثة ألين شليبفر في الفترة (١٩٩٩ ــ ٢٠٠٠) في الإسكندرية في مصر، إذ درست اللغة العربية في مركز اللغة الأجنبية في كلية الآداب في جامعة الإسكندرية، من أجل زيادة معرفتها باللغة العربية. ومنذ عام ٢٠٠٦، تقوم هذه الباحثة بتطوير أطروحتها للدكتوراه عن الطائفة اليهودية في العراق في جامعة جنيف، بإشراف د. **سيليفيا نيف**، وهي متخصصة في تاريخ الشرق الأوسط وتطوير الفن فيه، إلى جانب اهتمامها بالدراسات العراقية المعاصرة.

إلى جانب هذه النشاطات العلمية، تعمل ألين شليبفر في تدريس اللغة والحضارة العربية في كلية الآداب في جامعة جنيف. وأخيراً، أشكر الباحثة ألين شليبفر على موافقتها بترجمة هذا البحث إلى اللغة العربية، ليفيد منه القارئ العراقي.

يدرس البحث الحالي الطائفة اليهودية العراقية بين عشرينيّات وخمسينيّات القرن العشرين. ويبدأ بالانتداب البريطاني، وينتهي بالهجرة اليهودية في بداية خمسينيّات القرن العشرين، عندما أصدرت الحكومة العراقية قانون إسقاط الجنسية في التاسع من آذار/ مارس ١٩٥٠[٢]. نصّ هذا القانون «على تخويل مجلس الوزراء بتجريد أي يهودي يرغب، باختياره ورغبته، في ترك العراق من جنسيته العراقية[٣]. فترك مئة ألف يهودي عراقي العراق بين عامي ١٩٥٠ و١٩٥١، وشهدت هذه السنة النهاية التقريبية للطائفة اليهودية بعد أكثر من ألفين وخمسمئة سنة من وجودها في العراق.

ظهرت منذ مغادرة اليهود العراق العديد من الشهادات المدوّنة والشفوية

(٢) يشار إلى هذا القانون باللغة العربية (قانون إسقاط الجنسية).

(٣) القانون رقم ١١ لسنة ١٩٥٠ (إلحاقاً بقانون إسقاط الجنسية، القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٣٣) الذي صادق عليه مجلس النواب في الثاني من آذار/مارس سنة ١٩٥٠، ومجلس الأعيان في الرابع من آذار/مارس سنة ١٩٥٠. القانون محفوظ في (دائرة السجلات العامة) PRO في لندن تحت رقم (F. O. 371/82478). ونشر في: Abbas Shiblak, *Iraqi Jews: A History of the Mass Exodus* (London: Saqi, 2005), appendix I, pp. 131-132.

عن تاريخ اليهود العراقيين. وفي بعض الحالات، اتخذت هذه الشهادات شكل روايات السير الذاتية. ويركّز هذا البحث على المذكرات والسير الذاتية.

سأعرض أولاً أربعة أعمال للسير الذاتية، تركز على تطور هويات المؤلّفين، بالمفاهيم الوطنية والقومية. وبتقديم هذه الملاحظات سأبيّن سياق كلّ مؤلّف لشرح الاختلافات في فهمهم للوطنية. وسأعرض حتماً انعكاس ذلك الفهم بتقديم بعض الأمثلة.

الكتابان الأولان للمذكرات نشرا في إسرائيل من قبل «رابطة الأكاديميين اليهود النازحين من العراق» (Iraq Association for Jewish Academics from Iraq) باللغة العربية، وهما: الأوّل **قصة حياتي في وادي الرافدين**، لـ **أنور شاؤول**، والثاني **رحلة العمر من ضفاف دجلة إلى وادي التيمس**، لـ **مير بصري**. والكتاب الثالث للسيرة الشخصية كتبه بالفرنسية **نعيم قطان** بعنوان: **وداعاً بابل**، والكتاب الرابع والأخير لـ **حزقيال حدّاد** بعنوان: **ولدت في بغداد**.

إن الجمهور الذي تخاطبه أعمال الكاتبيّن الأوليّن، ربما يكون مواطنين إسرائيليين يتحدثون العربية، سواء أكانوا يهوداً أم فلسطينيين. والأكثر احتمالاً أن اللغة استخدمت لإلقاء ضوء ساطع على وجود لغة وثقافة عامة، متخطّية الحواجز السياسية، في حين أن عمل نعيم قطان يناسب «كتابة المهجر» (Ecriture Migrante)، ويستهدف أولاً الجمهور المتحدث باللغة الفرنسية. أما هدف حزقيال حدّاد من الكتابة، فيمكن أن يفسر جيداً بالتزامه القوي بوصفه رئيساً للمنظمة العالمية لليهود النازحين من الدول العربية، ويهدف عمله إلى إظهار أن الطائفة اليهودية راسخة الجذور في العراق.

أولاً: أنور شاؤول

ولد أنور شاؤول في الحلة سنة ١٩٠٤. وانتقلت عائلته إلى بغداد سنة ١٩١٦، فدرس في مدارس «الأليانس الإسرائيلي العالمي»، ثمّ درس في كلية الحقوق التي تخرج فيها سنة ١٩٣١. وبين سنتي ١٩٢٤ و١٩٢٩ عمل محرراً ثانياً في جريدة **المصباح**، وأسس مجلة أسبوعية سياسية ـ أدبية، هي **الحاصد**، التي استمرت حتّى سنة ١٩٣٨. وإلى جانب نشاطاته الصحافية، كان شاعراً وكاتب قصة قصيرة. ومن بين أعماله، مجموعة قصصية عنوانها: **همسات الزمان** (*Time's Whispers*) نشرت سنة ١٩٥٦، ومجموعة قصص قصيرة عنوانها: **في زحام المدينة** (*In the Turmoil of the City*). ترك بغداد في بداية عقد السبعينيّات من القرن العشرين واستقر في إسرائيل، حتى توفي في عام ١٩٨٤. ونشرت مذكراته: **قصة حياتي في وادي الرافدين**(*) (شاؤول، ١٩٨٠).

إن فهمه والتزامه تجاه العراق جسده على نحو دقيق في رسالته المفتوحة إلى السير

(*) وتقيد المترجم بكتابة شاؤول بطريقتين (شاؤول، شاؤل)، وفقاً للرسم الصحيح وما كتب في الكتاب المنشور بالعربية (المترجم).

جلبرت كلايتون (Sir Gilbert Clayton)، المندوب السامي في بغداد سنة ١٩٢٩. والفقرة التالية تظهر ارتباطه الواضح بالكفاح من أجل وطن مستقل.

«أريد أن أتحدّث إلى فخامتكم عن مطالب العراق الحقة، تلك المطالب التي نتمسك بها حباً بالحياة وحفظاً للبقاء، وعما يجيش في نفس كلّ عراقي من آمال كبيرة (...)، وأريد أن أخبر فخامتكم أن العراق بعرضه وطوله ينادي بالوحدة الوطنية، وأن العراق بشبابه وكهوله وشيوخه، حضراً وبدواً، يطلب الاستقلال التام الناجز (...). أريد أن أقول لك (...) إن (الشعب العراقي) راغب في الحياة الحرة»(شاؤول، ١٩٨٠: ١٦٩ ـ ١٧٠).

علاوة على ذلك، يشرح أنور شاؤول في مذكراته فضائل التعليم في مدارس «الأليانس الإسرائيلي العالمي»، إذ استطاع أن ينضج كمواطن عراقي محترم ويهودي موالٍ ومتفاخر بيهوديته (شاؤول، ١٩٨٠: ٥٦)[٤]. وفعلاً، يشير إلى مشاعره الوطنية العراقية (بالوطنية) من جانب، ويستخدم مصطلح «القومية» ليشير إلى يهوديته من جانب آخر. ونستطيع أن نكشف تعريفاً واضحاً لهذا الانتماء المزدوج في اختيار أحد فصول كتابه: **قصة حياتي في وادي الرافدين** بعنوان: «أحاسيس قومية وحماس وطني» (Nationalist Feelings and Patriotic Fervour). وفي هذا العنوان، عبّر عن وعيه الوطني العراقي بمصطلح «وطني». ونستطيع أن نلاحظ أن فهمه للوطنية العراقية هو شكل من أشكال التفاني في حبّ الوطن (Patriotism) الذي يشمل الوطن العراقي. ومن جانب آخر، فإن مصطلح «قومي» يشير إلى الشعور القومي اليهودي، وشكل من أشكال التضامن تجاه اليهود حول العالم، على الرغم من عدم ارتباطه بأي شكل من أشكال الصهيونية. مع ذلك، ووفقاً لرؤيته، فإن الأمة العراقية تنتمي إلى جميع المواطنين بصرف النظر عن الدين، وكما يقولون: «فالدين لله، والوطن للجميع» (شاؤول، ١٩٨٠: ٢٢٣).

وبصفته شاعراً، عبّر أنور شاؤول عن ولائه للعراق في عدة مناسبات، فاستخدم اسماً مستعاراً هو «ابن السموأل» عندما كان يعمل في جريدة **المصباح**. وابن السموأل، هو ابن السموأل بن عدي، شاعر عربي يهودي الديانة، شاهد ابنه يقتل، وفقاً للتراث العربي، على يد الأمير الغسّاني، بعد أن رفض تسليم درع ضيفه امرىء القيس. وقد استخدم هذه الشخصية ليكتب قصيدة: «الدين والوطنية، أو يهودي في ظلّ الإسلام» (شاؤول، ١٩٨٠: ٣٣١)، التي قال فيها:

إن كنت من موسى قبست عقيدتي

فأنا المقيم بظل دين محمّد (...)

سأظل ذياك السموأل في الوفاء

أسعدت في بغداد أم لم أسعد» (شاؤول، ١٩٨٠: ٣٣١).

(٤) «فاستطعت أن أنشأ مواطناً عراقياً صالحاً ويهودياً أميناً على يهوديته معتداً بها».

ثانياً: مير بصري

المؤلّف الثاني الذي يكتب بالعربية هو مير بصري. ولد سنة ١٩١١ في بغداد، في محلة «تحت التكية». ودرس أيضاً في مدارس «الأليانس الإسرائيلي العالمي»، وبدأ العمل في وزارة الشؤون الخارجية سنة ١٩٢٨. وعمل بعد ذلك في غرفة التجارة بين عامي ١٩٣٨ و١٩٤٥، إذ تولى إصدار جريدة مالية. كتب العديد من المؤلّفات والمقالات عن اقتصاد العراق والشرق الأوسط، ومن بينها **مباحث في الاقتصاد العراقي** (عام ١٩٤٨). وكان أيضاً شاعراً وكاتب قصة قصيرة. وهو مؤلّف **رجال وظلال** (عام ١٩٥٥)، و**نفوس ظامئة** (عام ١٩٦٦). وعلى نحو مشابه لأنور شاؤول، ترك العراق في بداية عقد السبعينيّات من القرن الماضي واستقر في لندن، وتوفي هناك سنة ٢٠٠٦. وتعبيراً عن هويته الوطنية العراقية، يستخدم مير بصري مصطلح «قومي» في كتابه: **رحلة العمر من ضفاف دجلة إلى وادي التيمس** (بصري، ١٩٩١) ويسترجع حديثه العام في الإذاعة في ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٣. في هذا الحديث، عبّر عن فهمه الشخصي للقومية:

> *«قلت في (الحديث) إن الشعور القومي يعمر القلوب*
> *بالعزم والإيمان ويسدد النفوس إلى غاية سامية رفيعة.*
> *وهو الشعور بالفكرة العربية التي حملت إلى العالم*
> *والإنسانية في العصور الخالية رسالة الخير والمدنية والسعادة»(بصري، ١٩٩١: ٤٤).*

ووفقاً لذلك، فإن رؤيته للقومية أكثر شمولاً. إنّها القومية العربية التي تشمل الحضارة العربية عموماً. وفي ما يخص هويته اليهودية، يعبّر عن شكل من التضامن، وعلى نحو خاص تجاه اليهود الأوروبيين خلال الحرب العالمية الثانية، لكنه لم يذكر أي شعور قومي يهودي على أساس كلمة «قومي».

وبمفاهيم العلمانية، يشترك مير بصري مع شاؤول في نظرته إلى مكانة الدين في بناء وطنٍ مشترك. ففي الكلمة التأبينية التي ألقاها بوفاة المار جوزيف عمانوئيل، البطريرك المئة وتسعة للكاثوليك الكلدان في بابل، أشار بصري:

> *«الإنسانية فوق الطوائف والأديان (...). لقد علم الفقيد حقاً*
> *أن الدين لله والوطن للجميع، وأن وظيفة رجل الدين المحبة*
> *والوئام، فدعا إلى التقارب والتآلف والتوادّ، شعوراً منه بأن الوطن*
> *لا ينهض ولا يرقى معارج الفلاح حتّى تكون ملله وجماعاته*
> *على اختلاف منازعها ومشاربها يداً واحدة وقلباً واحداً في*
> *التفاني في سبيل المجموع والعمل لخير الجميع» (بصري، ١٩٩١: ٨٧).*

تركّز كفاح مير بصري وأنور شاؤول على تأكيد ولاء اليهود نحو العراق، بإظهار مشاعرهما الوطنية العراقية، والإصرار على الدور الثانوي للدين في بناء الهوية الوطنية

العراقية المشتركة. ووفقاً لذلك، فإن اليهودية من وجهة نظرهما، تتحدد بالمسائل الدينية ولا تتدخل في مشروعهما الوطني.

ويمكن القول إن الكاتبين قد عاشا ما أشيع تسميته بـ «العصر الذهبي» للطائفة اليهودية في العراق. ويشار إلى هذه الحقبة بـ «العصر الذهبي» لعدة أسباب:

١ ـ بداية الانتداب البريطاني في أوائل عقد العشرينيّات من القرن العشرين، وقد منحت الأقليات غير المسلمة مزيداً من الحماية. وترقى العديد من اليهود في مجال المصارف والتجارة.

٢ ـ بدأت بعد ذلك الحقبة الملكية، بوصول فيصل الأوّل إلى العرش سنة ١٩٢١. وخلال عهده، أصرَّ على التسامح الديني على نحو خاص تجاه الذميين.

٣ ـ وأخيراً، الكفاح للحصول على الاستقلال الذي تحقق سنة ١٩٣٢. وكانت هذه الحقبة سنوات للمجد من وجهة نظر هذين الكاتبين.

وفي ما يتعلق بالكتّاب الشباب، نعيم قطان وحزقيال حدّاد، برز شكل من الوعي القومي على نحو واضح في مذكراتهم، إلا أنّه ظهرت، بمدى معيّن في كلا الحالتين، مشاعر وطنية حلت محلّها على نحو تام مجالات أخرى وفي وقت مبكر.

ثالثاً: نعيم قطان

ولد نعيم قطان في بغداد سنة ١٩٢٨ في محلة البتاوين. واصل دراسته باللغة الفرنسية في مدرسة «الأليانس الإسرائيلي العالمي»، ويعيش الآن في مونتريال في كندا. كتب عدة روايات ومسرحيات من بينها: **الواقع والمسرح** *(Le Reel et Theatry)* المنشورة سنة ١٩٧٠، **والصحراء** *(Le Desert)* المنشورة سنة ١٩٧٤. في سيرته الذاتية **وداعاً بابل** (Kattan, 1976; 2003)[٥]، عبّر عن فخره الوطني العربي بوصفه شاباً، إلا أن هذا الإحساس أخذ حالاً شكل نوع من الريبة نحو الغرب، وعلى نحو خاص فرنسا:

> *«أرض الانتخابات التي أشبعت جميع رغباتنا، وسدت*
> *عطش المحرومين التي استجابت لنفاد صبري للتغني*
> *برحلتي في هذه الأرض، أسطورة الحرية الأخيرة التي*
> *فتحت أبوابها وذراعها لتلك الشفاه لتتذوق نبيذ الغرب*
> *والإحساس بنشوته» (Kattan, 2003: 175).*

(٥) الاقتبسات اعتمدت على الطبعة الفرنسية: ترجم كتاب نعيم قطان مؤخراً ـ كما أشارت الباحثة في رسالة أرسلتها إلى المترجم في الثالث عشر من كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧ ـ إلى العربية، ترجمه كي. المالي في ألمانيا ضمن منشورات دار الجمل في عام ٢٠٠٧. إلا أن البحث الحالي اعتمد على الطبعة الفرنسية.

وعلى نحو مغاير للكاتبين السابقين، استرجع نعيم قطان شعوراً بكونه موزعاً بين ولاءين، العراقية واليهودية.

«فهل نحن جميعاً حاملين للجراثيم نفسها؟ فالمسلمون أيضاً لهم مبرراتهم للارتياب بنا. وهل نحن حلفاء محتملين ومشكوك فيهم للعدو، بحيث نكون أولئك الذين إلى جانب العمال، والذين تحالفوا مع القوميين ليحلموا بيوم مشرق، بدون سبب واضح، ليديروا ظهرهم لأصدقائهم وإخوانهم من المناضلين الذين اختفوا دون أن يتركوا آثاراً؟» (Kattan, 2003: 258).

ترك نعيم قطان العراق فعلياً سنة ١٩٤٩ بعد حصوله على زمالة دراسية من الحكومة الفرنسية، ولم يرجع أبداً. هذه المغادرة المبكرة والحاسمة تظهر أن الاندماج مع الغرب كان أقوى من إيمانه بوطنيته العراقية. مع ذلك لم يقرر أبداً أن يقيم في إسرائيل.

رابعاً: حزقيال حدّاد

ولد حزقيال حدّاد في بغداد سنة ١٩٣٠، في محلة «قنبرعلي». درس الطب بين عامي ١٩٤٥ و١٩٥٠، وبعدها ترك العراق، بالهروب عبر إيران لكي يصل إلى إسرائيل. ويعيش اليوم في الولايات المتحدة، وهو رئيس «منظمة اليهود من البلدان العربية في الولايات المتحدة» (Organization for Jews from the Arab Countries in the United States) إلى جانب اشتراكه في «لجنة إنقاذ وإعادة توطين اليهود العراقيين» (Committee of the Rescue and Resettlement of the Iraqi Jews) منذ سنة ٢٠٠٣.

في مذكراته: **ولدت في بغداد** *(Born in Baghdad)* يصف حزقيال حدّاد نفسه بأنه كان طفلاً متجاوزاً للقومية (Haddad, 2004)، كرّس نشاطه تماماً للأمة العراقية. مع ذلك، اختفى هذا الشعور في وقت مبكر جداً من طفولته، وحلت محلّه هوية يهودية قومية جداً.

وعلى أثر أحداث الشغب في بغداد في بداية حزيران/يونيو سنة ١٩٤٠ وخلال الأيام التالية، سلبت خلالها العديد من مساكن اليهود وحوانيتهم، وقتل عدة مئات من اليهود. ويشار إلى أحداث الشغب هذه باسم «الفرهود» (Farhud). ففي خريف سنة ١٩٤١، وبعد بضعة أشهر من الفرهود الذي قتل خلاله ابن عمه، أعلن حزقيال حدّاد إلى أحد طلاب صفه:

«إنّه اليوم الأخير الذي سوف أتحدّث فيه معك كعراقي، فمن الآن فصاعداً سأتحدث إليك كيهودي يتحدث إلى آخر» (Haddad, 2004: 66).

وفي مرحلة لاحقة، تورّط في النشاط الصهيوني السرّي في العراق في بداية عقد الأربعينيّات، عندما وصلت البعثات الصهيونية الأولى إلى العراق من عدة بلدان أوروبية. ويشرح حدّاد تأثير ثيودور هرتزل (Theodore Herzl) على هويته القومية اليهودية:

«إنّه مثلي، كان مواطناً متجاوزاً لحدود المواطنة [...]. في يوم وفاة ابن عمي، أيقنت أن الشر موجود. وكانت محاكمة درايفوس في فرنسا بالنسبة لهرتزل قد أجبرته لأن يقبل الحقائق المرة [...] وأنا واجهت دليلاً متأخراً أن اليهود كانوا مكروهين لمجرد

كونهم يهوداً [...]، لذلك يجب أن يكون لليهود دولتهم الخاصة بهم [...]، بمعنى أنني أصبحت صهيونياً (Haddad, 2004: 108).

وبعد تورطه بعدة نشاطات صهيونية، أصبح مطارداً من قبل «مديرية التحقيقات الجنائية، وهذا يفسر قراره ترك العراق نهاية أيار/مايو ١٩٥٠. وهكذا، فإن شعوره الوطني العراقي قد تغيّر تماماً لصالح الصهيونية.

عاش الكاتبان، نعيم قطان وحزقيال حدّاد، في أوضاع مختلفة تماماً عن العصر الذهبي لأنور شاؤول ومير بصري. وأثرت في هذه الأوضاع عدة مؤثرات:

١ ـ أدى الفرهود إلى توقف تطور الهويات الفردية لليهود. فمن وجهة نظر الكاتبين عندما كانا بعمر إحدى عشرة وثلاث عشرة سنة، كان الفرهود قد سبب جرحاً عميقاً وانعداماً للثقة بين اليهود والمسلمين.

٢ ـ كان العامل الجوهري الآخر ظهور بنية تحتية أوروبية قوية، في بداية عقد الأربعينيّات من القرن الماضي، شكلت البداية لتطور البعثات الأوروبية، ومارست هذه البعثات تأثيراً كبيراً، وعلى نحو خاص في جيل الشباب. وأخذ هذا التأثير شكلين:

أ ـ تأثير مباشر، كما في مذكرات حزقيال حدّاد، فدرست هذه البعثات تاريخ الصهيونية والعبرية، واتبع اليهود العراقيون من جيل الشباب هذا التعليم، وانتهوا في الغالب بالهرب من العراق إلى إسرائيل.

ب ـ تأثير غير مباشر. فلا يمكن إهمال الصورة والرمز الغربيين اللذين نقلتهما البعثات الصهيونية إلى الشباب اليهودي العراقي، حتّى لأولئك الذين لم يكن لهم ارتباط مع الحركة الصهيونية السرية. ونجد في الروايات اليهودية وصفاً لهؤلاء الناس وملابسهم ومظهرهم، فسبّب حضورهم نوعاً من الانبهار.

وعلى نحو مغاير للكتّاب الأوائل، عاش الشباب حقبة من الخوف وعدم الثقة. فمالوا إلى النظر إلى الخيارات الأخرى، واتجهوا إلى القيم الأخرى. ففي حالة نعيم قطان، كان الخيار الثقافة الفرنسية، وبالنسبة إلى حزقيال حدّاد كان الخيار الصهيونية. هذه الظاهرة شجعت العديد من اليهود العراقيين على ترك البلاد والاتجاه إلى إسرائيل، وأوروبا، والولايات المتحدة أو كندا.

في هذه الظروف المختلفة، توقعنا أن نجد آراء معارضة تماماً، وفقاً لجيل الكاتب. فمن جانب، إن كتّاباً، أمثال أنور شاؤول ومير بصري، أصرّوا على الانسجام والتعاون بين الطوائف الدينية المتنوعة، وقللوا آثار الأحداث الخطيرة، مثل الفرهود. ومن جانب آخر، فإن نعيم قطان وحزقيال حدّاد أكدا علاقة الشك المتبادل بين المسلمين واليهود، وأصرّا على التفرقة والاضطهاد لليهود، وشدّدا على أهمية أسباب الفرهود ونتائجه.

وكمثال واقعي، نستطيع أن نلاحظ أن عدد اليهود الذين قتلوا خلال يومي الفرهود يختلف طبقاً للروايات. فمن جهة، يتحدث مير بصري وأنور شاؤول عن مئتي يهودي قتلوا في

أثناء الفرهود. ومن جهة أخرى، يتحدث حزقيال حدّاد عن تسعمئة يهودي قتلوا في الفرهود[٦] (Shiblak, 2005: 71). وعلى الرغم من أنّه من الصعب إعطاء إجابة دقيقة عن السؤال عن عدد اليهود الذين قتلوا خلال الفرهود، فإن الرواية التي يقدمها حزقيال حدّاد مبالغ فيها على نحو واضح، في حين أن روايات مير بصري وأنور شاؤول تبدو أكثر اقتراباً من الواقع. أما نعيم قطان، فعلى الرغم من أنّه لم يقدم رقماً دقيقاً للقتلى، فإنه كتب:

«أعلن كبير الحاخامات الحدّاد: فقد خسرت الطائفة ثلاثمئة من أفرادها. واستنكر ذلك بصوت عالٍ. وكان تقليل عدد الضحايا إلى ثلاثمئة بتواطؤ من الحكومة، وهذا ما كان» (Kattan, 2003: 45).

علاوة على ذلك، فإن الفهم المتبادل بين الأجيال يمكن أن يؤخذ بالحسبان أيضاً لتصوير الاختلاف بين هذه الأجيال. فمن جهة، كان أنور شاؤول ومير بصري مُدركين جيداً الاختلاف بين جيلهم وجيل الشباب. فعلى سبيل المثال، لاحظ مير بصري أن ردّ فعل اليهود الشباب تجاه الفرهود كان مختلفاً عن جيلهم:

«وكان لهذه المأساة أثرها العميق في كلّ اليهود في العراق، فهلعت قلوب وانكمشت نفوس. أما شباب اليهود فقد ازداد نشاطهم وسعيهم للتخلص مما هم فيه، بعد أن ضاقوا ذرعاً بما حدث في الماضي، وما باتوا يتوقعون حدوثه في المستقبل، وراحوا يخططون للهرب بشتى الطرق إلى خارج العراق، والموعد: أرض إسرائيل...» (شاؤول، ١٩٨٠: ٢٥٩).

إلى جانب ذلك، أشار بصري إلى حقيقة أنَّ العديد من شباب اليهود حملوا السلاح لحماية الطائفة في حالة الطوارئ، في ما لو حدث «فرهود» جديد. وعلى نحو مغاير لهذا الجدال، لام كتّاب جيل الشباب، مثل نعيم حدّاد وحزقيال حدّاد، أبناء دينهم من الجيل الأكبر سناً لجهلهم المزعوم وجبنهم في مواجهة الخطر المحتمل. حتّى إن حزقيال حدّاد استخدم تعبير «مشلول» لوصف موقفهم. ويشرح رؤيته قائلاً:

«كانت لديّ أسئلة بلا إجابات [...]، وخاصة في ما يتعلق بالعلاقة بين العرب واليهود. وأدت الاختلافات في الغالب إلى عدم الاتفاق، إلا أن غالبية اليهود الراشدين لم يرغبوا في مناقشة الموضوع، وحتّى لو فعلوا ذلك، فإنهم نظروا حولهم أولاً لمعرفة أولئك الذين يسمعونهم، وطالما أنّهم لم يستطيعوا أن يتحدثوا على نحو علني في بلدهم [...]، فإنّني لم أخطط لأكون «ذمياً». وفي يوم ما سأتخذ موقفاً وأقاتل. وحتّى يأتي ذلك اليوم، يجب أنْ ننظم جيشاً، غير منظور لِكُلّ من العرب واليهود من الجيل الأكبر سناً (Haddad, 2004: 16 and 63).

* * *

(٦) قدرت (لجنة التحقيق الرسمية) عدد اليهود الذين قتلوا بمئة وعشرة، وقدرها رئيس الطائفة اليهودية بمئة وثلاثين.

حاولت، في هذا البحث، أن أظهر بعض جوانب التناقض بين الأفراد داخل الطائفة اليهودية. واستندت الاعتبارات على الفهم الفردي لهؤلاء الكتّاب للوطن، والاختلاف بين جيلين قريبين أحدهما من الآخر. فقد التزم كلّ من مير بصري وأنور شاؤول بعمق بالكفاح من أجل الاستقلال الوطني، وعبّرا عن حماس وطني كبير، بينما فصل كلّ من نعيم قطان وحزقيال حدّاد نفسيهما تدريجياً من أي تعبير وطني □

المراجع

بصري، مير (١٩٩١). **رحلة العمر من ضفاف دجلة إلى وادي التيمس: ذكريات وخواطر**. القدس: منشورات رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق.

شاؤول، أنور (١٩٨٠). **قصة حياتي في وادي الرافدين**. القدس: منشورات رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق.

Haddad, Heskel M. (2004). *Born in Baghdad.* Lincoln, NE: Authors Choice Press, 2004.

Kattan, Naim (1976). *Farewell, Babylon*. Translated from the French by Sheila Fischman. Toronto: McClelland and Stewart.

Kattan, Naïm (2003). *Adieu Babylone: Mémoires d'un Juif d'Irak*. Préface de Michel Tournier. Paris: Albin Michel. (Espaces libres; 133)

Shiblak, Abbas (2005). *Iraqi Jews: A History of the Mass Exodus*. London: Saqi.

التفكّـك العائلـي
بيـن القيـم الثابتـة والقيـم المتبدّلـة

إيلين دمعة

معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية.

مقدمـة

إذا كانت العائلة ركيزة المجتمع الأساسية، فإن وحدة العائلة، المتجلية في الانسجام والتضامن بين أفرادها، هي من أهم القيم الإنسانية الاجتماعية. وهذه القيمة تتجسد في اتفاق الزوجين «على الاهتمامات الأساسية، أي على المفاهيم العامة في الثقافة والحضارة والسياسة والدين والفن وتربية الأولاد. بهذا تكون الحياة الزوجية كما يجب أن تكون، أي سعياً مشتركاً لتحقيق نظرة واحدة إلى الإنسان والعالم» (صعب، ١٩٩٥: ٥٩). أمّا التفكّك العائلي، فيعني غياب هذا التناغم وانحلال الروابط الزوجية السليمة. هنا تصبح العلاقة الزوجية علاقة إخضاع يمارسها أحد الزوجين، وغالباً الرجل، على الزوج الآخر، يميزها السلوك العنفي الذي تسحق معه حرية الزوجة وتمتهن كرامتها وتعامل كوسيلة للزوج غير مساوية له.

إنّ المساواة حالة من حالات الحرية. وهذا يعني أن الناس متساوون في حرياتهم، أي في حقوقهم الإنسانية الأساسية، وإن كانوا غير متساوين في بعض أنواع المحدوديات التي تحيط كل فرد منهم. هناك، إذاً، نطاق تصحّ فيه المساواة، لكنها لا تصحّ خارجه. الا أن المساواة بين الزوجين هي من أهم الأسس التي توحّد العائلة، كما أنّ التسلط والعنف من أقوى الأسس التي تفكّكها، لأن الإخضاع هو نقيض الحرية والمساواة. هكذا يغدو التفكك العائلي نتيجةً وسبباً للممارسات العنيفة. وإذا نظرنا إلى معظم المجتمعات، مهما بلغت درجة تطورها الثقافي والاقتصادي، وجدنا أن المساواة، كقيمة اجتماعية وإنسانية، ضعيفة، وإن اختلفت نسبة هذا الضعف من مجتمع إلى آخر. من هنا كان التفكك العائلي، الناتج من العنف والتسلط وعدم المساواة، ظاهرة واسعة الانتشار في جميع الثقافات والطبقات الاجتماعية، كأنما العنف والتسلط هما من القيم الثابتة في كل زمان ومكان. وإذا تعمّقنا في تحليل ظاهرة العنف، وجدناها مرتبطة بمفهوم الرجولة في أذهان العديد من الناس.

لكن أتكون الرجولة حقاً مرتبطة بالهيمنة وممارسة العنف؟ واذا كانت القيم التقليدية السائدة في المجتمعات الشرقية عموماً هي التي تحفّز الرجل على هذه الممارسات، انطلاقاً من دوره كربّ العائلة، فكيف نفسّر انتشار هذه الممارسات في كل الحضارات، مهما علا شأنها، كما سنرى لاحقاً؟ هل يعني هذا أن العنف والتسلط والهيمنة هي من أهم القيم الثابتة أو المطلقة،

المشتركة في كل المجتمعات على اختلاف ثقافاتها وطبقاتها؟ وبالتالي، هل يعني هذا أن هذه القيم، المفترض أن تكون متبدّلة مع التطور الثقافي، اختلطت مع القيم الثابتة المطلقة المتعارف عليها، وهي الحق والخير والجمال؟ أوليست الوحدة العائلية مستمدة من هذه القيم الثابتة بالذات؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في بحثنا. وللإحاطة بالموضوع من مختلف جوانبه، ارتأينا تقسيمه كالآتي:

أولاً: الثقافة والقيم الاجتماعية

١ ـ تحديد الثقافة وخصائصها

إذا أردنا الغوص في مفهوم التفكك العائلي المتأرجح بين القيم الاجتماعية الثابتة والمتبدّلة، فلا بد لنا من تحديد الثقافة لأنها هي التي تحدّد القيم وتحفّز الأفراد على ترجمتها إلى أنماط سلوكية معيّنة. والثقافة نتاج إنساني جماعي تراكم لعدّة عهود، وهو يتضمن عمليات التدخل والتفاعل والتعديل. إنها الإطار الاجتماعي العام الذي يعيش ضمنه الأفراد، ممارسين أنماطاً سلوكية منسجمة معها.

من أبرز التعريفات التي أوردها علماء الأنثروبولوجيا للثقافة تعريف **وليم كلباتريك** الذي يذهب إلى أن الثقافة هي ما صنعه الإنسان بعقله ويده من أشياء ومظاهر في البيئة الاجتماعية، أي كل ما اخترعه الإنسان أو اكتشفه، وكان له دور في العملية الاجتماعية (Kilpatrick, 1956: 69).

ويعرّف **كلايد كلكهون** (C. Kluckhohn) الثقافة بأنها «وسائل الحياة المختلفة، الظاهر منها والضمني، كما العقلي واللاعقلي، التي توصل إليها الإنسان عبر التاريخ، التي توجد في وقت معيّن، وتكوّن وسائل إرشاد توجّه سلوك الأفراد في المجتمع» (Kluckhohn, 1945: 97). ويقول **إدوارد تايلور** إن «الثقافة هي ذلك الكل المعقّد الذي يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات والمواقف والقيم وكل القدرات التي يكتسبها الإنسان كعضو في جماعة» (Tylor, 1871: 1). ويصف **غي روشيه** الثقافة بأنها «كيان مركّب من أساليب التفكير والشعور والعمل، وهي أساليب منظّمة، إلى حدّ أو آخر، يعتنقها ويعمل بموجبها عدد من الأفراد، فتحوّلهم، موضوعياً ورمزياً، إلى جماعة موحّدة ذات خصائص مشتركة» (Rocher, 1995: 111).

هذا غيض من فيض التعاريف الاجتماعية للثقافة، ومؤداها أن الثقافة هي مجموع الأفكار والقيم والمعتقدات والتقاليد والأخلاق والنظم والمهارات وطرائق التفكير والعيش والفنون والآداب والعلوم، وكل ما أبدعه عقل الإنسان وصنعته يده من نتاج مادي ومعنوي، إضافة إلى تراث الأجيال السالفة نتيجة خبرته في مجتمع معيّن.

أما بالنسبة إلى **خصائص الثقافة**، فلكل مجتمع إنساني ثقافته التي تمنحه خصوصيته وتميزه من باقي المجتمعات، علماً أن هناك أيضاً ثقافة إنسانية عامة تشارك فيها المجتمعات المختلفة. ويمكن تحديد خصائص الثقافة على النحو الآتي:

ـ الثقافة عملية إنسانية، أي أنها تخصّ الإنسان دون سواه.

ـ الثقافة عملية اجتماعية مكتسبة، تنشأ عن طريق التفاعل بين الأفراد. فالإنسان يكتسب ثقافته من مجتمعه. ولا يوجد مجتمع بلا ثقافة، ولا ثقافة خارج المجتمع. والتراث الثقافي الذي أبدعه الإنسان ينتقل من جيل إلى جيل عن طريق التعليم المصمَّم وغير المصمّم.

ـ الثقافة أفكار وأعمال. وهذا يعني أن الإنسان يكوّن علاقات مع العالم المادي والفكري والرمزي والاجتماعي. وقد استطاع التحكم بالبيئة المادية من أجل التطور والرقي.

ـ الثقافة عملية متغيّرة. وهي تتحرك معظم الأحيان نحو الأفضل، إلا أن درجة التغيّر تختلف من مجتمع إلى آخر، فتكون بطيئة تبعاً لصغر المجتمع أو انغلاقه، أو سريعة تبعاً لاتساع المجتمع وانفتاحه وتوافر الحوافز فيه.

ـ الثقافة متنوعة المضمون. تختلف الثقافات في مضمونها إلى أن تبلغ أحياناً حدّ التناقض، فما هو إيجابي في مجتمع قد يبدو سلبياً في مجتمع آخر.

ـ الثقافة عملية تحدد أسلوب الحياة. فهي تحتّم على المشاركين فيها نمطاً معيناً من الممارسات الحياتية عبر رسمها خطاً ينتهجونه على نحو يتلاءم مع الجماعة أو المجتمع.

٢ ـ القيم الاجتماعية، وتصنيفها

إذا كانت الثقافة هي ذلك الكلّ المركّب الذي يحدّد طرائق التفكير والشعور والسلوك، فلا بد من أن تكون القيم جزءاً لا يتجزأ من الثقافة. ويمكن تعريف القيم بأنها «الصفات الشخصية التي يفضلها أو يرغب فيها الناس في ثقافة معينة» (زهران، ١٩٧٧: ١٣٢). ويحدّد غي روشيه القيمة بأنها نموذج أو مثل أعلى في نظر فرد أو جماعة، يستمد منه كل شخص توجّهه نحو سلوك منحى معيّن (Rocher, 1995: 72). ويرى هنري مندراس أن القيمة الاجتماعية تتحدّد بصلابتها وشدّة سيطرتها (Mendras, 1979: 92). ومن الصفات المرغوب فيها في معظم الثقافات الشجاعة والرجولة وضبط النفس، غير أن القيم ليست صفات مجردة، بل هي مظاهر مجسّدة في أنماط سلوكية تعبّر عنها. وقد نظرت الفلسفة المثالية إلى القيم على أنها موجودة موضوعياً قبل وجود الإنسان الذي لا دخل له فيها، وحدّدتها بقيم ثلاث ثابتة أو مطلقة، هي: الحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق. ومن هذه القيم الأصلية تنبثق كل القيم البشرية.

من ناحية أخرى، نظرت الفلسفة الواقعية إلى القيم كما لو كانت من نتاج الإنسان وخبراته، وهو الذي يحدّدها ويمنحها معانيها ورموزها وفق حاجاته. لكن الفلسفة البراغماتية لا تؤمن بوجود قيم مطلقة، بل تذهب إلى أن صلاحية القيم تحدّدها أبعادها النفعية. هذا يعني أن الانسان هو الغاية، والقيم وسيلة. فالقيمة وجدت لخدمة الإنسان، ولم يوجد الإنسان لخدمتها.

وفي الواقع، نرى أن لكل مجتمع نظرة خاصة إلى القيم. اليونانيون الأقدمون، مثلاً، حدّدوا الصفات الضرورية للإنسان الفاضل. وفي المجتمعات البدائية كان هناك اتفاق عام حول الصفات التي يجب أن تتوافر في القادة والزعماء، والخصائص التي تجعل من الفرد بالغ

الأهمية أو ضئيل الأهمية (غيث، ١٩٦٢: ١٣٧). لذلك نرى إجماعاً لدى علماء الاجتماع على أن «القيم هي التي تضفي معنى محدّداً، وتعطي مؤشرات إرشادية لتوجيه تفاعل البشر مع العالم الاجتماعي» (غدنز، ٢٠٠٥: ٨٢).

وتختلف القيم اختلافاً بيّناً من ثقافة إلى أخرى. فبعض الثقافات تغدق قيمة عالية على النزعة الفردية، في حين تشدّد ثقافات أخرى على الاحتياجات المشتركة بين أفراد المجتمع. كما أن القيم قد تتناقض داخل المجتمع الواحد، إذ ينزع بعض الأفراد أو الجماعات إلى التركيز على قيمة المعتقدات الدينية التقليدية، فيما ينزع آخرون إلى تفضيل التقدم والعلوم. وفي حين يفضل بعضهم الراحة المادية، نجد آخرين يفضلون الهدوء وبساطة العيش. وفي هذا العصر الحافل بالتغيّرات في إطار العولمة، ليس مستغرباً أن يواجه مجتمع ما صراعاً بين القيم الثقافية التي يعتنقها مختلف الأفراد والجماعات (غدنز، ٢٠٠٥: ٨٣).

هكذا نرى أن القيم تدور على أحكام من نوع «جيد» و«رديء»، أو «سليم» و«غير سليم»، أو «ملائم» و«غير ملائم». والقيم، كالمواقف، على أنواع. فهناك قيم علمية ونفسية واجتماعية وخلقية ودينية وجمالية. «والمواقف تعتمد على القيم. فالموقف الذي يتخذه الفرد من نشاط علمي أو اجتماعي أو فني يبنى على القيمة التي يعطيها لهذا النوع من النشاط. في رأس القيم جميعاً يجب أن تأتي قيمة الإنسان كغاية. وهذه تستتبع موقفاً هو احترام كرامة الإنسان. إن أثر العائلة كبير في تنمية القيم والمواقف لدى الأفراد. وللمواقف والقيم أثر كبير في فهم الذات والآخرين والبيئة، وفي تكوين المعارف. وربّ موقف سلبي سابق، اكتسبه الفرد من مصدر أو آخر، كان عائقاً له عن فهم الأشياء على حقيقتها أو دراسة الحقائق كما هي» (صعب، ١٩٩٥: ١٢٢). ولعل هذا يفسر الخلط بين الرجولة والتسلط من ناحية، والأنوثة والضعف من ناحية أخرى. وهذا الخلط القائم على سوء فهم للقيم هو المسؤول عن التفكك العائلي، وعن النزاع والعنف الأسري، وهو محور بحثنا.

وإذا كانت القيم، في تعدّدها وتنوّعها، هي الصفات المثلى التي يتبنّاها الأفراد والمجتمع في مواقفهم ويجسّدونها في سلوكهم، فلا بد من أن تكون هناك عدة أسس لتصنيفها، سواء من حيث المحتوى أو من حيث المقاصد أو الأهداف أو من حيث قوة القيم وضعفها. وقد صنّفها **إدوارد سبرانغر**، في كتابه: **أنماط الرجال**، على النحو الآتي (الرشدان وجعنيني، ١٩٩٧: ٢٠٩ ــ ٢١٠):

ــ من حيث المحتوى، هناك القيم النظرية والاقتصادية والجمالية والاجتماعية والسياسية والدينية. فالقيم النظرية يعبّر عنها اهتمام الفرد باكتشاف الحقيقة. والقيم الاقتصادية يعبّر عنها اهتمامه بما هو نافع. والقيم الاجتماعية يعبّر عنها نزوعه إلى التفاعل مع الآخرين. والقيم السياسية تتجلى في اهتمامه بالنشاط السياسي وحلّ مشاكل الآخرين. والقيم الدينية تظهر في رغبة الفرد في معرفة الماورائيات، مثل أصل الإنسان ومصيره ومعنى حياته.

ــ من حيث المقاصد، تتفرّع القيم إلى وسائل لبلوغ أهداف معيّنة وغايات مثل حبّ البقاء.

ــ من حيث شدتها، هناك قيم جازمة وملزمة لكل الناس، وقيم لفئات معينة أو أفراد.

ـ من حيث العمومية أو الانتشار، هناك قيم عامة، مثل العفة والإخلاص والقيم الدينية عموماً، وقيم خاصة تتعلق بطبقة اجتماعية أو دور معيّن.

ـ من حيث الوضوح، هناك القيم العلنية المتعلقة بالمصلحة العامة.

ـ من حيث الدوام، هناك قيم مطلقة لكل زمان ومكان، وقيم نسبية خاضعة للتبدل.

القيم التي صنّفت على هذه الأسس تتميز بخصائص تساعد في قوتها واستمراريتها (الرشدان وجعنيني، ١٩٩٧: ٢١٠). ومن هذه الخصائص أنها حصيلة تجربة جماعية وليست من نتاج فرد معين، وإن كانت تتجسد في أنماط السلوك الفردي. وهي معايير أو ضوابط للسلوك البشري، تنتقل من جيل إلى جيل عبر التربية والتنشئة الاجتماعية. ولهذه القيم صفة العمومية، بمعنى أنها لجميع أفراد المجتمع، وإن اختلفت أحياناً من فئة إلى أخرى، على الرغم من اشتراكها في نواح معينة.

من كلامنا هذا عن القيم، يمكن أن نستخلص أن هناك قيماً ثابتة وقيماً متحولة. **القيم الثابتة** هي قيم مطلقة أو عامة، تشترك فيها كل المجتمعات البشرية، كالحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، والحرية والعدالة والمساواة والسلام، واحترام الآخر كغاية. و**القيم المتحولة** هي قيم نسبية متبدلة في الزمان والمكان، مع تطور المجتمع الاقتصادي والثقافي والتكنولوجي، ومع انفتاحه على المجتمعات الأخرى، وبالتالي مع النظرة النقدية العميقة إلى الأمور. ومن هذه القيم توحيد أنوثة المرأة بالضعف والخنوع والطاعة العمياء للرجل. ولنا في المثل الشعبي القائل في مدح الفتاة بأن لها «فماً يأكل، لا فماً يتكلم» دليل على هذه النظرة التقليدية إلى الأنوثة. فهي المرأة الخاضعة المستسلمة، وإلا فقدت أنوثتها أو خصوصيتها. من هذه القيم أيضاً ما هو متعلق بعمل المرأة. فحتّى عهد غير بعيد، كان الزوج في مجتمعنا يشعر بالإهانة والذلّ وضعف الرجولة أمام عمل زوجته خارج البيت. أما اليوم فبات هذا العمل، خصوصاً مع علوّ المنصب، مصدر فخر له.

الا أن هيمنة الرجل تبقى من القيم التقليدية السائدة في كل الثقافات أو في غالبيتها العظمى. ومن مظاهر هذه الهيمنة العنف العائلي، وهو العامل الأساسي في كل تفكك عائلي. فأين موقعه؟ أهو ضمن منظومة القيم النسبية المتبدلة مع تطور المجتمع والثقافة والنظرة النقدية؟ إذا كان للقيم صفة القوة والعمومية والانتشار، كما مرّ معنا، فهل يعقل أن يكون العنف العائلي من القيم العامة المشتركة في مختلف المجتمعات والطبقات، مهما بلغت درجة تطورها الاقتصادي والتكنولوجي والثقافي؟ واذا صحّ هذا، أتكون القيم والمعايير قد اختلطت إلى الحدّ الذي بات معه العنف العائلي من القيم المطلقة والثابتة والمشتركة في كل المجتمعات، ينطبق عليه ما ينطبق على قيم، كالحق والخير والجمال؟ وما هي الطريقة لجعل العنف العائلي خبراً من الماضي، وقيمة بالية تخطّاها الزمن؟

لقد رأينا أن بعض القيم تخضع لنمو المجتمع وتطوره واكتساب أفراده نظرة نقدية عميقة. فلماذا لا يكون العنف العائلي واحداً من هذه القيم؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في القسم التالي من بحثنا.

ثانياً: التفكك العائلي كسبب ونتيجة للعنف الأسري

التفكك العائلي من أبرز الظواهر التي تدرسها العلوم الاجتماعية، ولا سيما علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. وهذا التفكك ظاهرة منتشرة في كل الحضارات والثقافات على تنوّعها واختلافها. ولهذه الظاهرة بعد بنائي، وآخر نفسي. ويتجلّى البعد البنائي عند فقد أحد الوالدين أو كليهما بالموت أو الهجرة أو الطلاق، وكذلك من خلال تعدّد الزوجات، أو وجود مرض مزمن، أو إعاقة جسدية أو نفسية لدى أحد الزوجين.

أما البعد النفسي، الذي يحتل حيزاً واسعاً من هذه الدراسة، فيبرز في ظل خلافات مستمرة بين الزوجين أو الوالدين، ترافقها أعمال عنف معنوية وجسدية، الأمر الذي يضعف احترام أفراد العائلة بعضهم لبعض، ويهدّد شعورهم بالانتماء إليها، ويؤدي بالتالي إلى تفكّكها أو انحلالها.

سنحاول في هذه الدراسة التعمّق في تحليل العنف لأنه يحتل حيّزاً واسعاً في معظم المجتمعات، على اختلاف ثقافاتها وقيمها ودرجة تطورها الاقتصادي والاجتماعي. وما يزال المشترعون، منذ شرعة حمورابي في العالم القديم حتى اليوم، يسنّون القوانين لتحصين الحياة الاجتماعية وصيانة الحياة الفردية من أعمال العنف على أنواعها. وقد احتل هذا الموضوع حيّزاً مهماً في حقل الدراسات الاجتماعية، وحاز اهتمام العديد من المفكّرين وعلماء النفس التربوي، نظراً إلى أن التفكك العائلي يؤدي إلى العنف الأسري، وهذا بدوره يؤدي إلى التفكك العائلي.

١ ـ تحديد العنف بشكل عام، وموقعه عبر التاريخ، وأهمية القوانين لتنظيم المجتمعات

يمكن تحديد العنف بأنه كلّ تعدّ على كرامة الآخر أو حريته أو ممتلكاته أو حياته. لذلك لا تقتصر أعمال العنف على التعابير المادية، مثل الضرب والقتل والسرقة والاغتصاب والحروب الأهلية والقومية، بل تشمل أيضاً التعابير الكلامية، كالإهانة والشتم والتهديد والتغرير.

وإذا راجعنا علم النفس الاجتماعي لوجدنا الكثير من التحديدات والمفاهيم. ففي نظر عالم النفس **ألفرد آدلر**، العنف هو تعبير عن إرادة القوة. ويعبّر **سيغموند فرويد** عن العنف بأنه أي سلوك واع شعوري ناتج من غريزة الموت التي افترض فرويد وجودها واعتبرها مسؤولة عن سلوك العدوان والتدمير (عيسوي، ١٩٨٤: ٧٩). ويحدّد **جيمس دريفر** العنف بأنه الهجوم على الآخرين الذي يعود غالباً إلى معارضة ما، كما أنه ممارسة لإرادة القوة ضد الأفراد. ويشير **فيليب هريمان** إلى أن العنف هو السلوك الذي يقصد به إيذاء شخص آخر أو جرحه لتعويض إحباط معيّن. وكلما زاد إحباط الفرد زاد عدوانه (عيسوي، ١٩٨٤: ٨١). ويشير **هيلغارد** إلى العنف على أنه نشاط هدام أو تخريبي مهما كان نوعه، أو أنه نشاط يقدم عليه الفرد لإلحاق الأذى بشخص آخر عن طريق الجرح المادي أو المعنوي. فهو سلوك الاستهزاء والسخرية والضحك والاستهجان والهجاء (عيسوي، ١٩٨٤: ٨١). ويذهب **أنطوني ستور** إلى أن العنف سمة طبيعية لدى الإنسان الذي هو أكثر الأجناس الحية تدميراً لبني

جنسه وأكثرها حباً واستمتاعاً بممارسة القوة مع بني جنسه. كما أن الانسان، في معاملته لأخيه الانسان، يذهب إلى حدّ الوحشية والهمجية في المعاملة. إننا أقسى الكائنات الحية على سطح الأرض وأكثرها غلظةً. وعلى الرغم من أننا نجزع عندما نقرأ أخبار الرعب والمجازر في الصحف أو في كتب التاريخ، إلا أن كلاً منا يعلم أنه يحمل في طواياه الدوافع التي تقود إلى الأذى والقتل وسفك الدماء (عيسوي، ١٩٨٤).

وإذا ألقينا نظرة إلى الوراء لوجدنا كيف اهتم المفكّرون، منذ أقدم الأزمنة، بالتصدّي لظاهرة العنف سعياً إلى السلام الفردي والاجتماعي. كما كان التصدّي للعنف حاضراً بقوة في الوصايا الدينية: لا تقتل، لا تكذب، لا تسرق، لا تضع عينك على ما لسواك... ونال الموضوع حيّزاً كبيراً من أعمال افلاطون الذي خصص أكبر عملين له، وهما: **الجمهورية** و**القوانين**، للبحث في طريق تنظيم الحياة الاجتماعية. ففي **الجمهورية** يقول إن الدولة المثالية دولة يحكم فيها الضمير، لا القانون. ولكن بما أن الدولة المثالية دولة بعيدة المنال، فالسعي الواقعي يجب أن يكون إلى حكم القانون، مع العمل الدائم على تعديل القوانين كي تكون أكثر انسجاماً مع العدالة، لعلّ القانون الصالح يؤدي، في النهاية، إلى الدولة المثالية التي يغني فيها ضمير كل فرد عن القوانين. أما القاعدة الذهبية التي توصّل اليها أفلاطون، التي نجدها في تعاليم الحكيم الصيني كونفوشيوس قبله، وفي تعاليم المسيح بعده، فهي الآتية: «إفعل للآخرين ما تريد أن يفعله الآخرون لك». وقد جاء في مستهل الكتاب التاسع من **القوانين**: «إما أن يسنّ البشر قانوناً لأنفسهم ينظّمون حياتهم به، وإما لن تكون حياتهم أفضل كثيراً من حياة وحوش الغاب». (Platon, *Les Lois*) وفي القرن السابع عشر وضع المفكر البريطاني **توماس هوبس** فلسفة للدولة قائمة على التمييز بين حال الطبيعة، حيث «الإنسان ذئب لأخيه الانسان»، وحال النظام، حيث تضبط الدولة تعدّيات الناس بعضهم على بعض بواسطة سنّ القوانين.

٢ ـ أنواع العنف

يذهب علماء النفس الاجتماعي إلى أن هناك عدة أنواع من العنف: منها **العنف المباشر**، وهو العنف الذي يوجه مباشرة إلى الشخص أو الشيء الذي سبب لنا الإحباط والإخفاق، و**العنف المستبدل**، وفيه يوجّه الفرد العنف إلى شخص آخر غير الفرد الذي سُبِّب له الإحباط، وذلك عندما يكون مصدر الإحباط قوياً ويخشى الفرد أو يهاب سببه، فينقل عنفه أو انفعاله إلى فرد آخر يكون أقل قوة ومقاومة من الفرد المسبّب، كالموظف الصغير الذي لا يستطيع أن يثور في وجه رئيسه القوي، فيكبت غيظه في نفسه، حتى إذا ما عاد إلى منزله انفجر لأي سبب بسيط ثائراً على زوجته.

هناك أيضاً **العنف المقنّع** و**العنف الصريح**. ولدى الإنسان نزعة طبيعية لإظهار العنف. وتتضمن هذه النزعة العدوانية الميل نحو أن يحمل الفرد الآخرين على قبول اهتماماته وأهوائه ومواقفه وأفكاره، على الرغم من معارضتهم، وذلك رغبة في التسلط والهيمنة والسيطرة وسط الجماعات الاجتماعية.

وهناك **العنف العام** الذي يتجّه نحو المجتمع ككل، كما هي الحال مع الشخصيات السيكوباتية (Psychopathique)، أي المصابة بأمراض نفسية خطيرة، أو الأحداث الجانحين

الذين يتعدّون على أفراد المجتمع وممتلكاتهم من دون أي إحساس بالذنب. ويستخدم منهج تصريف الأفعال لإيجاد منفذ أو مخرج للعداوة المكبوتة (عيسوي، ١٩٨٤: ٨٠).

هناك أيضاً **العنف المهني** الذي نرى مثلاً عنه في ممارسة مسؤول الضغط على موظّف صغير، موهماً إيّاه بترقيته. وهذا يمارس بنوع خاص على الموظفات. وهو أمر يكاد يكون شائعاً حول العالم.

ونرى **العنف الثقافي** أو الحضاري، مثل ختن الإناث الذي يشار إليه أحياناً على أنه «طهور الإناث» أو «الطهور الفرعوني». وهو ممارسة تقليدية لجماعات عرقية كثيرة، بدءاً من الساحل الشرقي إلى الغربي لأفريقيا، وفي المناطق الجنوبية من شبه الجزيرة العربية، على امتداد الخليج وبين بعض المهاجرين من هذه المناطق في أوروبا وأستراليا وأمريكا الشمالية. وقد أبلغ أيضاً عن حدوثه في بعض الجماعات التي تمثل أقلية في الهند وماليزيا وإندونيسيا (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧: ٢٤). ويضم ختن الإناث، وفقاً لتعريف منظمة الصحة العالمية، جميع الإجراءات التي تنطوي على إزالة جزئية أو كاملة للأعضاء التناسلية الأنثوية الخارجية. ويقدّر «أن ١٢٠ مليون امرأة موجودات حالياً قد أجري لهن شكل من أشكال الختان، وأن مليون بنت على الأقل يكنّ معرضات كل سنة للختان» (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧). وتجدر الاشارة إلى أن هذه المعتقدات والممارسات المتعلقة بختان الإناث تنم عن رغبة في السيطرة على التجربة الجنسية للمرأة، وتأييد أولوية الذكر على الأنثى في ما يتعلق بالإشباع الجنسي. وعلى رغم الجهود الرامية إلى القضاء على ختان الإناث، فإنه ما يزال ممارساً على شريحة واسعة نسبياً بسبب شدة التمسك بالمعتقدات الثقافية.

وهناك **العنف المدرسي**، الذي يحدّده **جاك دوباكييه** (الأستاذ في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في جامعة باريس)، بأنه تعدّ قاس على نظام المؤسسة المدرسية، وخرق للقواعد المتبعة في الحياة الاجتماعية (Dupâquier, 1999: 8).

وأخيراً نأتي إلى العنف الأسري، وهو محور دراستنا.

٣ ـ العنف الأسري: مفعوله، وحجمه، وأشكاله

إن العنف الأسري، من حيث هو ظاهرة اجتماعية، يشكل أحد الموضوعات الكبرى التي أوسعها العلماء السلوكيون المعاصرون درساً. ومما لا شك فيه أن الأسرة هي الملاذ الآمن للأفراد، إذ توفّر لهم الطمأنينة والحب والاستقرار. لكن هذه الحال لا تنطبق، مع الأسف، على جميع العائلات، بل نرى في الواقع العديد من الأسر التي تحولت حياتها إلى ساحة للعنف الشديد الذي يمارسه أعضاؤها أحدهم تجاه الآخر. وفي الواقع إن مفهوم العنف الأسري بوجه عام يشير إلى «سوء معاملة شخص لشخص آخر تربطه به علاقة وثيقة، مثل العلاقة بين الزوج والزوجة، وبين الإخوة، وبين الفتاة وخطيبها أو صديقها في مرحلة ما قبل الخطبة، وبين الأقرباء عموماً. ويتداخل مفهوم العنف الأسري مع مفاهيم كثيرة قريبة منه، مثل العنف المنزلي أو سوء معاملة أحد الزوجين للآخر أو سوء معاملة الأطفال» (حسن، ٢٠٠١: ٣٥١ ـ ٣٥٢).

وفي أكثر الأحيان تأتي أعمال العنف المنزلي من الأزواج ضد زوجاتهم، وإن كان من غير المستبعد أن تمارس بعض الزوجات أعمال العنف ضد أزواجهن. أما الأطفال فيكونون أحياناً ضحية عنف الآباء أو من يمثلهم في غيابهم. ويمارس العنف أيضاً ضد الأجداد والجدات.

وكان يظن حتى وقت قريب أن الأزواج الذين يعانون أمراضاً نفسية وعقلية، أو الأميين وحدهم، هم الذين يسيئون معاملة زوجاتهم وأطفالهم، وأن هذه المعاملة السيئة بين أفراد الأسرة الواحدة تنتشر بين الأسر الفقيرة دون سواها. لكن البحوث التي أجراها **غيليس** (Gelles) و**ستراوس** (Strauss) عام ١٩٨٨ تبيّن عدم دقة هذه التصورات. فقد أكدت المقابلات التي أجريت مع ٦٠٠٢ أسرة أن العنف واسع الانتشار، وأنه متبادل بين أفراد الأسرة ويأخذ أشكالاً مختلفة تتراوح بين الألفاظ البذيئة والقتل. كما جاء في الدراسات التي أجراها «لوبي النساء الأوروبي» أن العنف تجاه الزوجات يأخذ منحى القاعدة، وليس الاستثناء، وأنه يطال جميع الطبقات والفئات الثقافية والجغرافية والعمرية، بحيث يمكننا القول بأنه ما من طبقة اجتماعية هي في منأى عنه ... حتى المجتمعات التي تشهد درجة عالية من المساواة بين الرجل والمرأة[١].

ويظهر العنف المنزلي في صور متعددة، منها:

ـ **الإيذاء البدني**: هذا هو العنف الأشد خطراً، خصوصاً إذا صحبته جروح أو كسور. وقد يأخذ شكل الاعتداء بالضرب دون إحداث أضرار جسيمة، كالصفع على الوجه والركل بالقدم أو الحرمان من الطعام والشراب لفترة محدودة.

ـ **الاعتداء الجنسي**: هذه الصورة من أعمال العنف تتجسّد في إكراه الزوجة على ممارسة الجنس دون النظر إلى وضعها النفسي والجسدي ورغبتها في ذلك. ويأخذ الاعتداء الجنسي أبشع صوره عندما يحاول الأب اغتصاب ابنته أو الأخ أخته.

ـ **الإيذاء المعنوي**: هذا الإيذاء يتجسّد في صور متعددة، كإطلاق الشتائم والألفاظ البذيئة القاسية، مثل سبّ أحد الزوجين للآخر أو لأهله. وقد يأخذ أشكالاً من الإكراه، حيث يُهدّد أحد أفراد العائلة بكشف «سرّه» أو بإيذاء أحد يحبه أو بإتلاف مقتنيات يعتزّ بها.

ـ **سوء المعاملة الاقتصادية**: يتجلى هذا العنف المنزلي في حرمان الزوج زوجته من مصروف المنزل، أو في الاستيلاء على راتبها لينفقه على ملذّاته أو الاستحواذ على مدّخراتها ليعطيها إلى أهله.

ـ **سوء المعاملة الاجتماعية**: تبرز هذه الصورة في فرض العزلة الاجتماعية على أحد أفراد الأسرة، كحظر خروج الزوجة من المنزل لزيارة أهلها أو صديقاتها، أو حرمان الأطفال من الاختلاط بأبناء الجيران أو أصدقائهم أو أقربائهم.

لكن السؤال المطروح هنا يتناول العنف بصوره البشعة: ما هو حجمه؟ وما هي نسبة حدوثه؟

---

(١) «Le Lobby européen des femmes,» <http://www.womenlobby.org/oldsite/fr/themes/violencedossier/fr>.

إذا أخذنا **المجتمع الأمريكي** وجدنا، وفق دراسة وطنية أجريت في الولايات المتحدة، أن ما يتراوح بين ٢١ بالمئة و٣٠ بالمئة من النساء يضربهن الشريك مرة واحدة على الأقل في حياتهن، والنصف على الأقل من هؤلاء النساء يتعرضن للضرب أكثر من ثلاث مرات كل سنة (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧: ٤٣). وفي **كولومبيا** نرى أن نحو ٢٠ بالمئة من النساء تعرّضن للضرب من جانب الشريك. وفي **بابوا ـ غينيا الجديدة** نرى أن هناك نسبة ٦٧ بالمئة من نساء الريف، و٥٦ بالمئة من نساء الحضر، تعرّضن للعنف الجسدي. وفي دراسة محلية جرت في إحدى مناطق **كينيا** تبيّن أن ٤٢ بالمئة من النساء يتعرّضن للضرب بانتظام من جانب أزواجهن.

وتؤيد الدراسات توقع وجود قدر كبير من العنف العائلي ضد المرأة. والانتحار هو الاستجابة المتطرفة لهذا العنف. ففي دراسة لـ **الأسر الهندية**، نجد أن ما نسبته ٤١ بالمئة من تلك الأسر كان العنف الزوجي فيها هو سبب انتحار الأحباء. وفي **سيريلانكا**، تشير الدراسات التي أجريت في منتصف الثمانينيات إلى أن حالات الانتحار بين النساء اللواتي تراوح أعمارهن بين ١٥ و٢٤ عاماً هو أعلى ٥ مرّات من معدل الوفيات الناجمة عن الإصابة بالأمراض المعدية، وأعلى ٥٥ مرة من معدل الوفيات الناجمة عن عمليات التوليد. وفي **بنغلاديش** نجد أن ما يصل إلى ٥٠ بالمئة من جميع عمليات القتل كانت تعزى أحياناً إلى عنف الزوج ضد المرأة. وفي **بابوا ـ غينيا الجديدة** نجد أن قرابة ثلاثة أرباع النساء المقتولات قتلهن أزواجهن. وقتل الأزواج للنساء كثيراً ما يكون نتيجة لإساءة المعاملة بصورة مستمرة ومتصاعدة (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧).

وبالنسبة إلى **العنف المتمثل بالاغتصاب الجنسي**، تشير الدراسات الاستقصائية في الولايات المتحدة إلى أن هناك ٧٠٠,٠٠٠ امرأة يتعرضن سنوياً للاعتداء الجنسي. وتغتصب امرأة واحدة حول العالم كل ٦ دقائق. وغالبية ضحايا الاعتداء الجنسي صغيرات السن. ففي **الولايات المتحدة** قدّر تقرير صدر عام ١٩٩٢ أن ٦١ بالمئة من ضحايا الاعتداء الجنسي هن دون الثامنة عشرة. وفي **كندا**، أكدت دراسة جرت عام ١٩٩٣ أن أكثر من ٥٤ بالمئة من الإناث تعرّضن لشكل من أشكال التجربة الجنسية غير المرغوب فيها أو المقحومة قبل بلوغهن السادسة عشرة (صندوق الأمم المتحدة للسكان، ١٩٩٧: ٤٤ ـ ٤٥).

أما في **المجتمعات الأوروبية**، فإن الوضع لا يقلّ سوءاً. وتجيبنا إحصاءات «لوبي النساء الأوروبي» بالمعطيات الآتية:

ـ **فنلندا** (١٩٨٨): ٥٢ بالمئة من النساء الراشدات كن ضحية عنف بدني أو جنسي منذ سن الخامسة عشرة، أي ما قبل الزواج وما بعد الزواج.

ـ **البرتغال** (١٩٩٧): تبلغ نسبة النساء اللواتي واجهن العنف ٥٦,٣ بالمئة في ضواحي المدن، و٥٥,٤ بالمئة في قلب المدن و٣٧,٩ بالمئة في الريف.

ـ **بلجيكا** (١٩٨٨): ٦٨ بالمئة من النساء تعرّضن للعنف الجسدي أو الجنسي.

ـ **ألمانيا**: ١٤,٥ بالمئة من النساء وقعن ضحية اعتداء جنسي من أحد أفراد العائلة.

وبالنسبة إلى العنف الموجّه من الزوج أو الشريك إلى الزوجة أو الشريكة نرى الإحصاءات الآتية:

ـ **هولندا** (١٩٨٨): ٢٠,٨ بالمئة من النساء كنّ عرضة للعنف الجسدي من الشريك، و٢٦,٢٥ بالمئة كنّ يتبادلن العنف.

ـ **بلجيكا** (١٩٨٨): ٤٨,٤ بالمئة من النساء تعرضن للعنف الجسدي أو الجنسي.

ـ **فنلندا** (١٩٨٨): ٢٢ بالمئة من النساء المتزوجات أو المساكنات كنّ ضحية عنف أزواجهن أو شركائهن، و١٩ بالمئة من هذه الحالات حصلت تحت وطأة الكحول.

ـ **البرتغال**: ٥٢,٨ بالمئة من النساء المتزوجات أو المساكنات كنّ ضحية العنف الجسدي، و٤٧ بالمئة كنّ يتألمن من العنف المعنوي والنفسي، و١٦ بالمئة من هذه الحالات فقط حصلت مع تناول الكحول.

ـ **فرنسا**: في آخر دراسة وطنية سنة ٢٠٠١، تبيّن أن أكثر من ٢٠ بالمئة من النساء المتزوجات يتعرضن للعنف الجسدي بما فيه العنف الجنسي. وبالتحديد، ١٢,٦ بالمئة تعرضن للعنف الجسدي و١١,٦ بالمئة تعرّضن للعنف الجنسي. أما نسبة النساء اللواتي يتعرضن للعنف المعنوي والنفسي، فهي ٤٠,٣ بالمئة(٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيراً من النساء اللواتي يتعرّضن للعنف كن إما خلال فترة الحمل، أو بعد الولادة، أو اللواتي ما زال أطفالهن صغاراً، أو خلال فترة الانفصال.

بعد أن ألقينا الضوء على حجم المشكلة، نشير إلى أن هذه النسب تبقى أقل من العنف الممارس في الواقع في هذه المجتمعات، وذلك لأن بعض حالات العنف تبقى مستترة أو غير معلنة لما تنطوي عليه من تحريم اجتماعي (Tabou). كما أن النساء المتعلمات أو اللواتي يتميزن بوضع اجتماعي رفيع هن أقل جرأة للإعلان عن معاناتهن العنف.

وهذا ما جاء في الدراسة الفرنسية: «بقدر ما يرتفع مركز النساء الاجتماعي، فهنّ يجدن صعوبة في التعبير أو الإعلان عنه»(٣).

ثالثاً: بعض نظريات علم النفس الاجتماعي المفسّرة للعنف وأسبابه

إن تحليل العنف المنزلي (وتحديداً إساءة معاملة النساء) من حيث هو ظاهرة اجتماعية كان محور اهتمام العديد من الباحثين. من هنا نرى كثيراً من النظريات التي حاولت تفسير هذه الظاهرة من خلال مجموعة عوامل فردية وثقافية وعوامل التنظيم الاجتماعي.

وفي إطار بحثنا سنتناول أربع نظريات:

(٢) «Violence domestique - définitions - chiffres: Quelques chiffres clés pour la France,» <http://www.eurowrc.org/01.eurowrc/06.eurowrc_fr/08fr_ewrc.htm>.

(٣) المصدر نفسه.

١ ـ النظرية النسويّة

هذه النظرية، التي تفسّر سوء معاملة الأزواج لزوجاتهم، حظيت باهتمام الباحثين، وكانت الأكثر استخداماً وانتشاراً في بحوثهم. وهي ترمي إلى تحليل سوء معاملة الزوجة عن طريق التعمق في البنية الاجتماعية والقيود الثقافية التي تمتد جذورها بعمق منذ تربية الأنثى وهي طفلة. لذلك تركّز هذه النظرية على عدد من المسائل، مثل ضرورة التأكيد على الخبرات التي يكتسبها أفراد المجتمع وفق هويتهم الجنسية (ذكوراً وإناثاً)، والإقرار بأن المرأة يتعين عليها الخضوع في المجتمع، والتأكيد على الالتزام بتخليص المرأة من هذا الخضوع. كما تركّز النظرية النسوية على الطرق التي تستخدم لصياغة أساليب التمييز بين الرجال والنساء، وعلى الأساليب التي تضمن استمرار علاقات القوة لمصلحة الرجال. ومن هذا المنطلق، يتبيّن أن القوة التي يتمتع بها الرجل تسمح له بفرض سيطرته على العلاقة بينه وبين زوجته، وبإخضاع الزوجة لأساليب مختلفة: بدنية ومادية ونفسية ومعنوية.

كما تهدف هذه النظرية إلى مراقبة استبداد الرجل بالمرأة على وجه العموم، ولماذا ينظر المجتمع إلى الزوجة كخاضعة لزوجها على رغم أنها تعمل خارج البيت وتساهم في ميزانية المنزل، ولعلها الأكثر شجاعة في مواجهة مشاكل غير متوقعة في العائلة؟ وتركّز النظرية على السياق التاريخي الذي حصل فيه تغاضي المجتمع عن سوء معاملة الزوجات، وتنظر إلى هذه الممارسة كأنها أمر طبيعي أو بديهي لا يثير الاستهجان أو يستوجب العقاب. وتشير هذه النظرية أيضاً إلى أن المجتمعات ذات التراث اليهودي ـ المسيحي هي التي شرّعت فكرة السيطرة على النساء، هذه الفكرة التي ما تزال مستمرة حتى اليوم في مجتمعنا من خلال تربية الصغيرات على طاعة الرجال عموماً، مثل الأب والأخ الأكبر والزوج، وعلى رعاية الرجال لهنّ باعتبارهم مصدر الأمن والحماية. هكذا تنشأ المرأة قاصرة عن ردّ العنف ومستسلمة له ومتخلية عن مقوّمات الدفاع عن النفس والتصدّي لسوء معاملتها. بكلام آخر، إن طريقة التنشئة الاجتماعية التي تمنح الرجل القوة والحق في إساءة معاملة زوجته هي من أهم الأسباب الجوهرية للعنف المنزلي.

٢ ـ نظرية ارتباط الدور بالجنس والدور المتوقع في الحياة الأسرية

هذه النظرية مكمّلة للنظرية الأولى ومرتبطة بها. ويذهب دعاتها إلى أن التنشئة الاجتماعية التقليدية للأطفال وإعدادهم للقيام بأدوار اجتماعية معيّنة وفق هويتهم الجنسية، ذكوراً أكانوا أم إناثاً، من الأمور التي تعزّز سوء معاملة المرأة. ويرى بعض العلماء أن تنشئة الذكور من الناحية الجنسية في سنّ مبكرة تؤثر في علاقاتهم الجنسية مع زوجاتهم في المستقبل. «فالفتاة يتم تنشئتها على الخجل وكتمان كل ما يتعلّق بحياتها الجنسية، في حين أن المجتمع يكون أكثر تسامحاً مع الفتى» (حسن، ٢٠٠١: ٣٥٩). ولهذا تكون الزوجة أكثر خضوعاً للزوج، وربّما تعرّضت لسوء معاملته في ما يتعلق بتفاعلهما في شأن إشباع الرغبة الجنسية. وهكذا تقدم نظرية الارتباط بين الدور والهوية الجنسية «تفسيراً مبسّطاً لسوء معاملة الأزواج لزوجاتهم، يكمن في أن الأدوار التي يقوم بها الرجال والنّساء تضع الرجال في وضع أفضل من النساء وتسمح لهم بإساءة معاملتهنّ» (حسن، ٢٠٠١).

٣ ـ نظرية ثقافة العنف

يؤكد أصحاب هذه النظرية أن سوء معاملة الأزواج لزوجاتهم يكمن في شيوع ثقافة العنف وقبولها في المجتمع. وهذا القبول يضفي الشرعية على استخدام العنف في الحياة الأسرية ويدعم اللجوء إليه. لهذا نرى بعض الأزواج لا يتورعون عن صفع زوجاتهم أو غير ذلك من أفعال قاسية. ويرى أحد العلماء، وهو **م. أ. ستراوس** (M.A. Strauss)، أن هناك حدّاً أدنى من الاتفاق الضمني بين أفراد المجتمع على تأييد استخدام الأزواج للعنف مع زوجاتهم. وقد أطلق على ذلك التأييد «عقد الزواج وترخيص بالضرب» (حسن، ٢٠٠١: ٣٦٠). ويذهب **ج. و. رسل** (G. W. Russell) إلى أن وسائل الإعلام والقانون تشجع، أو على الأقل تسمح، بالعنف ضد الزوجين. وهكذا، في ضوء التوقعات القضائية، فإن المجتمع يتوقع أن يظهر الأطفال الذكور مزيداً من العداوة أكثر مما يتوقع من الإناث (عيسوي، ١٩٨٤: ٩٠).

٤ ـ نظرية تناقل الخبرات بين الأجيال

تذهب هذه النظرية إلى أنّ الأطفال الذين عاينوا أو عاشوا تجربة العنف في منازل ذويهم يكونون أكثر ميلاً إلى استخدام العنف في منازلهم في المستقبل. فالأولاد الذين كان آباؤهم يسيئون معاملة أمهاتهم، وكانوا يتعرّضون هم أنفسهم للمعاملة السيئة من آبائهم، غالباً ما يلجأون إلى العنف مع زوجاتهم وأولادهم. وقد أكد دعاة هذه النظرية أن هناك علاقة وثيقة بين درجة حبّ الأهل لأولادهم واستخدام العنف. فالقسوة أو العنف مع الطفل محبة له وخوف عليه. وبكلام آخر، إنّ الأب الأكثر حباً لأطفاله هو الأكثر عنفاً. وهكذا، فإن الطفل يتماثل مع أبيه، ويتقبّل هذه القيمة الثقافية لينقلها ويمارسها، عندما يصبح أباً، مع أطفاله.

رابعاً: تحليلنا الشخصي لأسباب العنف

بعد عرض هذه النظريات يمكننا القول بأنّ العنف مع الزوجات لا يمكن تفسيره من زاوية واحدة، وذلك لتعدّد المتغيرات التي تشتمل عليها هذه الظاهرة. لذلك يمكننا إيجاز هذه الأسباب وتحليلها على النحو الآتي:

ـ رغبة أحد الزوجين في السيطرة على الآخر. وغالباً ما يأخذ الزوج هذا الدور، اعتقاداً منه أن السيطرة قيمة اجتماعية ملازمة للرجولة وحق طبيعي، وأن الزوجة من ملكيّته. وهذا الاعتقاد ناتج من هيمنة القيم التقليدية وقوتها، كما أشرنا سابقاً، إذ إن المجتمع الشرقي، كما الأوروبي، كان يشجّع الرجال، عبر تاريخه الطويل، على المغامرة وممارسة القوة، ويشجّع النّساء على أن يتميزن بالخضوع والضعف.

وهنا نتساءل: كيف يمكن باسم القيم الاجتماعية أن يمارس العنف؟ وإذا كانت مثل هذه القيم تشجّع ذلك، فأين هي من جوهرها؟ إنها تغدو عندئذ قيماً فارغة لا تحمل سوى اسمها. وهنا أحب أن أشير إلى أنّ كل قيمة اجتماعية سائدة لا تلامس العدالة والجوهر الإنساني في المطلق، أي الإنسان كإنسان، ذكراً أكان أم أنثى، ليست بقيمة، وليست جديرة

باسمها أو بالتمسك بها واحترامها. من هنا يعيش المجتمع صراعاً مع القيم البالية.

ـ شعور أحد الزوجين بإساءة الطرف الآخر له، خصوصاً إذا ما رافق ذلك سخرية بالآخر.

ـ عدم ممارسة الحوار والمنطق السليم وتفهّم الأفراد بعضهم لبعض، ولمقاصدهم ولنيّاتهم، أي للظرف أو السياق الذي تحدث فيه إساءة معينة. إن سوء التفاهم يشعر المرء باليأس والألم والإحباط، ويدفعه أحياناً إلى القيام بأعمال عنيفة. وإذا كانت المرأة الضحية، ففي كثير من الأحيان تردّ على العنف بعنف مضاد على نفسها بضربها نفسها مثلاً في ثورة غضب. وإذا تأملنا في ذلك، لوجدنا أننا نادراً ما نرى ردود الفعل هذه عند الرجال. وبهذا تكون المرأة ضحية العنف مرتين في آن معاً: مرة من زوجها، ومرة أخرى منها هي على نفسها، وذلك لأنها غير قادرة، في الوعي واللاوعي، على مجابهة زوجها كونها امرأة. وهذا ما نراه حتى في المجتمعات الأوروبية، كما ورد في دراسة أوروبية في فرنسا: «إن العنف يختلف باختلاف الأفراد: إن النساء اللواتي يتصفن بمستوى علمي وضيع، كما المتقدمات بالسنّ، هن الأكثر عرضة لتوجيه العنف ضد أنفسهن. بينما الرجال والشبان الذين يتصفون بمستوى علمي لائق يوجّهون العنف ضد الآخرين، وفي معظم الحالات ضد النساء»(٤).

ـ اعتقاد أحد الزوجين، ولا سيما الزوج، أن العنف هو السبيل الوحيد لحل مشكلاته مع الطرف الآخر، خصوصاً إذا كان قد عاش تجربة في محيطه أكدت له أن العنف هو الحل.

ـ اعتقاد الزوج أنه رب البيت، وعلى هذا الأساس له حق العقاب بأي وسيلة، والتصرف كما يحلو له، وعلى جميع أفراد العائلة الاقتناع بذلك والخضوع له.

ـ عدم إصغاء أحد الزوجين للآخر. إنّ هذا التجاهل يُشعر الشريك بالعزلة وعدم القدرة على التفاعل معه.

ـ شعور أحد الزوجين بالإحباط في عمله، وعدم قدرته على التعبير عن شعوره بالغضب أمام رئيسه، فيأتي إلى المنزل ليصبّ غضبه على أفراد العائلة المستضعفين في نظره. وهذا ما أشرنا اليه بالعنف المستبدل.

ـ البطالة ومعاناة أحد الزوجين من مشكلة مادية.

ـ رضوخ أحد الزوجين، وغالباً المرأة، للنقد المستمر. وهذا يعود إلى أمرين: **الأول** اعتقاد المرأة أن التسامح والتهاون من شأنه خفض النزاع، في الوقت الذي يجب أن تلجأ إلى الحوار المنطقي الذي يبرّر نقاط الضعف عند كليهما، وبالتالي معالجة الوضع. أما **الثاني** فيعود، كما يراه عالم النفس **سنيل** (Snell)، إلى شخصية المرأة المازوشية، التي تتلذّذ بشعور الألم والتعذيب الذي ينزله بها زوجها، خصوصاً عند الممارسة الجنسية (حقي، ١٩٩٥: ١٠٥). لكن هذه النظرية لم تلق تجاوباً كثيراً من علماء النفس.

ـ فقدان الثقة بين الزوجين، أو الخيانة الزوجية.

(٤) المصدر نفسه.

ـ تباين الثقافة والميول والطموحات بين الزوجين. إن تعارض الاهتمامات ودرجة أولويتها وعدم الانسجام هي عوامل تؤدي، في غالب الأحيان، إلى ردود فعل سلبية.

ـ الصراع بين أدوار المرأة الأسرية وأدوارها الخارجية، والصراع بين دور الرجل ودور المرأة داخل الأسرة. وهذا ما عبّر عنه **تالكوت بارسونز** عندما اعتبر دور الرجل وظيفياً (Rôle fonctionnel)، أي أنه المسؤول الأول والأخير عن توفير حاجات العائلة، ودور المرأة عاطفياً (Rôle expressif)، أي أنها المسؤولة عن توفير العطف والحنان والعناية. وإذا حاولت المرأة تأدية دور الرجل، دبّت المنافسة بين الزوج والزوجة، ونشأت بالتالي النزاعات العائلية والممارسات العنفية.

والمؤسف، على رغم شعور الرجل بحاجة إلى عمل المرأة خارج الأسرة وسط الأزمة الاقتصادية التي نعيشها، أننا نراه يترفّع عن مساندتها في الأعمال المنزلية، وكأن هذه الأعمال تخفف من رجولته أو مستواه. وما هذه الذهنية سوى تجسيد للقيم التقليدية التي نحن في صراع معها.

ـ العامل البيوكيميائي، أي الطبع، حيث نرى بعض الرجال غير قادرين على التعبير عن مشاعرهم إلا بالسلوك العنيف. بكلام آخر، إن نزعة العنف متقدمة لدى الرجال بالفطرة، لذلك لا يستطيعون السيطرة على أنفسهم ولجم غريزة الدفاع عن النفس. كما إن العامل البيولوجي يأخذ منحى آخر، وبالتحديد عند المرأة، في مرحلة انقطاع الدورة الشهرية. ففي هذه المرحلة تعيش المرأة تغيّرات نفسية وجسدية، مما يساهم في عدم قدرتها على السيطرة في مواقف معيّنة.

ـ أفلام العنف والرعب والجنس وأثر المخدّرات. لقد بيّنت الدراسات في فرنسا أن ٥٠ بالمئة من حالات العنف المنزلي تحصل تحت تأثير المخدّرات(٥).

ـ أخيراً وليس آخراً، غياب الحب الحقيقي، مع شيوع المفهوم الخاطىء للزواج وللشريك.

وإذا تعمقنا في تحليل الدراسات (سواء في المجتمع الأوروبي أو في المجتمع العربي) التي حاولت الكشف عن أسباب العنف، لرأينا أنّ هناك ثغرة كبيرة، هي عدم ربط العنف المنزلي بالمفهوم الخاطىء للزوج والزواج والحب. إن مجمل الدراسات ربطت العنف المنزلي بالمستوى الاقتصادي ـ الثقافي ـ الاجتماعي ـ العمري، وغاب عنها ربطه بمفهوم الزواج، أي:

ماذا يفهم كل من الزوج والزوجة بالزواج وبالشريك؟ ولماذا الزواج؟ ولماذا الشريك؟ هل نتزوج أولاً بهدف الإنجاب أو الاستقلالية أو الثروة أو بلوغ عمر معين، أم نتزوج أولاً بهدف معايشة الشريك الذي نحبه وأصبح محور حياتنا ومعنى وجودنا؟ بكلام آخر، كيف ينظر الشريك إلى شريكه: هل كغاية في ذاته أم كوسيلة من أجل الوصول من خلاله إلى مآرب معينة؟ فإذا كان وسيلة، فلا شك في أن العنف المنزلي يزداد بحدة عند أدنى مشكلة عائلية. أما إذا كان غاية في ذاته، فإن أكبر المشكلات يمكن أن تضمحل أو تندثر لأن الحب الحقيقي

(٥) المصدر نفسه.

المتبادل كفيل بالحدّ من النزاعات. فكل من الزوجين عندئذٍ يستوعب الآخر ويتفهمه ويصبر عليه لأنه يحبه وهو غايته ومصدر سعادته. وهنا نجد صراعاً آخر مع القيم الاجتماعية السائدة التي تشجع الزواج، خصوصاً من شخص ميسور، دون النظر إلى الحالة العاطفية من حيث كونها تبرّر الزواج وتحلله، أي تعطيه شرعيته.

هكذا يصبح غياب الحالة العاطفية من أهم أسباب العنف في نظري. وهنا يمكن أن نطرح سؤالاً آخر، بعدما رأينا أن العنف يمارس أيضاً في حالات المعاشرة الزوجية خارج الرباط التقليدي. الجواب هنا أن العديد من الأشخاص يلجأون إلى المساكنة ليس بدافع الحب، بل بقدر ما هو بدافع اكتساب خبرة قبل الزواج.

ومن ناحية أخرى، يمكننا القول بأن الحب الذي خصّ به الله الإنسان سريع العطب. لذا وجب بناؤه على قاعدة صلبة والمحافظة عليه والتمتع به.

خاتمة: آليات وحلول

إن وعي الانسان لأسباب مشكلة معيّنة يشكّل الخطوة الأولى لمعالجتها والتصدّي لها. وإذا كنا قد رأينا ووعينا الأسباب الكامنة وراء العنف المنزلي، أمكننا التصدّي لهذه الظاهرة المنحرفة. الحلول تأتي بوضع الإصبع على الجرح، أي بمعالجة الأسباب وليس النتائج، خصوصاً لأن معالجة النتائج دون معالجة الأسباب هي إطالة للمشكلة وليست حلّاً لها. وبما أن العنف العائلي ليس بظاهرة عرضية، على حدّ تعبير الباحث الفرنسي باتريك مونييه، وإنما هو ظاهرة تنبع من البنية والقيم الاجتماعية للدول المتخلفة، كما أن وتيرتها ترتفع يوماً بعد يوم على رغم غياب الإحصاءات الدقيقة (Monier, 1999: 21)، كان لا بد من التمعن بالحلول انطلاقاً من التركيبة أو البنية الاجتماعية على الشكل التالي:

ـ تعديل النشأة الاجتماعية وإعادة صياغة بعض المفاهيم التي تدعم الرجل وسيطرته، وتعزّز ضعف المرأة واستكانتها له انسجاماً مع أنوثتها. وهنا نتساءل: كيف تربط هذه التربية الأنوثة بالضعف والاستكانة، والرجولة بالقوة والهيمنة؟ لا شك في أن هناك خصائص مميزة للمرأة، كما للرجل. والخصائص الأنثوية التي تعتزّ وتفتخر بها المرأة لا تتعارض على الإطلاق مع قوة الشخصية وتحقيق الذات. وقد حان الوقت حقاً للتخلص من هذه الذهنية والتغلب على المفاهيم والقيم الزائفة.

ـ تعديل القوانين بالقضاء على جميع أنواع التمييز بين المرأة والرجل من حيث الحقوق والواجبات، ومنها قانون الجنسية الذي لا يجيز للمرأة المتزوجة من رجل أجنبي إعطاء الجنسية لزوجها ولأولادها، وقانون الأحوال الشخصية الذي يحدّد حق الرجل، في حال الطلاق، بتربية الأولاد بعد بلوغهم السابعة. إن هذا التمييز يساهم في سيطرة الرجل وهيمنته، وبالتالي في ممارسته العنف كحق له بما أنه الأقوى. لذلك يجب إنهاء المعاملة السيئة للزوجات وإعادة بناء علاقات القوة بين الرجال والنساء.

ـ المشاركة والتعاون في الأعمال المنزلية وفق جهوزية الزوجة أو الزوج، وليس وفق الأدوار

التقليدية التي تحصر دور الرجل في الأعمال الخارجية. من هنا، إن إعادة هيكلية الأدوار التي يؤديها الرجال والنساء من شأنها الحدّ من هذه الظاهرة.

ـ اعتماد «الحوار المنطقي العاطفي»، وأقصد بذلك التعبير عن مشكلة معيّنة على نحو منهجي أو منطقي، وفي الوقت نفسه بمحبة ولغة سلسة راقية بعيدة عن الوعظ والادعاء.

ـ اعتماد العدالة والمساواة بين الأطفال، ذكوراً أكانوا أم إناثاً.

ـ إعادة صياغة المتغيرات الثقافية التي تعزّز اللجوء إلى العنف واعتماد ثقافة السلام بدل ثقافة العنف في تربيتنا التي من شأنها لجم الغرائز والسيطرة على الذات، واقتناع الآباء بعدم اللجوء إلى العنف مع أطفالهم، أي بالعدول عن العقاب الجسدي والنفسي، وعدم اللجوء إلى العنف مع الزوجات، خصوصاً أمام أطفالهم. وهذا يعني تعزيز روح التفاهم والمحبة الصادقة التي تكون غاية في ذاتها، لا وسيلة للوصول إلى مآرب معيّنة.

ـ تنشيط عمل المؤسسات، كلجنة مناهضة العنف ضد المرأة، بأعمال ميدانية وإحصائية تكشف حجم المشكلة.

ـ دور وسائل الإعلام في التوجيه والتركيز على ثقافة السلام. مثلاً، عرض مشكلة عائلية من خلال شريطين وثائقيين، يحاول **الأول** حل مشكلة معيّنة بشكل عدواني وعنيف، و**الثاني** بتفاهم ومنطق ومحبة، مع مقارنة النتائج التي توصّل اليها أفراد الأسرة في كلا الشريطين. وهذا من شأنه التركيز على إشاعة السلام والمحبة، وإلقاء الضوء على كيفية التفاعل الايجابي أمام المشاكل العائلية، هذا التفاعل الذي يتيح لكل فرد مجالاً لتحقيق ذاته بدلاً من تحقيق الرجل ذاته على حساب المرأة، ويتيح بالتالي بلوغ السلام العائلي والاجتماعي.

ولئن كان ممكناً إدراج هذه الحلول تحت أبواب ثلاثة هي: ١ ـ **تعديل التنشئة الاجتماعية**، ٢ ـ **تعديل القوانين**، ٣ ـ **دور الدولة ووسائل الإعلام في نشر ثقافة السلام بدل ثقافة العنف**، ففي الإمكان **حصر هذه الأبواب الثلاثة تحت باب واحد هو: تعديل التنشئة الاجتماعية عن طريق تنمية الحسّ الواعي النقدي**. وهذا يستتبع تحويل بعض القيم المعتبرة قيماً مطلقة وثابتة، ومنها مفهوم الرجولة والهيمنة، إلى قيم نسبية متغيرة، خاضعة للتطور الثقافي والحضاري، بحيث ينظر إلى الإنسان، ذكراً أكان أم انثى، شريكاً أم زوجاً أم أخاً أم صديقاً، كما لو كان غاية في ذاته.

وإذا كانت ثمة فكرة أنهي بها هذا البحث، فهي التذكير بأن الخلط بين القيم، كتوحيد الرجولة بالهيمنة، والأنوثة بالخضوع والنظر إلى الشريك كوسيلة، وقياس النسبي بمقياس المطلق، والمتحول بمقياس الثابت، هو المسؤول عن التفكّك والعنف العائلي. لقد آن الأوان كي نعي أن كل قيمة أو عقيدة لا توصل الإنسان إلى ملء قامته وتجعله يعي وحدته مع الجنس البشري هي قيمة شكلية مفرّغة من محتواها. إن النظرة النقدية التي اقترحناها يمكن أن تفضي إلى تحقيق وحدة إنسانية واجتماعية وعائلية، يفهم فيها الأفراد بعضهم بعضاً، ويحترمون بعضهم بعضاً، وبهذا تخدم قضية القيم الأصلية، وتجعل القيمة جديرة باسمها □

المراجع

حسن، حسن محمد (٢٠٠١). «العنف الأسري.» في: غريب سيد أحمد [وآخرون]. **علم اجتماع الأسرة**. القاهرة: دار المعرفة.

حقي، ألفت (١٩٩٥). **الاضطراب النفسي: التشخيص والعلاج والوقاية**. الاسكندرية: مركز الاسكندرية للكتاب. ج ١.

الرشدان، عبد الله ونعيم جعنيني (١٩٩٧). **المدخل إلى التربية والتعليم**. عمّان: دار الشروق.

زهران، حامد عبد السلام (١٩٧٧). **علم النفس الاجتماعي**. ط ٤. القاهرة: عالم الكتب.

صعب، أديب (١٩٩٥). **الدين والمجتمع: رؤية مستقبلية**. ط ٢. بيروت: دار النهار.

صندوق الأمم المتحدة للسكان (١٩٩٧). **حالة سكان العالم ١٩٩٧: حق الاختيار، الحقوق الانجابية والصحة الانجابية**.

عيسوي، عبد الرحمن (١٩٨٤). **سيكولوجية الجنوح**. بيروت: دار النهضة العربية. (سلسلة علم النفس)

غدنز، أنتوني (٢٠٠٥). **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**. ترجمة وتقديم فايز الصيّاغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)

غيث، محمد عاطف (١٩٦٢). **مقدمة في علم الاجتماع**. القاهرة: دار المعارف.

Dupâquier, Jacques (1999). *La Violence en milieu scolaire: [Rapport]*. Paris: Presses universitaires de France. (Education et formation, Enfants et adolescents en difficulté)

Kilpatrick, W. H. (1956). *Philosophy of Education*. New York: Macmillan.

Kluckhohn, Clyde (1945). «The Concept of Culture.» in: Ralph Linton (ed.). *The Science of Man in the World Crisis*. New York: Columbia University Press.

Mendras, Henri (1979). *Eléments de sociologie*. 7th ed. Paris: Armand Colin.

Monier, Patrick (1999). *Les Effets de l'éducation*. Paris: Presses universitaires de France (PUF).

Platon. *Les Lois*, IX, 875 a.

Rocher, Guy (1995). *Introduction à la sociologie générale*. Paris: Seuil. 3 vols.

vol. 1: *L'Action sociale*.

Tylor, Edward B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray. 2 vols.

نقد العقل السياسي العربي: تقديس المُدَنَّس

سعد غالب ياسين

رئيس قسم نظم المعلومات الإدارية،

كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، جامعة الزيتونة ـ الأردن.

تقديم

نحاول في هذه الدراسة التواصل مع المشروع الفكري الذي دشنه المفكر العربي الكبير محمد عابد الجابري في دراساته، **تكوين العقل العربي**، **بنية العقل العربي**، **العقل السياسي العربي**، و**العقل الأخلاقي العربي**. ففي فضاء هذه المشروع تحلّق دراستنا وتتكامل مع الخطاب العربي المعاصر للجابري. إن ما نحاول تحقيقه هو نقد العقل السياسي العربي المعاصر في تجلياته وتناقضاته وأزماته، وليس التركيز فقط على التحليل الإبيستيمولوجي للعقل العربي في الثقافة العربية كما نرى في مدرسة الجابري. إن دراستنا هي صدى آخر للنقد الذي قدّمه الجابري للعقل السياسي العربي المعاصر.

إن عملية تفكيك بنية العقل السياسي العربي تتطلب تحليل ظاهرة تاريخية رافقت كل بنى هذا العقل عبر القرون الماضية، وتتمثّل هذه الظاهرة بالحركة اللولبيّة المستمرة التي تدور حول فكرة محورية مضمونها تقديس المُدنَّس وشَخْصَنة المُقدّس.

تقديس المدنَّس ظاهرة تاريخية ونسقية واجتماعية رافقت الحضارات السومرية والأكدية والبابلية والآشورية في وادي الرافدين والحضارة المصرية القديمة، ثم اكتست بعد تراجع هذه الحضارات ودخول الأمة في عصر الانحطاط الطويل ثياب القيم البدوية والقبلية حتى بزوغ فجر الإسلام في القرن السابع الميلادي.

وقد أحدث الإسلام قطيعة فكرية ومعرفية وحياتية شاملة لكل مظاهر شخصنة المقدّس وتقديس المدنَّس وذلك منذ أن تلقى الرسول الكريم (ﷺ) آيات القرآن الأولى التي دعت الناس إلى القراءة، وربطت بين القراءة والمعرفة والتعلم، وبين القراءة والكرامة الإنسانية ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ ورَبُّكَ الأكرم. الذي عَلَّمَ بالقَلَمِ. عَلَّمَ الإنسانَ ما لم يعلم**﴾[1]، وحتى بعدما اكتملت رسالة الإسلام وازدهرت حضارته. لكن بعد هذه القطيعة التي استمرت لسنوات، وبخاصة بعد انقضاء

(١) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآيات ١ ــ ٥.

العهد الذهبي للخلافة الراشدة، بدأ المجتمع بإنتاج حركة لولبية سالبة، بمعنى أنها ارتدادية وعكسية تمتد ما بين تقديس المدنَّس وشخصنة المقدَّس ولكن هذه المرة من خلال استخدام أكثر من غطاء ديني ــ أيديولوجي، ديني ــ سياسي، أو ديني ــ قبلي، ومن قبل جميع الاطراف ذات العلاقة بالسلطة والمعارضة. ولا تزال هذه الظاهرة ذات فاعلية واضحة برغم أن وجودها يثير إشكالات خطيرة، وتحديات جدّية لمشروع إعادة تكوين أو تجديد العقل السياسي العربي. لذلك سوف تحاول هذه الدراسة تفكيك بنية المقدَّس والمدنَّس من خلال تحليل مستويات تجلّي هذه البنية والأنساق الخفية المسؤولة عن إعادة إنتاج التصورات المجتمعية القديمة حول الحاكم الإله، والراعي المقدَّس صاحب السلطة المطلقة، وتقديم هذه التصورات بأشكال تبدو جديدة في رموزها وعباراتها ولكنها في الواقع مستمرة في مضامينها، فبالأمس كان الحاكم هو الرّب المطلق، مانح الحياة، وقابض الموت. واليوم هو القائد والزعيم صاحب السلطة المطلقة.

أولاً: تقديس المدنّس

إن التماهي في السلطة والخضوع المطلق لها والقبول بشخصنتها والإصرار على تقديس رموزها هي ظاهرة إنسانية عامة لا تقتصر على مجتمعات وحضارات الشرق، ناهيك عن تاريخ وتراث العرب، وهي ظاهرة أكثر تعقيداً من محاولات التبسيط الفكري الذي يرجع أسباب التماهي بالمدنَّس وتقديسه إلى العلاقة ما بين السلطة ودور الراعي والرعية في الفكر الشرقي القديم، كما يرى فوكو، أو مفهوم الاستبداد الشرقي لمونتيسكيو، ونمط الإنتاج الآسيوي لماركس، والنظام الآسيوي والاستبداد الشرقي عند كروسكي، فكل هذه الأفكار التي تحاول تفسير ظاهرة التماهي بالمدنَّس وإضفاء معالم القداسة عليه وممارسة طقوس العبادة والولاء له لا تستطيع تقديم تفسير واضح وشامل للظاهرة بسبب افتقار هذه المحاولات الى البناء النظري المتماسك الذي يستطيع أن يُمسك بتلابيب المعرفة بأبعادها الفلسفية والتاريخية.

كما لم تقدم هذه المحاولات إيضاحات وافية ومقبولة عن أسباب حضور هذه الظاهرة في اللاوعي الفردي والاجتماعي طيلة الفترة الممتدة من نهاية الخلافة الراشدة وحتى الوقت الحاضر. بطبيعة الحال، كان للمخيال الاجتماعي المتشكل دور في استمرار حضور هذا اللاوعي وهو مخيال لا يرتبط بالضرورة بتجربة الأمة، ذلك لأن بعض تصورات المخيال الاجتماعي ذات العلاقة بظاهرة التماهي بين المطلق والنسبي، والمقدَّس والمدنَّس ذات جذور قديمة في ثقافات وحضارات أجنبية حملتها قوى عالمية وإقليمية قبل الإسلام وبعده.

هذا لا يعني إعفاء المجتمع من مسؤوليته المباشرة في إنتاج تصورات غريبة عن روح الإسلام التي كانت شكلاً من أشكال العجز والضعف في فترة الانحطاط الطويلة التي مرّت بها الأمة، وقد وجد المخيال المنتج لهذه التصورات النسقية الحاضنة الاجتماعية والثقافية في التشكيلات القبلية والعشائرية والطائفية التي يغذّيها ويحميها النظام الأبوي التقليدي، نظام ما قبل الحداثة.

إذاً، المخيال الاجتماعي هو الذي يغذّي العقل السياسي العربي بما يمكن أن نسمّيه

رأس المال الرمزي لكل الصور والقوالب الذهنية التي يجري تركيبها لدعم ظاهرة إضفاء القداسة على البشر دون أي تبرير، سوى امتلاكهم للسلطة، وبغضّ النظر عن حقهم في ممارسة هذه السلطة، وشرعيتهم في امتلاك هذا الحق في الدولة والمجتمع، أو في الحزب السياسي والجماعة الإثنية.

وهكذا تعمل البنية الاجتماعية الأبوية مع المخيال الاجتماعي في تشكيل هذه الظاهرة التاريخية التي يتحول فيها الآباء قبل الحكام الى أولياء معبودين، أي إلى آباء مقدّسين.

والغريب أن هذه البنية تعمل مع المخيال الاجتماعي في إنتاج ظاهرة تحويل الآباء ومن ثمّ الحكام إلى معبودين بصورة بطيئة وبخفاء لكي لا تبدو في مواجهة العقيدة الإسلامية التي تعطي لإيمان العقل أولوية قصوى، وتنحاز ضد التقليد وعبادة ما كان عليه الآباء والأجداد (أبو زيد، ٢٠٠٤). وفي القرآن الكريم تتكرر الآيات التي تعبّر عن هذا المعنى **﴿أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾**، **﴿أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾**، و**﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا﴾**[٢]؛ وفي جميع هذه الآيات وغيرها يظهر الآباء المعبودون كقوى غاشمة تصادر العقل وتسلب إرادة الناس المفتونين بهم، وتمنع خياراتهم الصحيحة في الحياة. حدث هذا في تاريخنا وبصورة مضادة لقاعدة الإسلام الأصلية «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، فأصبحت الطاعة جائزة ثم أُعيد إنتاجها في داخل العائلة والمدرسة والعمل وفي خارج العائلة حيث يخضع الجميع للسلطان أو الخليفة أو للإمام، كما يخضعون اليوم للرئيس أو الزعيم أو السكرتير العام للحزب في سلسلة طويلة من المُهيمِن والمُهيمَن عليهم دون احتجاج، وذلك بفضل استبطان كل فرد من الرعية للنواميس المقدسة (أركون، ٢٠٠٧: ١١).

استبطان النواميس المقدسة بتعبير محمد أركون، وتقديس المدنَّس حسب تعبيرنا، هو المسؤول عن بناء السياج الدوغمائي المغلق الذي تحدث عنه أركون للمجتمع العربي، فيبقى سجين نفسه، بعيداً عن تمثل روح عقيدته السمحاء التي تدعوه إلى العبودية المطلقة للخالق، مقابل الحرية المؤسسة على الكرامة الإنسانية، حيث لا عبودية لمخلوق أبداً.

هذا الموقف المضاد من ظاهرة عبودية الآباء يحاول أن يتجاوز مضامين ودلالات هذه الظاهرة، وأهمها النظرة الساكنة للزمن. فالزمن دورة وتكرار للماضي، وعودة مستمرة إلى السلف، وليس حركة تقدم وصعود إلى الأمام؛ أي بمعنى، لا يوجد أي تاريخ سوى تاريخ الأجداد والآباء المعبودين، وأن كل محاولة لصنع تاريخ جديد يجب أن تكون من خلال إعادة إنتاج لماض بما له وعليه، دون بذل أي جهد واجتهاد. الموقف الساكن من الزمن انعكس بدوره على رؤية التراث ومكانته في الوعي العربي حيث نرى بوضوح كيف امتد فضاء المقدَّس ليضم كل مجالات المعرفة التراثية المتعالية على المراجعة والنقد، ولهذا غابت أو غُيِّبت القراءة العقلانية النقدية للتراث، وحلّ محلّها الاحتفاء المؤسس على الانبهار

(٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٠؛ «سورة النساء،» الآية ١٠٤، و«سورة الأعراف،» الآية ٢٨ على التوالي.

والإعجاب الذي يخفي وراءه دوافع الكسل الذهني وآليات القوة والتفوق. الاحتفاء بالتراث بدلاً من قراءته واستلهام معانيه هو وجه آخر من الاستبطان والتمثل. ومثلما يحتفي الأب بولادة ابن له فقد أصبح التراث بالنسبة إلى الوعي العربي، كما يقول محمد عابد الجابري، هو عنوان حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، وحضور الماضي في الحاضر (شرابي، ١٩٩٠: ٥٦).

والاحتفاء الطقوسي بالتراث، والوقوع في دائرة سحر الآباء المعبودين، قد أضفى شرعية على كل أشكال التماهي مع رموز الماضي والمشخصنة، وبغضّ النظر عن حضور المعنى في هذا التماهي أو وجود مبرر موضوعي له. فمثلاً يمكن فهم معنى استمرار حضور ابن خلدون والشافعي وابن الرشد وجعفر الصادق والشاطبي في ثقافتنا، وفي قلب اهتمامات باحثينا وعلمائنا، ولكننا لا نستطيع أن نفهم ظاهرة الافتتان بالمفردات الميتة والجامدة من تراث الماضي. صحيح أن هذا الافتتان يعود، كما ذكرنا، إلى ظاهرة تقديس الآباء المعبودين ومن ثمّ الزعامات ذات السلطة المطلقة.

وربما تعود هذه الظاهرة الى مظان التاريخ السحيق، حيث كانت الشعوب الشرقية القديمة تبني لموتاها الاهرامات والزقورات والأضرحة والهياكل العظيمة على خلاف الشعوب الهندو ـ أوروبية الذين كانوا يحرقون جثث موتاهم، فاليوناني مثلاً يريد أن يتخلص من حضور موتاه، بينما كان الشرقي يريد أن يحتفظ بحضورهم ماثلاً أمامه (الغانمي، ٢٠٠٠: ١٦١). هناك إصرار على الاحتفاظ بالماضي وتقديس رموزه الإنسية التي تدور حولها حقائق قليلة وأساطير كثيرة يتولى إنتاجها النظام العربي الأبوي الممتد من العائلة إلى العشيرة والقبيلة وبنية المجتمع بأكملها.

ثانياً: النظام الأبوي العربي وتقديس المُدنَّس

النظام الاجتماعي الأبوي الذي يدور حول محور العائلة الأبوية، ثم يكرر نفسه في دوران حلزوني، يتسع للعائلة الممتدة نحو العشيرة والقبيلة، هو بنية اجتماعية تكونت خلال عملية تاريخية لها شروطها الموضوعية وأوضاعها الخاصة. بمعنى أن النظام الأبوي هو بنية اجتماعية وثقافية وسلوكية ناتجة من شروط حضارية تكوّنت في الماضي.

ويتجلّى جوهر هذه البنية في النظام التقليدي القائم على العصبية (بأنماطها القبلية والطائفية وغيرها) وفي تماهي الفرد مع التشكيلات الاجتماعية للنظام الأبوي التي تبادله الولاء والسيطرة (الحيدري، ٢٠٠٣: ٣١٣).

وتبقى العائلة العربية أساس النظام الاجتماعي الأبوي حيث تظهر بوضوح علاقات للسلطة والهيمنة بين البطريك (الأب، الأخ الكبير، المُنقذ) وبين بقية أفراد العائلة (شرابي، ١٩٩٣: ٦٠). ويُمارس الأب البطريك هيمنة مطلقة على المتلقي انطلاقاً من مكانته المحورية ضمن إطار وحدة العائلة التي تتوارث بدورها تقاليد الطاعة المطلقة والتبعية الكاملة المَشُوبة بالعجز في بعض الأحيان، مع فترات من الاحتجاج الصامت الخجول ضد هذه الهيمنة المبهمة. والغريب أن العلاقات العمودية ما بين البطريك والمتلقي داخل العائلة تعيد إنتاج نفسها بدرجة

أوسع في تشكيلات العائلة الممتدة نحو العشيرة والقبيلة. وهنا يحلّ الشيخ البطريك محل الأب البطريك، كما يحلّ المعلم في المدرسة محل الأب البطريك في العائلة. في كل هذه الحالات لا تسود إلّا علاقات السلطة العمودية، والهيمنة المباشرة التي تطلب من المتلقي الطاعة والتصدي للاختلاف بهدف تثبيت الهيمنة، هيمنة الإرادة الواحدة والمطلقة في داخل العائلة وضمن إطار المجتمع، وهكذا تنشأ في ظل العائلة الأبوية والنظام الاجتماعي الأبوي تقاليد تربوية راسخة تثني الطفل عن الثقة في آرائه الخاصة وتشجعه على قبول آراء الآخرين دون تردد أو تساؤل، وذلك بسبب استعداده النفسي للإذعان للسلطة أيّاً كان مصدرها.

ولهذا نجد أن هذا الطفل عندما يكبر ويتعلّم يبقى متحفظاً ومتردداً، وغير حاسم في قراراته، وهو عندما يكتسب عادة استشارة الآخرين فإن ذلك بسبب عجزه عن اتخاذ قراراته بنفسه وشعوره بفقدان السيطرة على نفسه (شرابي، ١٩٩١: ٣٣).

ولذلك يبدو منطقياً للعقل السياسي العربي المُشبع بمفاهيم القرابة الأبوية والتسلط البطريركي أن يقدّم الحاكم العربي على أنه الأب القائد، وأن جميع أفراد الشعب هم أبناؤه، وعلى الأبناء واجب تقديم الطاعة والولاء والخضوع له، اما بالنسبة إلى الأب القائد فهو ينتظر من أبنائه الولاء المطلق الذي يولّد سلوكيات النفاق والتزلف والمديح الزائف، وهي سلوكيات تتحكم في العلاقة بين الطرفين على مستوى العائلة والقبيلة والدولة (الحيدري، ٢٠٠٣: ٢٣).

ولا تقتصر علاقة الهيمنة بين الأب المعبود رئيساً أو شيخاً أو حاكماً على قبول السلطة وطاعة الأوامر، وإنما تذهب بعيداً إلى مظان تقديس المدنَّس سواء من خلال إسقاط صفات الكمال اللاإنسانية عليه أو استخدام خطاب المديح الذي يصل إلى حد اختراق جلال المقدّس نفسه، حتى يصل الأمر إلى التساؤل عن إنسية شخص الممدوح، هل هو بشر مثلنا أم هو معبود مطلق؟ أي إن العلاقة العمودية بين الطرفين تبدو وكأنها علاقة عبودية، مصدرها الأب البطريك، باعتباره سادناً يسبغ النعمة على من يشاء من العبيد وتابعيهم (عبد الرحيم، ٢٠٠٦: ٢٦٢).

وهنا يبدو بوضوح الدور المزيف الذي يحاول تمثيله البطريك، وكأنه مصدر النعمة وواهب الحياة لمن يعمل في معيته من الأفراد العاجزين والمستلبين من كرامتهم وإنسانيتهم. هنا تبدو السلطة مُشَخْصَنة في البطريك الذي يقرب الأوفياء المتزلّفين والناشطين في مجال تثبيت صورته الأبوية المقدّسة ووحدانيته في الحكم والخطاب حتى يغدو أيّ خلاف أو اختلاف معه مُروقاً وخيانة وخروجاً عن طبائع الأمور ومصالح العباد.

ويتولّى طاقم البطريك تذكير الناس بالزعيم المقدس المتعالي عن النواقص، والمترفع عن الصغائر، فالناس ــ حسب ما يرى هؤلاء ــ بحاجة مستمرة إلى تذكيرهم بجهاد الأب الجسور، والراعي المخلص، والساهر على شؤون الناس. إذا لم يجد طاقم البطريك ما يمكن تسويقه من خصائص فيجب عليهم اختراع هذه الصفات وتسويقها بالخطاب النثري والشعري، وباستخدام كل أنساق الرموز وأساليب التأثير في المتلقي. فإذا لم يكن هناك بطل فيجب اختراع هذا البطل مهما كانت الظروف.

وكما ذكرنا آنفاً يتمّ استخدام المخيال الاجتماعي العربي في عملية صناعة البطل والزعيم المقدس من خلال إسقاط الصفات الأصيلة لرموز الأمة عبر التاريخ، ومقاربتها مع صورة البطل الجديد، والسكوت عن الفارق النوعي بين الحالتين. إن رموز الأمة وقادتها في الماضي كانوا تعبيراً عن آمال وآلام وأحلام أمتهم فاندمجوا معها وحملوا رسالتها، أما اليوم فإن الأنا البطولية المتعالية لا تنتمي إلى مكان وزمان، وإنما تبدو بدون تاريخ، لا تنتمي إلّا إلى نفسها. نعم إن الزعيم المقدّس، والأب المعبود لا ينتمي للمجتمع إنما ينتمي لنفسه ولذاته مهما علت أصوات المديح المزيّفة من كل مكان.

يقول عبد الله الغذامي إن نموذج الزعيم المقدّس لا ينتسب إلى العالم بمقدار ما ينتسب العالم إليه، وبما أن الزعيم فحل فلا بد أن يكون الأوحد، ولغة الزعيم المقدّس هي لغة التحفيز القبلية للنشامى وللحمية الجاهلية (الغذامي، ٢٠٠٥: ١٩٣ ـ ١٩٦). ولهذا السبب لا يوجد في ثقافة الزعيم المقدّس مكان للمعارضة أو مخالفة الرأي لأن الآخر قيمة ملغاة، زعنفة لا تجوز لدى عرب ولا لدى عجم، كما يقول المتنبي.

وكلما تعالى الزعيم المقدّس بصفاته المفترضة ازداد إعجاب الناس بشخصه، فتراهم يبحثون عن أي عذر له إذا ما اكتشفوا ضعفاً أو تجاوزاً أو انحرافاً عمّا يعلنه من مبادئ في الخطاب السياسي. وتبدو أعذار الناس موزعة ما بين عدم معرفته بما يحصل من انحراف وفساد أو تنزيه ذاته وتحميل بطانته مسؤولية كلّ الشرور التي تلوح آثارها في المجتمع. ويمضي هذا السلوك العاطفي ليصل إلى حد إضفاء العصمة دون وعي على شخص الزعيم باعتباره هبة القدر لكل الناس يقودهم في معاركه وينقذهم من محنتهم التي اصطنعها، ويرعاهم كما يرعى الراعي إبله العطشى والجائعة في هجير الصحراء.

وفي مخيال العقل السياسي العربي يُمثّل الزعيم المقدّس والأب المعبود نموذج السلف الصالح ومآثر البطولة والمروءة العربية بأسمى تجلياتها، وكل ذلك من أجل تحقيق مستوى من الرضا النفسي وتعويض مركّب النقص بسبب الشعور الحاد بالضعف والتخلّف عن الأمم الأخرى.

وبالمقابل يتلقّى الزعيم المقدّس فيضاً هائلاً من المشاعر الجيّاشة والعواطف المتدفقة بالمحبة والإعجاب التي تصل به إلى مستوى القداسة. القداسة التي يقدمها المجتمع على طبق من فضة دون تساؤل، وبتلقائية مَشُوبة بالعمى عن رؤية المعاني. وهنا نتساءل مع هشام علي حافظ كيف تقبل الشعوب قفص العبودية؟ ولماذا؟ وكيف يتحول بشر ما إلى مقدّس يملك أقدار الناس في أرزاقهم وحياتهم (حافظ، سعيد وجلبي، ٢٠٠٢: ١٥٨)؟

كيف يحصل هذا؟ وهل نحن في انتظار دائم لأمل واهم؟ أمل انتظار البطل حتى يظهر للعيان وعند ذاك يكون حبّنا له تجسيداً للعشق الصوفي حيث يلتقي المُريد بِوَلِيّه، المُريد الناقص بالولي الكامل، واللقاء هو حالة التجلي لشقائق الروح. ومثلما يأمل الصوفي بالكرامات يحلم الناس بالمعجزات السياسية والانتصارات الواجبة التحقق لا بوجود الأسباب الموضوعية وتوافر القدرات، وإنما بسبب عبقرية الزعيم السياسي وحكمته السديدة وقيادته التاريخية التي لا تخطئ طريق الرشاد أبداً.

أمّا وجوب عصمة الزعيم السياسي المعبود فتعود عند هؤلاء إلى اختيار القدر لقيادة الأمة بعد طول انتظار. الانتظار الذي كتب عنه أحمد حسن الزيات بتاريخ ٢٩ نيسان/أبريل ١٩٤٠ في مقالة، اختارها لنا بذكاء محمد جابر الأنصاري، وكانت بعنوان «الرجل المنتظر»؛ يقول الزيات: «الرجل الذي ينتظره الناس انتظارهم طلعة الشمس، وتنتظره الأرض انتظارها رجعة الربيع .. ولهذا الرجل آيات تُمهّد له وتدلّ عليه، ومن آياته أن يكون لغيره لا لنفسه ولأمته قبل أسرته، لأنانيته بعد وطنيته... اللّهم إنّا نسألك الراعي الذي يطرد الذئب، والنظام الذي يجمع الحب، والدليل الذي يحمل المصباح، والقائد الذي يرفع العلم» (الأنصاري، ١٩٩٩: ٥٣٦).

ويمكن أن نجد مثل هذه العبارات البليغة عند مفكرين وكتّاب آخرين في أوقات مختلفة، بل إن مضمون ما كتبه الزيات قبل أكثر من ستين سنة ما يزال موجوداً في خطاب العقل السياسي العربي. الكلمات نفسها تقريباً، والأمنيات جلّها تتكرر في جميع المناسبات، لأنها ببساطة تعبّر عن إسقاط أفكار وعقائد مغروسة في اللاوعي مثل مقولات المهدي المنتظر، الولي، الإمام، الخليفة وأمير المؤمنين. فكلّ هذه المعاني المهمة في تاريخنا نتولّى إسقاطها على البشر من أصحاب السلطة، ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن يصف الزيات الزعيم السياسي الذي يريده بـ «الرجل المنتظر»، فهذه مقاربة مع «المهدي المنتظر».

ثم إن الزيات يماثل بين دور الرجل المنتظر والراعي الذي يجمع الحب ويطرد الذئب، فانظروا كيف ينطق اللاوعي عند الزيات وهو يكتب مقاله، ثم لاحظوا كيف أراد لهذا الزعيم أن يرفع المصباح كدليل هداية (وهي مماثلة أخرى لدوره المقدّس كما فعل الأنبياء)، وأن يرفع العلم أيضاً باعتباره تجسيداً لعبقرية الأمة ورسالتها الخالدة.

ومثلما كان خوفو هو رمز الغاية بالنسبة إلى المصريين، وذلك بسبب حاجة المصريين إلى المعبود، القائد المقدس المعصوم، كما يقول توفيق الحكيم في **عودة الروح**، فإن عبد الناصر كان رمز الغاية لمصر والأمة العربية (الحكيم، ١٩٥٧: ٥٢٧).

هذا التصور يشكّل أساس فكرة الخلاص والتضحية، فالخلاص من التجزئة والتخلف والظلم الاجتماعي والهيمنة الاستعمارية لا تتم إلّا بالزعيم المقدّس المعبود، أما التضحية فيجب أن تكون له وهو يقود مسيرة العمل والنضال، كما يَرِدُ ذلك في الخطاب السياسي العربي وكأن التضحية لا يجب أن تكون للوطن والمجتمع بل من أجل عيون القائد الرمز. التضحية، العشق، التماهي بالقائد الرمز والزعيم المقدّس مظاهر وسمات تتجلى في علاقة محبة صوفية بين الجيل والقائد الرمز. أنظروا إلى هذا النص الذي كتبه أنور عبد المجيد الجبرتي عن عبد الناصر، وكان من أصدق وأبلغ مَنْ كتب عن علاقة الجيل العربي بعبد الناصر كما يقول محمد جابر الانصاري: « يظل عبد الناصر عند كثير من ذلك الجيل مثل الحب الأول. يبقى الحب الأول دفيناً متربصاً في أعماقنا، ويظل نظيفاً وطازجاً في ذاكرتنا. كان عبد الناصر زماناً، وكان عاطفة، وكان شمّ النسيم، كان رائحة الأم بين لفافات الطفولة، وكان نكهة الطزاجة بين زخات المطر، وكان انتشاء الصوفي في زحمة الدراويش والمريدين. عبد الناصر كان رجلاً لا بد أن يأتي أو زماناً لا بد أن يحدث مثل قطرات الندى عند الفجر» (الأنصاري، ٢٠٠١: ٣٠).

والغريب أن المقاربة بين انتشاء الصوفي وتقديس المدنَّس تتكرر بصورة مكثفة في الخطاب النثري والسياسي والخطاب الشعري القديم والحديث، وحسبنا أن نراجع شعر المديح العربي قديمه وحديثه لنكتشف أبعاد هذه المقاربة والاستعداد الذهني والنفسي لممارسة هذا الدور الذي يبدو احتفالات مزيفة من النفاق والانتهازية بين طرف يلقي على السياسي الممدوح ما لا يستحقه من خصائص، وقبول السياسي بهذا الاطراء وتشجيعه لمظاهر النفاق في جميع أشكاله، حتى وإن كان هو نفسه لا يصدق ما يسمعه. الأمر الآخر الذي يستعصي على الفهم هو تمسّك الناس بالصورة التي أرادوا تشكيلها للقائد الملهم والزعيم المقدّس حتى بعد أن تتجاوز الناس مرحلة الإعجاب والافتتان إلى مرحلة خيبة الأمل التي تأتي دائماً بعد المرحلة الأولى (هاليبر، ٢٠٠١: ٢٦٣).

لقد تمسك الناس بعبد الناصر بعد هزيمة ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، وبعد خيبات الأمل التي رافقتها وما يزال الجيل الناصري يمتنع عن إلقاء اللوم، حتى بعض اللوم على عبد الناصر، وتحميله مسؤولية ما حدث، مع أن الرجل سبق أن أعلن بوضوح تحمّله مسؤولية ما حدث. إنما يقول الناس ويحلو لهم القول المر الذي يضع كاهل الهزيمة على البطانة والأجهزة الرسمية وكذلك على المؤامرات الإمبريالية والصهيونية. هذه المماثلة والتماهي في معظم الحالات تعود إلى افتقار العقل السياسي العربي وما يمثله من ثقافة سائدة إلى الحياة والتجدد والإبداع داخل كيان الأمة ذاتها، فنحن شهود للتراجع والضمور والإفقار على كل الأصعدة (بما في ذلك علاقتنا مع السلطة)، التراجع المستمر بدّالة أسيّة سالبة، ليس بمقاييس العصر وحسب، وإنما بمقاييس تاريخنا، وبخاصة الفترة الممتدة ما بين القرن السابع الميلادي إلى القرن الثالث عشر (أركون، ٢٠٠٠: ٣١٦).

نعم، إن السبب في تقديس المدنَّس القطيعة اللاإرادية مع المعنى، مع عقيدتنا، فلو تذكرنا، ولو مرة، إسلامنا الذي يقوم على شهادة أن «لا اله إلّا الله وأن محمداً رسول الله»، وأدركنا معناها بعمق، هذه الشهادة جواز دخولنا إلى الإيمان تعني أن لا عبودية إلا لله، وبالقوة نفسها تعني أن الكرامة للإنسانِ وحده. لو تذكرنا الحكمة المنسية، والمعرفة المخفية الصامتة، لقلنا مع إدوارد سعيد «انني أعارض التحول إلى عبادة أيّ ربّ سياسي أو الإيمان به مهما يكن نوع هذا الرب. فأنا أعتبر هذا وذاك يمثلان سلوكاً لا يليق بالمفكر» (سعيد، ٢٠٠٦: ١٨١)، وأضيف أن هذا الأمر لا يليق بالعربي .. لا يليق بالمسلم .. ولا يليق بالإنسان. عندما يتذكر العربي حكمته عندها لن يتنازل عن كرامته ولن يسمح للعقل أن يطفئ أنواره، تاركاً الحياة للظلام والخرافة والجهل □

المراجع

أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٤). **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أركون، محمد. (٢٠٠٠). **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي.

أركون، محمد (٢٠٠٧). **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد** .ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٤. بيروت: دار الساقي.

الأنصاري، محمد جابر (١٩٩٩). **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف «احتوت» التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والجسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة «اللاجسم» في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة.** ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الأنصاري، محمد جابر (٢٠٠١). **مساءلة الهزيمة: جديد العقل العربي بين صدمة ١٩٦٧ ومنعطف الألفية: ثقافة المراجعة بوجه التراجع.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

حافظ، هشام علي، جودت سعيد وخالص جلبي (٢٠٠٢). **كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد.** ط ٢. لندن: رياض الريس للكتب والنشر.

الحكيم، توفيق (١٩٥٧). **عودة الروح.** القاهرة: مكتبة الآداب.

الحيدري، إبراهيم (٢٠٠٣). **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب.** بيروت: دار الساقي.

سعيد، إدوارد (٢٠٠٦). **المثقف والسلطة.** ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

شرابي، هشام (١٩٩٠). **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين.** يبروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

شرابي، هشام (١٩٩١). **مقدمات لدراسة المجتمع العربي.** ط ٤. بيروت: دار الطليعة.

شرابي، هشام (١٩٩٣). **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.** نقله إلى العربية محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الغانمي، سعيد (٢٠٠٠). **ملحمة الحدود القصوى: المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الغذامي، عبد الله (٢٠٠٥). **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية.** ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

هاليبر، رون (٢٠٠١). **العقل السياسي الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون.** ترجمة جمال شحيد. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر.

البداوة المُطارَدَة:
ملاحظات أوّلية للبحث في أثر فعل الحداثة في البداوة

البشير التليلي
المعهد العالي للعلوم الإنسانية في تونس.

تُعَدُّ أعمال دوركهايم (Durkheim, 1990: 149) وموس (Mauss, 1950: 482)، التي وجدت رافداً ودعماً لها في أعمال سوسّير (Saussure, 1950: 520) وليفي ستروس (Levi-Strauss, 1974)، منعطفاً حاسماً، بل انقلاباً نظريّاً ومنهجيّاً من أهمّ مكاسبه تأسيس قطيعة إبيستيمولوجيّة بين العلم والرأي العام، أي بين المبني والعفوي، أو لنقل الواقع كما تبنيه العلوم الإنسانيّة، والواقع كما تُعَرِّفُهُ أطراف الصّراع الاجتماعي. وإنّه لا يحقّ لنا أبداً أن ننتمي إلى حقل الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، ولن نستطيع، في حال من الأحوال، صناعة علم الإنسان والمجتمع، إن لم نأخذ بمكاسب هذا الانقلاب النظري والمنهجي، ونحاول تدعيم هذه القطيعة وتأسيسها، ونعمل في كلّ مرّة على مواجهة الرأي العام، وعلى محاصرته وفضحه، بناءً على أن هذه المحاصرة، وهذه المواجهة، وهذا السّجال القائم بين المعرفة واللامعرفة، هي الشّرط الذي لا بدّ منه لصناعة العلم، والمحطّة الأولى التي لا تقلّ أهميّة عن المحطّات الأخرى في عمليّة بناء العلوم الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة. لذلك، وجب علينا أن نُذَكِّرَ بهذه الأوليّات المنهجيّة حتّى لا ننسى «أنّ وجهة النّظر هي التي تخلق الموضوع» (Saussure, 1950: 1) كما يقول سوسّير، وحتّى لا ننسى كذلك بأنّه «لا معنى للجزء إلا من خلال الكلّ»[١]، كما يرى موس، وحتّى لا نغفل «أنّ الاجتماعي لا يكون اجتماعيّاً إلا إذا ما انتمى إلى بنية» (Levi-Strauss, 1966: xix)، كما بيّن ذلك ليفي ستروس في مقدّمته لأعمال موس، وحتّى لا نهمل ــ أخيراً وليس آخراً ــ «أن ندرس الظّواهر الاجتماعيّة كأشياء»[٢]، أي كعلاقات، بدلاً من النّظر إليها ككائنات منفصلة بعضها عن بعض أو كأجزاء متناثرة هنا وهناك. هذه الأوليّات التي أصبحت اليوم تُعَدُّ من المسلّمات المتّفق عليها في جميع الأوساط العلميّة على اختلافها تحيلنا إلى القول إن العلم علائقي أو لا

(١) يعتبر مارسيل موس من المؤسّسين للعلوم الأنتروبولوجيّة. فهو الذي إكتشف مفهوم الكليّة الذي يعني أنّ الظّاهرة الاجتماعيّة لا يمكن لها أن تكتسب معناها إلا بإرجاعها إلى النّظام، أي إلى البنية التي تنتمي إليها، إذْ إنَّ الكلّ هو الذي يعطي المعنى للجزء وليس العكس.

(٢) من المعلوم أنّ دوركهايم قد أحدث رجّة في الأوساط العلميّة مثلها مثل تلك التي أحدثها فرويد أو داروين أو غاليلي عندما قطع مع البناء العفوي للأشياء وقام ببناء الظّاهرة الاجتماعيّة علائقيّاً.

يكون، وهذا يعني أن علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا لا تدرس الأشياء، ولا حتّى العلاقات بين الأشياء، ولكنها تدرس العلاقات بين المفاهيم، أي بين القضايا والإشكاليّات.

يبدو من هذا المنطلق أنّه من المضيعة للوقت دراسة البداوة كموضوع مستقلّ بذاته، باعتباره ماهية أو جوهراً أو كياناً يُنْظَرُ إليه في ذاته ولذاته. ولا أعتقد أن هناك جدوى في اقتفاء أثر اللّغويّين، وكأن معنى «بدا» سَيَحِلُّ قضيّة ليست في الأساس قضيّة لغويّة، ولا أرى فائدة ولا نفعاً في جمع تعريفات للبداوة متناثرة في المعاجم والموسوعات، وفي تصنيف هويّات لها تُلْقَى بقضّها وقضيضها وعلى عواهنها في كتب السّير ومدوّنات الأدب الشعبي، وكأن هذا الجمع والتّصنيف لشتات من الهويّات المبعثرة للبداوة والمجتثّة من ظروف نشأتها وظروف استعمالها يغنينا عن تتبّع الظّاهرة في الواقع كظاهرة تأخذ معناها أساساً من حلبة الصّراع الاجتماعي وفيه. يمكن، بطبيعة الحال، للباحثين أن يعملوا طوال حياتهم في جمع وتصنيف هذه التّعريفات، وهذه الهويّات المختلفة للبداوة، لكن مثلهم سيظل كمثل هؤلاء النحويّين القدامى الذين «يعملون ولكنّهم لا يعرفون ما يعملون» على حدّ قول سوسّير.

في ذاك النصّ المتميّز حول البداوة الذي أحدث رجّة في الأوساط العلميّة (Berque, 1974: 22-34)، عرّف جاك بيرك القبيلة بالاسم وبالاسم وحده. والقول إنّ البداوة هي اسم ولا شيء سواه يعني، أوّل ما يعنيه، أنّ كلّ التّعريفات والتّصنيفات التي نظرت إلى القبيلة وكأنّها كيان مستقل بذاته تُعْتَبَرُ من الوصف العفويّ الذي لا طائل من ورائه. فلا يمكن من هذا المنطلق تعريف القبيلة، في الأساس وبدرجة حاسمة، بإرجاعها إلى فروعها وبطونها وفخوذها، كما تدّعي ذلك السّير ومدوّنات الأدب الشَّعبي، ولا يكفي إرجاعها إلى العصبيّة، كما يزعم ابن خلدون، ولا يمكن لنا رَدُّهَا إلى نمط عيشها المتمثّل في الحِلِّ والتّرحال، كما يتراءى لبعض الأنثروبولوجيين، ولا بربطها فقط بالتّاريخ والأرض، كما يبدو لبعض من المؤرّخين وعلماء الاجتماع، فالقول إنّ القبيلة في الأساس اسم ولا شيء سواه، يعني أنّ القبيلة ليست سوى أسماء وتصنيفات أو قل هويّات تُنْحَتُ وتُكْتَشَفُ وتُصْنَعُ لرفع أذىً وردّ هيمنة ومواجهة خطر خارجي، فكلّما كانت الهيمنة قاسية والضّربة موجعة والتصدّع هائلاً، حاولت القبيلة زرع أسماء الأولياء الصّالحين ونشرها في كلّ شبر من أراضيها، وكأن خلق هذه التسميات سيَقِيها بطريقة أو بأخرى من بَطْشِ هَيمَنةٍ لا تَرَى في الثقافات الأخرى غير التخلّف والجاهليّة.

سنحاول في هذا البحث اقتفاء أثر جاك بيرك، وذلك بدراسة البداوة في علاقتها بالحداثة، أي في علاقتها مع الرأسماليّة، أو قل باقتصاد السّوق، من بداية القرن التاسع عشر، في المجتمعات المغاربيّة. إنّ هذه العلاقة المتشنّجة مع الحداثة هي التي ستعطي معنى للبداوة في الوقت الراهن. ولكي نوجّه البحث حول هذه الإشكاليّة ارتأينا تناولها على ثلاث واجهات: على واجهة **أولى** سيقع رصد هذه العلاقة القائمة بين البداوة والحداثة، محاولين الوقوف على أهمّ خصوصيّاتها؛ وعلى واجهة **ثانية** سنحاول النّظر في نتائج هذا الصّراع اللامتكافئ بين حداثة مهيمنة اقتصاديّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً وثقافيّاً، وبداوة تقاوم على رغم ضعفها هذه الهيمنة الشاملة مقاومة «أنتيغون» لسلطة «إكريون» القاهرة؛ وعلى واجهة

ثالثة سنحاول أن نستخلص الدّرس من حداثة، على رغم غرورها وزيفها، تريد أن تكون أكبر جامعة لحقوق الإنسان، ومن بداوة على رغم تراجعها وضعفها تبقى منارة للدّفاع عن الإنسان والإنسانيّات.

أولاً: علاقة الحداثة بالبداوة: علاقة هيمنة

كانت علاقة الحداثة بالبداوة منذ أن تأسست في بداية القرن التاسع عشر، وما تزال، علاقة صراع ومواجهة أكثر منها علاقة حوار ومثاقفة. سنبيّن في مرحلة أولى كيف أن هذا الصّراع هو في الأساس صراع حضارات، لا بالمعنى الذي يعطيه صاموئيل هانتنغتون (Huntington, 1996) لهذه الكلمة، أي صراع بين عالم النّور وعالم الظّلام، بين عالم الحرّيات وعالم الاستبداد، بين عالم التقدّم وعالم التخلّف، بين عالم التحضّر وعالم التوحّش، بل صراع في الرؤى والأهداف والغايات بين ثقافتين مختلفتين متباعدتين. وسنبيّن في مرحلة ثانية كيف أن هذا الصّراع يكمن أيضاً في التمشّي والمنهجيّة، أي في أساليب البحث واستجلاء الحقائق.

١ ـ الاختلاف في الرؤى والغايات

من المعلوم أنّ الحداثة هي التي خلقت، ولأوّل مرّة في التّاريخ الإنساني، مفهوم «الفرد» (L'Individu)، وقد ترتّب على هذا الاكتشاف الهائل اكتشافات أخرى تابعة ومتمّمة له، كمفهوم «الفرديّة» (L'Individualité)، بمعنى أن يكون الفرد قادراً على توجيه النّقد لنفسه ليتحرّر من قيود المألوف والسائد، ومفهوم «الاستقلاليّة» (L'Indépendance)، وهو أن يكون الفرد سيّد نفسه في قراراته وآرائه وأفعاله دون أن تَتَكَلَّمَ فيه ومن خلاله رؤية أخرى غير رؤيته، ومفهوم «الحريّة»، وهو أن يكون الفرد مؤسّساً لأفعاله، مسؤولاً عنها، مدركاً لغاياتها، ومفهوم «المواطنة»، بمعنى المشاركة الفعليّة والفاعلة في صناعة السّياسة وأخذ القرار وبناء القانون، ومفهوم «الديمقراطيّة»، لا باعتبارها ﴿**أمرهم شورى بينهم**﴾[٣]، بل باعتبارها تنظيم الفوضى وإقرار الصّراع القائم بين الأطراف الاجتماعيّة والتّشريع له وتيسير مساره حتّى يتمكّن كلّ فرد وكل طرف من المشاركة في حلبة الصراع الاجتماعي، ليساهم في صنع القرار ووضع القانون الذي اختاره بنفسه ولنفسه ليخضع له وينصاع إليه، ومفهوم «الاختلاف» الذي يعني أنّ تعدّد الأصوات حقّ يجب إثباته، وسلاح ضدّ هيمنة الفكر الواحد، ورهان للإبداع والخلق والابتكار. كلّ هذه المفاهيم وغيرها أتت، كما سبق أن أكّدنا، كنتيجة ومواصلة لاكتشاف مفهوم «الفرد».

لئن ركّزت الحداثة على هذا الاكتشاف وجعلت منه مرجع فلسفتها وعنوان ثورتها في الاقتصاد والسياسة والأدب والفنّ، فإنّ البداوة كان لها اكتشاف آخر مقابل لهذا الاكتشاف، وصناعة أخرى معارضة لهذه الصناعة، وغاية أخرى منافية لهذه الغاية، إذ عملت على

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

خلق «الجماعة» وابتكارها في صحراء جافّة قاحلة لا تَعْتَرِفُ بمن تَفَرَّدَ، وَلا تَرْحَمُ من خرج عن الصفّ، ولا تَكْتَرِثُ بمن انْبَتَّ وضاع انتماؤه. ولئن لم توجد «الجماعة» أو «العشيرة» و«القبيلة» أو «الصَخرة الأمّ»، فإنّ على البدو اختراعها من جديد، فهي الحبل الممدود، والملجأ الأخير، والسّفينة، والمظلّة، والمنارة، وحامية الحمى.

ولئن كان اكتشاف «الفرد» في منطق اقتصاد السّوق مصدراً ــ كما رأينا ــ لاكتشافات أخرى منتمية إليه ومترتّبة عنه، فإن اكتشاف «الجماعة» عند أهل البدو يحيلنا هو الآخر إلى اختراعات أخرى تابعة له وراجعة إليه. من هذه الاكتشافات الملازمة لاكتشاف «القبيلة» أو «الصّخرة» **الأمّ**»، مفهوم «الكرم» الذي يعني في الظّاهر العطاء بلا حدود ودون مقابل، وهي عمليّة تقوم بدور إرساء «القبيلة» ودعمها على ثلاث واجهات، أو قل على ثلاثة مستويات: المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي، والمستوى الاجتماعي.

على **المستوى الاقتصادي**، تعمل هذه الآليّة من خلال نوع من «البُتْلاتِش» (Le Potlatch) أو «الزّردة» (Barnard and Spencer, 1996: 445)، أي من خلال هذه الاحتفالات الموسميّة أو الكرنفالات وألعاب الفروسيّة والحفلات العامّة، على أن يُهْدَرَ الفائض من المتاع أو البضائع أو الأموال التي تراكمت لإعادة إنتاج نمط من «العدالة» التي هي مصدر تماسك القبيلة ووحدتها؛ أموال تهدر لإقامة موائد فاخرة، وجوائز تمنح للفائزين، ومتاع يعطى دون مقابل. مثل هذه الآليّات وغيرها تعمل بطريقة ميكانيكيّة على إعادة توزيع الفوائض على أهلها، وعلى تكريس وحماية وتأمين «الملكيّة المشاعيّة» أو «العامّة». فهي إذاً آليّات اقتصادية تعمل على إجهاض كلّ جهد يمكن أن يُنَمِّيَ التمايز أو الفوارق الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين أفراد القبيلة الواحدة.

على **المستوى السياسي**، يبدو أن «الكرم» أو العطاء بلا حدود ودون مقابل هي آليّة لا يمتلكها عادة كلّ من أراد امتلاكها، أي أنّها لا تتوافر عادة إلا عند أهل السّعة والنّفوذ، كالأغنياء والنبلاء والأمراء والرؤساء وأعيان القوم. إن «الكرم» هو صفة للكريم، والكريم لا يستطيع أن يكون كذلك إلا إذا كان بإمكانه فعلا أن يكون كذلك، فعلى قدر الممتلكات تكون المكارم، وعلى قدر المكارم تكون الكرام، أي على قدر السّعة تكون الهبات، وعلى قدر الهبات أو العطايا يكون الاعتراف بالكرم، وعلى قدر هذه الاعترافات وهذه الشّهادات يكون الولاء، وعلى قدر الولاء تكون الطّاعة، وعلى قدر هذه الطّاعة يمكن أن نقيس مدى إقرار سلطة الكريم ونفوذها الفعلي. إن «الكرم» كان دائماً آليّة استفزاز عند أصحاب النفوذ لا يمكن للمستضعفين والناس العاديين أن يَرُدُّوا عليها، وليس أمامهم للرد على كرم الكرماء وسخاء الأسخياء إلا الولاء والوفاء والإقرار بسلطتهم والطاعة لأوامرهم (Duvignaud, 1991)، فالكرم هو إذاً اكتشاف بدوي خطير على المستوى السياسي كان وما زال يشتغل في البوادي لصيانة هيبة القبيلة وإعادة إنتاج رأس مالها الرمزي.

أما على **المستوى الاجتماعي**، فنعتقد أن «الكرم» يؤدي كذلك دوراً على خطر غير قليل، ففي نصّ شهير حول الهبة، يرى موس أنّه لا يمكن البتّة أن نفهم معنى «العطاء» دون مقابل إلا إذا ربطنا ذلك بقبول هذه الهبة أو هذا العطاء، وبكيفيّة ردّ هذه الهبة أو هذا

العطاء. إن الكلّ هو الذي يعطي معنى للجزء، على حدّ تعبير موس. في مقدّمة لأعمال هذا الأخير، وهي مقدّمة كنّا قد أشرنا إلى أهميتها، انطلق لفيس ستروس من مفهوم الكليّة، كما سبق أن حدّده موس، لِيُبَيِّنَ أنَّ «الهبة» كعطاء وقبول وَرَدٌّ للعطاء هو فعل مؤسّس لمفهوم «التبادل»: تبادل الأشياء والبضائع والأفكار والأزواج بين القبائل، وبين أفراد القبيلة الواحدة. دون هذا «التبادل» الذي لا يبدو في الظّاهر كذلك لا يمكن للنظام الاجتماعي أن يتأسّس، وأن يكون له من «المِيكَانِيزْمَاتِ» الخفيّة ما يجعله قابلاً لأن يوجد، وأن يتجدّد، وأن يستمرّ. من هذا المنطلق يمكن للباحث أن يرى كيف أنّ «الكرم» عند أهل البدو هو آليّة لا تشتغل فقط على المستوى الاقتصادي والسياسي، وإنّما أيضاً على المستوى الاجتماعي، باعتبار أنّها تتحكّم في نظام القبيلة برمّته.

و«الكرم» على أهمّيته لا يأتي وحده كنتيجة ملازمة لاكتشاف هذا الوعي الجماعي، أو هذا «اللِيتُوس»، أو هذه الصّخرة الأمّ، وإنّما هناك مفاهيم أخرى لا تقلّ أهميّة عن مفهوم «الكرم»، نذكر منها مفهوم «الشرف» و«النّيف» (من الأنف والأنفة) والإيثار والعفّة والثّأر، وهي مفاهيم تشتغل كلّها في الخطّ الرئيسي العامّ، وفي آخر المطاف لـ «نكران الذّات» والحدّ من الرغبات الفرديّة والتحكّم في النّفس، أي باختصار شديد لعدم الاعتراف بالفرد ككائن مستقلّ بذاته. ثمّ إنّها تعمل في الآن ذاته على تشجيع وتعريض كلّ ما من شأنه أن يساهم في إنتاج وإعادة إنتاج «الوعي الجماعي»، أو قل «الاجتماعي» (Le Social)، ككليّة قادرة على إعطاء المعنى للأفراد المنتمين إليها والتّابعين لها، فالبدويّ الأصيل «يؤثر على نفسه، وإن كانت به خصاصة»، ويقدّم نفسه وأبناءه قرباناً للذّود عن شرف القبيلة، ظالمة أكانت أم مظلومة، ويتمنّى الموت، بل يموت فعلا حسرة وندماً إذا ما شعر بأنّه أضرّ بقيم الجماعة أو سبّب لها خللاً. وهكذا تعمل كلّ هذه المفاهيم ليفنى «الفرد» وتبقى «الجماعة».

لئن كانت الغايات، كما بيّنا، تختلف، لا بل تتناقض، بين الحداثة والبداوة، فإنّ الصّراع يبدو أيضاً على أشدّه في مستوى التمشّي والمنهج.

٢ ـ التضارب في المنهج والتمشّي

يبدو للدّارس منذ الوهلة الأولى أنّ رؤية البداوة، أو قل طريقتها، في بناء الظّواهر والأشياء تختلف، إلى حدّ التّعارض، مع تصوّرات الحداثة للكون وقراءتها للواقع، إذ نلاحظ أن هذه الأخيرة تقوم في الأساس على «التّجزئة» والتّقسيم، في حين أن البداوة تعتمد اعتماداً كليّاً على «الجمع» والتجميع.

على **المستوى الاقتصادي**، عملت الحداثة على أن تجزّئ لتنتج؛ «قسّم لتنتج» هكذا يقول تايلور. إن التايلورية تهدف في الأساس إلى تجزئة العمل على المستوى التقني وتقطيعه إلى مفاصل من أجل تحقيق الإنتاجيّة، أي من أجل إنتاج أكثر في وقت أقصر وبتكلفة أقلّ. وإذا ما كانت الإنتاجيّة التي تُؤَدِي حتماً إلى التّراكم، وإلى الربح السّريع، هي هدف الحداثة وبغيتها، فإنّ الكفالة الاجتماعيّة وتوفير الضروري من ماء وطعام ولباس للجميع هي أمل البداوة وغايتها القصوى، فالفرد يعمل للجماعة ولفائدة الجماعة، فهو لا يدّخر ولا

يربح لنفسه شيئاً، إذ إنَّ الخيمة التي يسكنها، والإبل التي يركبها، والغنم التي يرعاها، والأرض التي يحميها، هي كلّها ملك على الشياع للقبيلة أو للعرش أو للعائلة الممتدّة.

وعلى **المستوى السياسي**، تقوم الحداثة على توسيع الصّراع بين الأطراف الاجتماعيّة؛ «قسّم لتهيمن» هكذا يقول مكيافيللي. فالسياسة عند هذا الأخير هي فنّ المراوغة بامتياز، هي أن نقول وكأنّنا لا نقول، هي أن نقول حقّاً يراد به باطل، وأن نقول كذباً يبدو وكأنه الحقّ. كلّ الوسائل ممكنة والوسيلة في حدّ ذاتها لا تهمّ، نظيفة أكانت أم قذرة. المهمّ هو أن نخرج من حلبة الصّراع منتصرين، فالسّياسي البارع من هذا المنطلق هو ذاك الذي تكون له أوّلاً وأساساً المعرفة الجيّدة لأطراف الصراع، وتكون له بعد ذلك القدرة اللازمة على «تجزئة» المتصارعين، وتوسيع خلافاتهم، وتنمية انقساماتهم، وخلق انقسامات جديدة بينهم، لإضعاف قدرتهم على المناورة، وكسر شوكتهم، وإلحاق الهزيمة بهم والهيمنة عليهم.

إذا كانت الحداثة ترى في السّياسة فنّاً للمناورة والمراوغة، فإنّ هذا الفنّ عند البدو يقوم، أولاً وقبل كلّ شيء، على الصّدق والوفاء بالعهد والعطاء بلا حدود، فالسّيد لا يكون سيّداً عند أهل البداوة إلا إذا كان خادم القوم وحامي حماهم. هذا يعني أن الذي يُوَلَّى رئيساً على البدو وخادماً لهم هو أصدقهم وأوفاهم وأشرفهم وأكرمهم على الإطلاق، فسيّد الأسّياد هو «خادم القوم»، وهو يعمل بتوكيل من «الجميع»، نيابة عن «الجميع»، لفائدة «الجميع».

أما على **المستوى العلمي**، فتقوم الحداثة كذلك على مبدأ «التجزئة» والتقطيع، أي على المبدأ نفسه الذي اعتمدته في الاقتصاد والسياسة والمجالات الحيويّة الأخرى؛ «قسّم لتفهم» هكذا يقول ديكارت، فتجزئة الأشياء هي الشرط، وهي الأساس للفهم والتحليل، إذ لا فهم ولا تحليل دون وصف، ولا وصف دون تقسيم الظّاهرة إلى وحدات قابلة للقياس. ألم يُخْلَق إنسان العلوم الإنسانيّة على أنقاض الإنسان الأنطولوجي الكلّي؟ فظهر هذا الإنسان الجديد منذ بداية القرن التّاسع عشر ككائن مجزأ إلى أطراف مختلفة، وإلى أبعاد متعدّدة، وإلى فضاءات وحقول مستقلّة بعضها عن بعض، فالاجتماعي لا يمكن أن يُفْهَمَ، ولا أن يُحَلَّلَ إلا بإرجاعه إلى الاجتماعي وإلى الاجتماعي فقط، كما يقول دوركهايم. ومبدأ «الاستقلاليّة» هذا الذي ينادي به دوركهايم في علم الاجتماع، هو المبدأ ذاته الذي تقوم عليه، لا فقط العلوم الإنسانيّة الأخرى، كعلم الاقتصاد، وعلم النّفس، وعلم النّفس التّحليلي والألسنيّة وغيرها، وإنما أيضاً الفنون والآداب، فمن هذا المنطلق لا يمكن أن يُفْهَمَ الأدب، ولا أن يُفَسَّرَ، إلا إذا ما تمّ فصله نهائيّاً عن الحقول الأخرى المتاخمة له، كالحقول السياسية والدينية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية وغيرها، وإرجاعه إلى الأدبيّة، وإلى الأدبيّة فقط، كقيمة فنيّة، كما يرى ذلك الشكلانيون الروس.

وإذا ما كان العلم الحديث يقوم على «التجزئة» والتّقسيم، فإنّ العلم عند البداوة يقوم على التجريد وإرجاع المتحوّل إلى الثّابت، والفرع إلى الأصل، والتنوّع إلى الوحدة. ولعلّ هذه الصحراء الممتدّة واللامتناهية توحي لساكنها بالوحدة والتجانس والثّبات، ففي هذه الصحارى العربيّة نشأت الديانات التوحيدية، ومن هذه الفيافي الشاسعة انطلقت

الحركات الصوفيّة التي تدعو إلى الانصهار والحلول في روح الله، وفي هذه الفلوات القاحلة العطشى ظهر الحبّ العذري، هذا الحب الروحاني الذي جعل من المرأة إلهاً يعبد من بعيد، وبين هذه الكثبان الرمليّة المتقلّبة واللامبالية بالذّاكرة نشأ التّاريخ كفنّ سردي قائم، لا على مواجهة القول بالواقع، كما هو الحال في زمن الحداثة، بل على العنعنة والسند، أي على إرجاع القول إلى قول ثانٍ يقع إسناده هو الآخر إلى قول ثالث، وهكذا دواليك إلى أن يصل بنا المتحوّل إلى الثّابت، والفرع إلى الأصل، إذ إنّ البداوة لا ترى في شيء آخر غير السّرد الحجّة والبرهان على صحّة القول.

مما لا شكّ فيه أن لهذه العلاقة المتصدّعة، ولهذا الصّراع اللامتكافئ، ولهذه المواجهة الضّارية، تأثيراً عظيماً في البداوة. فكيف يتجلّى تأثير هذه الهيمنة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسّياسيّة للحداثة في نسيج المجتمع البدوي، وفي ثقافته وقيمه؟

ثانياً: التفكّك والانبتات

لكي نتمكن من رصد تأثير الهيمنة في البداوة، لعلّه من المفيد العودة إلى تحديد مفهوم «الحداثة» والتّركيز على نقطتين أساسيّتين: يجب أولاً أن نُكَرِّرَ، حتّى لا ننسى، أن الحداثة تأسّست على الفهم وسعت إلى التنوير، غير أن الفهم بالنسبة إليها لا يمثّل «غاية من دون غاية»، على حدّ تعبير كَانْط، ولا التنوير من منطلقها يعتبر هدفاً في ذاته ولذاته. إن القول إن الحداثة أتت لِتُبَدِّدَ الظّلمة، وسعت إلى أن تُنِيرَ وتستنير، قول مقبول لا يترك مجالاً للرّيب، لكن علينا أن نُقِرَّ كذلك بأن الحداثة أرادت أن تَفْهَمَ لتهيمن. علينا ألا ننسى هذه المقولة، وأن نعتبر أنّ المعرفة أو الفهم هو بذاته سلطة وأداة للسيطرة والطغيان. ولنضرب على ذلك مثلاً بسيطاً: إنّ الذي «يفكّ الخطّ» في البوادي والأرياف يمكن أن يعتبر مثقّفاً، وهذه الثّقافة حتّى ولو كانت بسيطة هي من دون شكّ آليّة للتنوير، لكنّها في الآن ذاته سلطة لمن يمتلكها، وأداة للهيمنة وبسط النفوذ، ففكّ رموز الكتابة في مجتمع أمّي قد يعني، من بين ما يعنيه، فكّ رموز القانون، وفكّ رموز السّحر، وفكّ رموز الدين، إلى غير ذلك. علينا ألا ننسى كذلك أنّ الحداثة لم تتأسّس فقط بالبناء، وإنّما أيضاً بالتهديم، وأنّه دون هذا التهديم الهائل الذي أحدثته ما كان يمكنها أن تقوم، وأن تتشكّل كقوّة ضاربة وكرؤية مهيمنة.

لكلّ هذه الأسباب، كان الهدف الأقصى للحداثة، لا كما تدّعيه هي، هو نشر ثقافة العلم والحرية والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، وإنّما ضرب الثقافات الأخرى ومحاولة القضاء عليها، أو على الأقلّ مواجهتها ومحاصرتها، وإعادة تشكيلها بما يناسب مصلحتها، وبما يخدم الرأسمال العالمي والاستعمار والإمبرياليّة.

١ ـ التهديم الذي لا يرمّم

كثير من الأعمال السوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية وقفت على تهديم الثقافات ما قبل الرأسمالية، ففي دراسة تاريخية قيّمة حاول أوجين فيبر (Weber, 1983) أن يبّين كيف أنّ فرنسا، في بداية القرن التاسع عشر، في الوقت الذي كانت تُعِدُّ لاحتلال

الجزائر وفرض هيمنتها العسكرية والاقتصادية والسياسية والثقافيّة عليها، كانت في الوقت ذاته تفكّر في بناء مفهوم الأمّة، وخلق نظام قومي مركزي يقوم على الوحدة بدل التنوّع، وعلى الاندماج بدل الخلاف. لعلّ طرافة هذا البحث تكمن في إبراز منطق الحداثة، فالغزو والاحتلال وضرب ثقافة المزارعين والبدو، والتهديم الذي لا يرمّم يقع في الجزائر، وفي داخل فرنسا، على حدّ سواء، لخلق ظروف ملائمة في فرنسا وخارج فرنسا، لبناء الحداثة كسوق موحّدة، واقتصاد مندمج، وثقافة متجانسة، ولغة واحدة، ورؤية مهيمنة، ومجتمع متحرّك يقوم على التبادل الحرّ. لعلّه من المفيد كذلك، حتّى نتعمّق في فهم عمليّة التهديم هذه، أن نقف ولو قليلاً على «الانبتات» (Bourdieu et Sayed, 1964)، وهو بحث أنثروبولوجي لبيار بورديو وعبد الملك صيّاد. إنّ هذه الدراسة تبيّن بوضوح الكيفيّة التي تمّ بها هدم وتدمير الثقافات المحليّة في الجزائر، فقد استعمل الاستعمار كلّ الوسائل المتاحة له للقضاء التامّ على ثقافة المزارعين والبدو، بداية من حرق مزارعهم، وتجريف واحاتهم، ومصادرة أرزاقهم، وتهديم بيوتهم، وقتل أغنامهم، وانتزاع أراضيهم، وإلغاء ملكيّاتهم الجماعيّة، وسنّ قوانين تُضَيّقُ الخناق عليهم، وصولاً إلى تهجير المزارعين وإجبارهم على التنقّل إلى مناطق أخرى، ومحاصرة البدو، والسّعي إلى توطينهم وإرغامهم على الاستقرار في أماكن تساعد السلطات الاستعمارية على مراقبتهم ومحاولة احتوائهم وتدجينهم.

٢ ـ تفتّت الصّخرة الأمّ

كان لا بدّ لهذا التدمير الهائل الذي تواصل أكثر من قرن، وبأشكال مختلفة وعلى جميع الواجهات، أن يترك بصماته على جسد البداوة، وأن تكون له آثار بالغة وانعكاسات خطيرة على ثقافة البدو. ومن أهمّ نتائج هذا السطو، وهذه الغطرسة، وهذا التهديم الذي لا يرمم، استقالة البداوة نهائياً ودون رجعة. إنّه لم يعد بإمكان القبيلة أن تواجه رياح الحداثة إلى ما لا نهاية، وليس بإمكان «الصّخرة الأمّ» أن تتحمّل كلّ هذه الضّربات المتتالية دون أن تتصدّع، ثمّ تتفكّك، فينشقّ بعضها عن بعض وتتحوّل شيئاً فشيئاً إلى فتات من الحصى، وإلى شتات من حبّات الرّمال، وإلى شظايا من الأفراد المتناثرة الشبيهة في انبتاتها وشعورها بالغربة والضّياع بأبطال ماركيز في روايته: **مئة عام من العزلة**.

إن هذه الحالة من الانبتات والاغتراب والترقّب والانتظار هي حالة اجتماعيّة ونفسيّة يعيشها جلّ أبناء البدو. إنّ الشّاب من أصل بدوي لا يَوَدُّ الرجوع إلى صحراء وإلى بداوة لا يعرف منها أكثر ما يعرفه السّائح وأبناء المدن، ولا يَوَدُّ كذلك أن يقع تذكيره، أو قل إرجاعه، إلى أصول بدويّة قد تكون مُفَبْرَكَةً، وإلى هويّات قد تكون مغلوطة يَعْتَقِدُ أنّها قد تضرّه أكثر من أن تنفعه، وهو لا يشعر أصلاً، بأنّه معني، لا من قريب ولا من بعيد، بالحديث عن البدو وعن البداوة، وعن ماض يرى أنّه قد ولّى وانتهى. إنّ الذي يهمّه فعلاً، والذي يريده، والذي يطالب به، ويعمل من أجله، هو أن ينتهي به هذا الانبتات، وهذا الترقّب الذي طال إلى «خلق بروليتاريا» حقيقيّة تمكّنه من تحقيق ما يتمنّى فعلا تحقيقه، وهو أن يكون شيئاً آخر غير ما كان عليه في الماضي، وأن ينتهي، مرّة واحدة، ودون رجعة، من وضعيّته الاجتماعيّة الراهنة التي تجعله منبتّاً وغير منتمٍ، لا إلى بداوة قد انتهت، ولا إلى حداثة لم تأت بعد.

ثالثاً: الدرس من الحداثة والبداوة

لا أحد، في ما يبدو، يطالب اليوم بالرجوع إلى البداوة، ولا يوجد بحث واحد في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع يندّد بعمليّة توطين البدو، على رغم أنّه لا يخفى على أحد كون هذه العمليّة مفروضة فرضاً، وإن بدت أحياناً في الظّاهر وكأنها عفوية واختيارية، وعلى رغم أنّه لا أحد يجهل أن الاستقرار لم يكن محض اختيار شخصي أو جماعي، وإنما جاء نتيجة للهيمنة الاستعمارية، كما سبق أن بيّنا ذلك. إنّ البدوي الذي استقرّ قد يطالب، مثله مثل المهاجر في بلد المهجر، بإدماجه في المجتمع أكثر فأكثر، وهذا أمر مُتَرَقَّبٌ ومشروع، لكنه لن يرغب البتّة، ولن يطالب أبداً بأن يمدّ من جديد خيمته في الصحراء، وأن يعود إلى الحِلّ والترحال، مهما وجد في عمليّة الاستقرار من مشقّة وصعوبة وعناء. إنّ هذا أمر مفروغ منه، ولا فائدة في التّركيز عليه. كما لا فائدة أيضاً في إعطاء الماضي أكثر مما يستحق، وفي تمجيد بداوة هي في طريقها إلى الاستقالة، إن لم تكن قد استقالت وولّت وانتهت. إن كلّ عمليّة من هذا القبيل قد تساهم بوعي أو دون وعي في إنتاج وصناعة الفولكلور أو الفولكلور المضاد، وهي بضاعة مطلوبة في أسواق الترفيه، وفي المهرجانات والاحتفالات الشعبيّة، وقابلة للاستهلاك، ولا سيما من السائحين وأبناء المدن. إن التغنّي بجمال البداوة قد يعمل أيضاً بقصد أو بغير قصد على تزكية وتشجيع كلّ الخطابات الرومانسية والشعبوية والأصولية على اختلافها وتنوّعها، هذه الخطابات التي عادة ما تكون رافضة للحداثة، جملة وتفصيلاً، وخارجة كليّاً عن التاريخ. إنّ هذا النوع من الوقوف على الأطلال، وهذا الضرب من النسيب، وهذا الحنين إلى «الصخرة الأمّ»، وإلى دفء العشيرة، قد يكون على رغم طرافته، دون جدوى في حلّ القضايا الحقيقيّة التي يتخبط فيها وحولها أبناء البدو والمزارعون المستقرّون في القرى والأرياف والأحياء الشعبيّة.

إن مشكلة البطالة والتفكّك والانبتات والاغتراب والشعور بالضياع والوحدة وغيرها من القضايا التي يعيشها أبناء البدو والمزارعون، لا يمكن لها أن تُحَلَّ إلا بالانتماء الفعلي إلى الحداثة، والمشاركة في صياغتها كطرف فاعل وقوي وقادر على أن يتكلّم وبقوّة. وحتّى يتسنّى للمجتمعات المغاربيّة أن تكون كذلك، لا بدّ لها من أن تنطلق من قضاياها، ومن خصوصيّاتها، وأن تعمل على بناء ثقافة قويّة متجذّرة ومنفتحة في الحين ذاته، قادرة على المواجهة والتحدّي، وعلى الخلق والإبداع والحلم. لذلك سيكون مدار الحديث في ما يلي حول هاتين المسألتين، لنبيّن الحاجة والضّرورة إلى الانتماء، في الحين ذاته، إلى الكوني والذاتي، أي إلى العالمي والمحلي، أو قل إلى الحداثة والبداوة. ففي محطّة أولى، سنتساءل عن الدّرس الذي يمكن أن نتعلّمه من الحداثة، وفي محطّة ثانية سنحاول أن نستخلص الدرس من البداوة، تلك «الصّخرة الأمّ» وذاك الإنسان الأوّل.

١ ـ الدرس من الحداثة

لقد ارتبطت الحداثة، أو قل الرأسماليّة، في أذهان البعض، بما وقع من تغيير اقتصادي هائل في إنكلترا وفرنسا في أواسط القرن التاسع عشر، هذا التغيير الذي أدّى إلى

ثورة في الصناعة والتصنيع والتكنولوجيا والمواصلات وتوسيع الإنتاج والإنتاجيّة، وخَلْقِ أسواق داخليّة وخارجيّة، وبناء مجتمع استهلاكي تميّز بشيء من السّعة والرفاهيّة والتقدّم والرقي، إذا ما وقعت مقارنته بالمجتمعات ما قبل الرأسماليّة التي اتّصفت بالبرودة والثّبات والتقشّف والعيش البسيط. يمكن لمثل هذا التعريف أن يُؤْخَذ به، لكنّه لا يكفي لتحديد الحداثة تحديداً صارماً، إذْ إنَّ اقتصاد السّوق، ليس هو فقط اقتصاداً ونمط إنتاج، وإنما هو أيضاً رؤية للإنسان والمجتمع أحدثت منعطفاً معرفيّاً ومنهجيّاً كبيراً. لعلّ أهم ما جاءت به هذه الرؤية هو أن الحقائق والقيم والأفكار ليست خالدة خلود الدّهر، وليست ثابتة ثبات الكون، وإنما هي قيم وأفكار وحقائق تاريخيّة تُصْنَعُ وتُصَاغُ داخل عمليّة الصراع الاجتماعي من قبل القوى والأطراف الاجتماعيّة المتنازعة. إن هذا الاكتشاف لمفهوم التاريخ وما ينتج منه من عقلنة وتنوير وإيمان بالإنسان والإنسانيّات، وهذا التركيز الكبير على مفهوم الصراع وما يمكن أن يؤدي إليه من نسبيّة وتنوّع واختلاف وتباين في الممارسات والرؤى والأفكار بين الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعيّة هو الذي جعل من الحداثة المنارة والجامعة الكبرى، أو لنقل بعبارة أخرى إن الاختلاف أساس التقدّم. هذا ببساطة وباختزال شديدين الدرس الذي يمكن أن نتعلمه من الحداثة. وهو درس على المجتمعات المغاربيّة أن تأخذ به وتتبنّاه وتستخلص العبرة منه، ليتأكّد انتماؤها إلى الحداثة، ويصبح بذلك قوياً وفاعلاً. هذا يعني أن الشرط للمشاركة الفاعلة في صياغة الحداثة وفي تأكيد الذّات هو أن تعير هذه المجتمعات، أكثر من أي وقت مضى، مفهوم «التاريخ» الأهميّة التي يستحقّها، وأن تعترف بـ «الاختلاف» أكثر من الحداثة نفسها، لا بل عليها أن تواجه هذه الأخيرة إذا ما انقلبت على مبادئها وتنكّرت لها. وقد يجد أبناء هذه المجتمعات الدّعم عند أجدادهم البدو، وفي دروس الإنسان الأوّل.

٢ ـ الدرس من الإنسان الأوّل

لعلّ أهمّ مسألة وقع التركيز عليها طوال هذا النصّ هو هذا التناقض القائم في بنية الحداثة نفسها، إذ إنها تقوم على طرفين متعارضين كأشدّ ما يكون التعارض، وهما تحقيق «التراكم» من جهة، والنموّ من جهة أخرى، فـ «التراكم» الذي هو جوهر الرأسماليّة وقوامها لا يتأتى إلا من خلال تحقيق الأرباح وكسب الفوائد وجمع الفوائض، أي من خلال استغلال الأفراد والطبقات والشعوب ونهب خيراتها، فكلّما كان الاستغلال أقوى، كان «التراكم» أكبر. لكنّ هذا الاستغلال إذا ما استفحل واشتدّ وتفاقم ساءت أحوال الناس، وعمّ الفقر، وساد الجهل، وانتشرت الخصاصة، وضعفت لكلّ هذه الأسباب القدرة على العمل الذي قد يتطلّب شيئاً من المعرفة والعلم والقدرة على الاستهلاك، مما يؤدّي تبعاً لذلك إلى أزمة حقيقيّة لاقتصاد السوق. من هنا جاءت الضرورة إلى تحقيق **النمو** الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي، وخلق شيء من الرقي والرّفاهة والتقدّم يساعد الفرد والمجتمع على الإنتاج، وعلى الاستهلاك على حدّ سواء.

إن الحداثة، إذاً، بحكم هذا التناقض الكامن في بنيتها الداخليّة، تجد نفسها مدفوعة دفعاً إلى الازدواجيّة، إلى أن تقول ولا تقول، وإلى أن تفعل الشيء ونقيضه في

الحين ذاته، فهي من جهة تدعو إلى التنوير والتعليم والعقلنة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان، وتسعى من جهة أخرى إلى الهيمنة والاستعمار وإنكار الثقافات الأخرى والعمل على القضاء عليها، أي إنها من جهة تدعو إلى «الاختلاف»، وتسعى إليه، ومن جهة أخرى تعمل جاهدة على التنكّر له والانقلاب عليه.

لفضح هذه الازدواجيّة، ولمواجهتها، ولحمل الحداثة على أن لا تتنكّر أبداً لمفهوم «الاختلاف» التي أنتجته ودعت إليه، عملت الأنثروبولوجيا على أن توجّه البحث إلى «الإنسان الأوّل»، وأن تُصْغِيَ إليه، وأن تستخلص العبرة من دروسه، إذْ إنَّ «الإنسان الأوّل» يمثّل أكبر جامعة وأعلى تعليم عال على حدّ تعبير مالوري. إنها جامعة كبرى علّمت الإنسان معنى «الشهامة» والشّرف والعطاء بلا حدود ودون مقابل، وبيّنت للإنسانيّة قاطبة كيف يمكن أن نقتدي بسخاء الأسخياء وكرم الكرماء الذين ﴿**يؤثرون على أنفسهم ولو كانت بهم خصاصة**﴾[٤] والذين يعملون طوال حياتهم ويكرّسون كلّ جهودهم من أجل الآخرين ولفائدة الآخرين ولخدمة الآخرين دون أن يكون لهم شيء، ومن دون أن يرغبوا في امتلاك شيء، ومن دون الاهتمام بما يمكن أن يكون له معنى ما نطلق عليه اليوم بـ «الملكيّة الخاصّة».

إنّ ثقافة «الإنسان الأوّل»، هذه الثّقافة الأمّ هي التي شكّلت موضوع الأنثروبولوجيا، فسار البّحث في هذا الحقل وفي هذا الفضاء على واجهتين:

على **الواجهة الأولى** عمدت الأنثروبولوجيا إلى إبراز ما تميّز به هذا «الإنسان الأوّل»، إذ سعت إلى فهم وتحليل ومساءلة ثقافة «الصّخرة الأمّ»، فكان من نتائج هذا الاتجاه في البحث تراكم أعمال ميدانيّة مرموقة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أعمال بُوَاسْ (Boas, 1897) وتلاميذه: بنديكت (Benedict, 1932: 1-27 and 1934) وميد (Mead, 1935 and 1928)[٥] وهرسكوفيتش (Herskovits, 1941) وغيرهم، حول «الأبوريجين» في أستراليا، وليفي ستروس (Levi-Strauss, 1995) حول «البرورو» في أمريكا الشمالية، ومالوري (Malaurie, 1989) حول «الإسكيمو» في الصحراء الباردة، وهلياس (Hélias: 1975 and 1974) حول «أجداده البيغوديين» (نسبة إلى بيغودون في بريطانيا الفرنسيّة)، ودوفينيو (Duvignaud, 1991) حول «البدو والمزارعين» في قرية الشبيكة في الجنوب التونسي، وبورديو (Bourdieu, 1972) حول «القبائل البربريّة» في الجزائر، وبريتشارد (Evans-Prichard, 1937) حول «الأزندي والنيير»، في شرق أفريقيا، وبلاندياي (Balandier, 1963)، وأوجي (Auge, 1982) حول قبائل أفريقيا الجنوبية وغيرها من البحوث الميدانيّة المتميّزة في هذا المجال.

على **واجهة ثانية** سعت الأنثروبولوجيا إلى البحث في الثقافات التي وقع القضاء

(٤) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٩.

(٥) لقد ترجم جورج شيفاسّو هذان النصّان إلى الفرنسيّة كما يلي: Margaret Mead, *Moeurs et sexualité en Océanie*, trad. de l'américain par George Chevassus, terre humaine ([Paris]: Plon, 1991).
وصدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٦٣.

عليها وتهديمها بالكامل. والهدف من وراء هذه الأركيولوجيا وهذه الحفريّات هو البحث عن اللغات والرؤى ما قبل الرأسماليّة، وما وقع لها من طمس ونفي وتغييب ونسيان وتشويه جعلها أقرب إلى «الفولكلور» منها إلى الثّقافة الحيّة. لقد وقع التركيز في هذا الاتجاه على الكلمات والأسماء والهويّات التي وقع احتواؤها، أو تغيير اتجاهها أو إفراغها من محتواها، واستبدالها بكلمات وأسماء وهويّات جديدة، كأن نسمّي حركات المقاومة بالحركات الإرهابيّة، والقوى الثوريّة بالقوى الرجعيّة، أو كما نستبدل مفهوم «الصراع الاجتماعي» بمفهوم «الشراكة»، أو كأن نصف الإنسان الأوّل بالإنسان البدائي أو المتخلّف أو الوحشي أو المتوحّش، أو كأن نصفه بالبدائي البريء أو بالوحشي الطيّب أو بالمتوحّش المحبوب، إلى غير ذلك من الهويّات المفروضة من الإثنومركزيّة والإثنومركزيّة المعكوسة.

من بين هذه البحوث النقديّة الرائدة التي أنجزت في هذا الاتجاه، يمكن أن نذكر على سبيل المثال **الاستشراق** لإدوارد سعيد (Said, 1995)، وهو كتاب يبيّن أن مفهوم الشّرق، كما حدّده المستشرقون، ليس سوى إشكاليّة مفروضة من غرب قوي ومهيمن واكتشاف من اكتشافات الحداثة. هناك بحوث ميدانيّة أخرى اشتغلت على مثل هذه الإشكاليّات المفروضة من اقتصاد السوق، من بينها أعمال فرانز فانون (Fanon, 1961)، وجرمان تيّون (Tillon, 1974)، وسمير أمين (Amin, 1974)، وعبد الله العروي (Laroui, 1977)، وعبد الملك صيّاد (Sayad: 1999 and 1991; Bourdieu et Sayed, 1964)، وغيرهم. ولعلّه من المفيد أن نشير كذلك في هذا الاتجاه إلى أعمال ريتشارد هوغار (Hoggart: 1957 and 1971)، وأوسكار لويس (Lewis: 1961; 1962; 1963) وهي أعمال ميدانيّة تبحث في جذور ثقافة الفقراء والمستضعفين. لقد بيّنت هذه البحوث أنّ ثقافة الفقراء تبقى دائماً ثقافة اللحمة والتضامن والتآزر، وما ينتج من ذلك من دفء وطمأنينة وإبداع وخلق، على رغم كلّ ما تقوم به الحداثة لإضعاف «الصخرة الأمّ» وتمزيقها إلى شظايا من الأفراد المتناثرة.

خاتمة

ختاماً، نأمل أن يؤدي هذا البحث في مسألة الحداثة والبداوة إلى إبراز ما للأنثروبولوجيا والإنسانيّات من أهميّة بالغة في نحت ثقافة نابعة من جذور «الصّخرة الأمّ»، وفي الحين ذاته متأصّلة في الحداثة، قادرة، لا فقط على المواجهة والتصدّي، وإنما أيضاً على الخلق والابتكار. وإنه دون أن تكون للمجتمعات المغاربيّة مراصد كبرى في الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانيّة تبحث في قضايا الإنسان والإنسانيّات، كما هو الحال في أوروبا والولايات المتّحدة الأمريكيّة، لا يمكن لها أن تتقصّى، وأن تفهم، وأن تعالج قضايا التفكّك والانبتات التي يعانيها أبناء البدو والمزارعون، وأبناء الأحياء الشعبيّة. إنّ الثقافة هي آخر جدار يجب أن يصان، وآخر ملاذ يمكن الاحتماء به، وآخر قلعة يمكن أن تَصْمُدَ للدفاع عن الذات وعن الهويّة، وفي الحين ذاته عن الاختلاف والنسبيّة والتنوّع والتسامح □

المراجع

Amin, Samir (1974). *Le Développement inégal*. Paris: Gallimard.

Augé, Marc (1982). *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard. (Bibliothèque des sciences humaines)

Balandier, Georges (1963). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique sociale en Afrique centrale*. 2ème éd., mise à jour et augm. Paris: Presses universitaires de France. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Barnard, Alan and Jonathan Spencer (1996). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London; New York : Routledge.

Benedict, Ruth (1932). «Configurations of Culture in North America.» *American Anthropologist*: vol. 34, no. 4 (1).

Benedict, Ruth (1934). *Patterns of Culture*. Boston, MA; New York: Houghton Mifflin Company.

Berque, Jacques. (1974). «Qu'est ce qu'une «tribu» nord-africaine.» dans: Jacques Berque. *Maghreb, histoire et sociétés*. Gembloux: Duculot. (Sociologie nouvelle, situations; 7)

Boas, Frantz (1897). *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, DC: National Museum.

Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève; [Paris]: Droz. (Travaux de droit d'économie, de sociologie et de sciences politiques; no. 92)

Bourdieu, Pierre [et] Abdelmalek Sayad (1964). *Le Déracinement; la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. [Paris]: Editions de Minuit. (Grands documents; 14)

Durkheim, Emile (1990). *Les Règles de la méthode sociologique*. 5ème éd. Paris: Presses universitaires de France.

Duvignaud, Jean (1991). *Chebika: Changements dans un village du sud tunisien; suivi de Retour à Chebika, 1990*. Paris: Plon. (Terre humaine)

Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Fanon, Frantz (1961). *Les Damnés de la terre*. Préf. de Jean Paul Sartre. 2ème éd. Paris: F. Maspero. (Collection Cahiers libres; 27-28)

Hélias, Pierre-Jakez (1974). *Les Autres et les miens*. Traduit du breton par l'auteur. Paris: Plon.

Hélias, Pierre-Jakez (1975). *Le Cheval d'orgueil: Mémoires d'un Breton du pays bigouden*. Traduit du breton par l'auteur. Paris: Plon. (Terre humaine)

Herskovits, Melville J. (1941). *The Myth of the Negro Past*. New York; London: Harper and Brothers.

Hoggart, Richard (1971). *La Culture du pauvre; études sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Traduction de Françoise et Jean-Claude Passeron. [Paris]: Editions de Minuit. (Le Sens commun)

Hoggart, Richard (1957). *The Uses of Literacy: Aspects of Working-class Life with Special References to Publications and Entertainments*. London: Chatto and Windus.

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Laroui, Abdallah (1977). *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*. Préf. de Maxime Rodinson. Paris : F. Maspero. (Textes à l'appui)

Lévi-Strauss, Claude (1974). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1966). «Introduction à l'uvre de Marcel Mauss.» dans: Marcel Mauss. *Précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Paris: Presses universitaires de France.

Lévi-Strauss, Claude (1995). *Tristes tropiques*. Paris: Plon. (Terre humaine)

Lewis, Oscar (1961). *The Children of Sànchez: Autobiography of a Mexican Family*. New York: Science éditions.

Lewis, Oscar (1962). *Five Families: The Anthropology of Poverty*. New York: Science édition.

Lewis, Oscar (1963). *La Vida: Une Famille portoricaine à New York*. Paris: Plon.

Malaurie, Jean (1989). *Les Derniers rois de Thulé: Avec les Esquimaux polaires, face à leur destin*. 5ème éd. rev. et augm. Paris: Plon. (Terre humaine)

Mauss, Marcel (1950). *Sociologie et anthropologie*. 9ème éd. Paris: Presses universitaires de France.

Mead, Margaret (1928). *Coming of Age in Samoa; a psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*. Foreword by Franz Boas. New York: W. Morrow and Company.

Mead, Margaret (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: W. Morrow and Company.

Said, Edward W. (1995). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Penguin Books India.

Saussure, Ferdinand De (1995). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Sayad, Abdelmalek (1999). *La Double absence: Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Préface de Pierre Bourdieu. Paris: Seuil (Collection liber)

Sayad, Abdelmalek (1991). *L'Immigration, ou, les paradoxes de l'altérité*. Préface de Pierre Bourdieu. Bruxelles: De Boeck université. (L'Homme, l'étranger).

Tillion, Germaine (1974). *Le Harem et les cousins*. Paris: Editions de Minuit.

Weber, Eugen (1983). *La Fin des terroirs: La Modernisation de la France rurale, 1870-1914*. Paris: Fayard.

مراجعــات كتـــــب



روبير مارتان

في سبيل منطق للمعنى

ترجمة وتقديم الطيب البكوش وصالح الماجري؛ بمساهمة بشير الورهاني
(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦). ٤٧١ ص. (لسانيات ومعاجم)

صابر الحباشة

باحث في اللسانيات وناقد أدبي تونسي.

يبيّن روبير مارتان في مقدمة كتابه: **في سبيل منطق للمعنى** أنّ علم الدلالة هو دراسة المعنى انطلاقاً من ثلاثة مجالات: معنى الكلمات (وهو في الحقيقة مجال المعجمية)، ومعنى الجمل (وهو مجال الدلالية الحقيقية)، ومعنى النصوص (وهو الذي ينتمي بكل دقة إلى تحليل الخطاب، أو إلى السردية أو إلى الشعرية) (ص ٢٥).

ويبيّن اللساني الفرنسي طبيعة الفارق بين المقاربتين، الدلالية والتداولية، إذ يقول: «ومن المستحيل الخلط بين هذا الرابط التداولي الهشّ العرَضيّ وبين الرابط الضروري الذي لا يعرف التغيّر ويكون دلالياً قارّاً، وهو رابط العلاقة الصوغية» (ص ٢٩).

ويشير مارتان في **الفصل الأول** إلى عسر مسألة التعريف، إذ يرى أنّ التعريف المتواضَع عليه ليس إلا ما يريد صاحبه أن يكون. وهو بطبيعته ليس حقاً ولا باطلاً؛ وهكذا فإنّ المعنى والحقيقة يبدوان إذاً مفهومين منفصلين تماماً (ص ٣٤).

ويشير أيضاً إلى نسبية مفهوم المعنى. والمعنى غير مستقل عن شروط إنتاج القول، إذ يكون للقول معنى ما إن يمكن تعداد الظروف التي يتسنّى فيها أن يُقال إنه حقّ .. ولا يهمّ أن يكون قولي موضوعياً حقاً أو باطلاً أو حتى عبثاً.

ويبيّن مارتان أهمية المحيط المعتقدي في فهم الأقوال، والمحيط المعتقدي عنده هو «المجموع غير المحدّد من الأقوال التي يعتبرها المتكلم في الوقت الذي يتكلم فيه حقاً أو التي يريد أن تُعتمد كذلك» (ص ٥٢). ويميز مارتان بين المحيط الفعلي والمحيط التقديري، ويضرب مثالاً لتوضيح الفرق بينهما: «هبْ أنّ قائلاً قرّر أنّ يوم ١٤ تموز/يوليو ٢٠٥٠ هو يوم ثلاثاء. فهذه الجملة لا تنتمي إلى المحيط الفعلي

للمتكلم، ولكنها تنتمي على الأقل إلى محيطه التقديري».

ومـن الأصـنـاف الـتـي لا تـنـدرج في المحيط التقديري: الأقوال المبهمة مثل «الصمت الفقري يضايق شراع الحلال»، فضلاً عن كثير من الأقوال المنتمية إلى الشعر السوريالي، نحو قول تريستان تزارا (Tristan Tzara):

«في نسغ الآلات ينمو العشب

حول العيون الحادّة»

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأقوال المُحـالـة، مـثـل قـولـك إنّ π (بـي) عـدد زوجـي (أو عـدد فـردي)، وهـذا الـقـول محـال لأنـه لا يمكن وصف عدد ما بأنّه زوجــي أو فــردي إلا إذا كــان عــدداً صحيحاً، في حين أن π (بي) عدد غير صحيح [أي ٣,١٤]. وكذلك الأقوال غير الملائمة، من ذلك أنه إذا كان زيد لم يدخّن قطّ، فإنه يستحيل عليّ قبول أن زيداً أقلع عن التدخين. فمثل هذا القول غير ملائم بالنسبة إليّ.

أمّـا الأقـوال المـخـتـلّـة، فـهـي تـلـك المتعلقة بما لا يوجد أو لا تحيل على شيء. فقولك: زيد فانٍ، قول حقّ. أمّا قولك: أميدي (Amédée) فانٍ، فهو قول باطل إذا كان أميدي غير موجود. وكذلك يكون باطلاً: أميدي خالد. لكنّ بطلان زيد خالد له نتائج جدّ مختلفة عن النتائج المترتبة على بطلان أميدي خالد: فزيد ليس خالداً، تعني أنّ زيداً فانٍ. أمّا أميدي ليس خالداً، فلا تعني أنّ أميدي فانٍ. فنحن مع أميدي نبتعد عن مجال قابلية إسناد فانٍ وخالد. فـ «البُطلان» يبدو إذاً من نوع آخر.

ويبدو لنا أنّ هذه المقاربة ــ وإن ابتعدت في خصوصيتها الدلالية عن المقاربة التداولية ــ لا تكاد تغيب عنها مشابه كثيرة نقف عليها في نظرية الأعمال اللغوية عند أستين (Austin) أساساً عند حديثه عن حالات إخفاق الأعمال اللغوية... ولعلّ مردّ الاتفاق ــ العرَضي ــ يكمن في التلاقي المنطقي في العمق بين الدلالية والتداولية، على رغم الاختلاف في طبيعة العرض ومنهج التحليل، كما مرّ بنا تمييز مارتان بينهما.

ويتطرق المؤلف في **الفصل الثاني** إلى ضروب التعريف المعجمي (القاموسي) ويضع رسماً توضيحياً يلخّص تلك الضروب، ويشرح الباحث أنّ التعريفات تنقسم في الأساس إلى: تعريفات صوغية، وتعريفات لسانية. والتعريفات الصوغية تنقسم إلى تعريفات: ترادفية، وتقريبية، واشتقاقية، وكنائية، واحتوائية، ويضرب مارتان أمثلة توضّح هذه الأنواع.

ويدرس اللساني الفرنسي العلاقات المنطقية بين التعريفات، ويهتمّ بالتدال (وهو المصطلح الذي اقترحه المترجمان لمصطلح «Polysémie» الفرنسي، ويعني تعدّد المعنى أو المشترك الدلالي؛ أي أن تكون للفظة واحدة معان كثيرة).

ويتطرّق روبير مارتان إلى التدال من خلال مبحث أقسام الكلام؛ فتعرّض إلى التدال بالنسبة إلى الاسم، وأبرز أنواعه، وهي: حصر المعنى وتخصيصه، وتوسّع المعنى وتمديده، وعلاقة الكناية، وعلاقة الاستعارة.

أمّا التدال في الفعل وفي الصفة، فينقسم إلى تدال داخلي (في الفهامات وفي المعاني) وتدال خارجي (في الفهامات وفي المعاني والتدال الانتقائي).

ملاحظات على الاختيارات الاصطلاحية والمصطلحية للمترجميْن

لا شكّ في أنّ هذه الترجمة العربية لكتاب: **في سبيل منطق للمعنى** التي أنجزها الأستاذان الطيب البكوش وصالح الماجري، تتميز بالجودة والدقة، علمياً ولغوياً. والذي يمكن ذكره في هذا المضمار أنّ الأستاذين قد قيّضا نفسيهما لخدمة اللسانيات في الجامعة التونسية، وتخرّج على أيديهما عدد مهمّ من الباحثين المتخصصين في هذا المجال، ولهما إسهامات في تنظيم الملتقيات الدولية في مواضيع الترجمة اللسانية.. ولأستاذنا الطيب البكوش رصيد معتبر في الترجمة والتأليف اللساني، حتى إنه يُعدّ وزميله الأستاذ صالح الماجري وقبلهما صالح القرمادي [توفي عام ١٩٨١] (لكيلا نذكر بقية الأسماء) من الذين يمثلون اتجاهاً تونسياً في تعريب العلوم اللسانية، إضافة إلى عبد السلام المسدي (الأسلوبية)، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة (اللسانيات العامة)، ومنصف عاشور (النحو)، ومحمد الناصر العجيمي، وسعاد التريكي (السردية)، وسيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني (التداولية)... ولئن كانت الكتب المترجمة في اللسانيات قليلة من حيث الكمّ، فإنّها تتوفّر على جودة يعزّ نظيرها، ولا أدلّ على ذلك من صدور أكثر من عمل ترجمي لباحثيْن من الجامعة التونسية ضمن مشروع المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، أو المشروع القومي للترجمة (مصر).

ولنا بعض الملاحظات تخصّ منهج توليد المصطلحات عند الأستاذيْن المترجميْن الطيب البكوش وصالح الماجري.

أولى هذه الملاحظات تتمثل في حسن استثمار السمة الاشتقاقية للغة العربية، إذ عمد المترجمان إلى منهج واضح في إلحاق ميم زائدة بالكلمة للدلالة على معنى جديد هو «الوحدة الدنيا»، فـ «لفظم» مثلاً تعني الوحدة اللفظية الدنيا، و«صوتم» تعني الوحدة الصوتية الدنيا، وهكذا دواليك. وثبت المصطلحات (من صفحة ٣٨٧ إلى صفحة ٤١٥) ثريّ بالمصطلحات المصوغة على هذه الشاكلة:

المقترح العربي	المصطلح الفرنسي
غرفم	Graphème
لفظم	Monème
صيَغَم	Morphème
عجَمَم	Lexème
مُتيَمَم	Thématisé
مُمَسلم	Axiomatisé
مَعْنَم	Sémantème
نغْمم	Prosodème
صوّتم	Phonème

فالمترجمان يمتلكان شبكة اصطلاحية متكاملة وقوانين في إحداث المصطلح الوارد والجديد بما يوافق أهم خصائص اللغة العربية. غير أنّ القارئ ـ

وهذه هي الملاحظة **الثانية** ـ تبدو له بعض الاختيارات الاصطلاحية موقعة في نوع من اللبس، ما لم يتسلّح بالالتحام المطلق مع الشبكة الاصطلاحية التي وضعها الأستاذان الطيب البكوش وصالح الماجري. من ذلك ثنائية «حق/باطل» التي يترجمان بها «vrai/faux»، في حين أنّ الزوج الاصطلاحي المعهود في السياق العربي هو «صحيح/كاذب»، فهذا الاختيار الجديد ينمّ عن اجتهاد يحتاج من القارئ إلى محو ما ترسّخ لديه من مقابل معهود. ولعلّ السياقات الدينية والقضائية قد استبدّت بثنائية «حق/باطل» بشكل يجعل وضعها في سياق المنطق والدلالة أمراً لا يخلو من مشقة الانتزاع من إجراء مكرَّس إلى استعمال «مولّد».

إنّ اختيار لفظ «القاموسية» مصطلحاً عربياً مقابلاً لـ «Lexicographie»، يخالف ما ذهب إليه أستاذنا إبراهيم بن مراد، وهو «المعاجمية»، أي علم صناعة المعاجم. ولعلّ هذا الاختلاف يلحق به تعريب مصطلح «Emprunt» بـ «دخيل» لا بـ «اقتراض»، كما هو عند ابن مراد، وكذلك ترجمة «Catégorisation» بـ «تصنيفية» لا بـ «مَقْوَلة» [بتسكين القاف وفتح الواو]، كما يقترح ذلك ابن مراد أيضاً.

الملاحظة **الثالثة**، تتمثل في ما لفت انتباهنا ـ وقد أشرنا إلى ذلك في عرض محتوى الكتاب ـ من ترجمة مصطلح «Polysémie» بـ «تدال»، وهو اقتراح لا نخفي إعجابنا به، لما يدلّ عليه من حذق المعنى (تعدّد المدلولات المتصلة بدال واحد)، وعلى محاولة مقترحيه استثمار وزن «تفاعل» الدال في التصريف العربي على المشاركة، فيكون الجذر «د ل ل» والوزن «تفاعل» منشئين صيغيّاً معنى الاشتراك في الدال، وهو ما يعنيه بالضبط مصطلح «بوليسيمي». ولكنّ هذا الاختيار قد يوهم بانقطاع الصلة مع السياق العربي القديم، وكأنّ ثمة فراغاً لا يُملأ إلا باجتراح مصطلح جديد يسدّ الثغرة. والواقع أنّ هذه الظاهرة الدلالية (البوليسيمي) نفسها قد درسها علماء الأصول والنحاة والمعاجميون والمناطقة تحت مسمّى «المشترك»، وهو يختلف عن المشترك اللفظي «Homonymie» أو الضمير المشترك، وإنما هو مشترك دلالي، ومثّلوا له بلفظة «عين»، ولفظة «خال»، وفعل «وجد»،... إلخ.

ولعلّ جنوح البكوش والماجري إلى إحداث مصطلح جديد (تدال) يدلّ على سعي إلى تجنّب الاقتصار على إحياء مصطلحات تراثية، كما يعبّر عن رغبة صادقة في تحاشي أخذ المصطلحات الغربية (الفرنسية، في سياق الحال) كما هي، دون تنزيلها منزلتها في سياق منظومة اصطلاحية تنزع إلى التكامل. تستفيد مما يتيحه نظام اللغة العربية من إمكانيات الاشتقاق والنحت والصياغة والإحداث، دون الاضطرار إلى الالتزام باجتهادات ومقترحات قديمة أو غير مؤصّلة على حدّ سواء.

الملاحظة **الرابعة** تتمثل في ما تتميز به الترسانة الاصطلاحية التي وضعها البكوش والماجري من الجنوح إلى اعتماد الطاقة الاشتقاقية للغة العربية، جنوحاً قوياً، فمن ذلك أنّ المترجمين ولّدا من جذر «د ل ل» مصطلحات كثيرة:

الجذر	المصطلح العربي	المقابل الفرنسي
د ل ل	دلالية	Sémantique
	دلائلية	Sémiotique
	دَلولة	Sémantisme
	دليل	Signe
	تدال	Polysémie
	دال	Signifiant
	مدلول	Signifié
	دالي	Sémantiologie
	دلالة	Signification
	ذاتي الدلالة	Autonyme

ولكن الحرص على توفير جريد اصطلاحي متكامل، قد يصطدم بممارسات واختيارات اصطلاحية عربية (مغربية ومشرقية) لا تتبنى هذا الجريد. وأبسط الأمثلة على ذلك مصطلح «Sémiotique»، فقد ذهب الباحثون العرب في ترجمته مذاهب، مثل: سيميوطيقا، وعلاماتية، وعلم العلامات، والسيميائية، والسيميائيات، والدلائلية، وعلم الدلالات، والسيميولوجيا (وإن كان هذا المصطلح الأخير أشبه بتعريب «Sémiologie»).

ولعلّ مسألة التنسيق والرسوّ على اختيار أو اختياريْن اثنيْن للمصطلح الأجنبي الواحد، تؤدّي بنا إلى الاقتصاد في الجهد والوقت وعدم الوقوع في نزاع حول مصطلحات أصبحت الآن عتيقة، في سياقها الأصلي، وحتى لا نترجم الكتاب الواحد خمس ترجمات عربية في فترة متقاربة، مهما كانت أهمية الكتاب شديدة (أشير إلى كتاب فرديناند دي سوسير *Cours de linguistique générale*). وقد لا تكون حصافة المترجم وعلميته هي سبب انتشار مقترحاته الاصطلاحية، بل ثمة عوامل أخرى (كالنشر، والانتشار، وطول النفَس، والسمعة العلمية، والاحتكاك بوسائل الإعلام، والمشاركة في الكتب والمناهج المقررة مدرسياً وجامعياً، ... إلخ) ترفع شأن بعض المقترحات وتغضّ من شأن أخرى.

نودّ لو يتراكم الجهد، فيبنى اللاحق على جهد السابق (طبعاً دون التخلّي عن الروح النقدية)، ولا نعيد تدوير الدائرة نفسها.

إنّ تأصيل علم اللسانيات يحتاج إلى مؤسسات قومية تشدّ أزره، ولا تتركه في فوضى، لا نظام له، أو رهينة اجتهادات أفراد لا يتجاوز تأثيرهم حفنة من المريدين. نحن في كلمة بحاجة إلى الاستثناء العلمي في حقل اللسانيات والترجمة اللسانية □

نادر سراج

خطاب الرشوة: دراسة لغوية اجتماعية

(بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٨). ٣٣٧ ص.

رياض زكي قاسم

أستاذ اللغويات في الجامعة اللبنانية.

أولاً: في إشكالية الكتاب

تأخذ «لغة التواصل» مكانةً وظيفية في الدرس اللساني الحديث. وهي من الأهمية الملحوظة عند اللغويين المحدثين، ما جعلها اختصاصاً قائماً بذاته في أكاديميات كثيرة، ولا سيما في فرنسا، إذ انعقدت الصلة وثيقة بين «التواصل» و«الإعلام» وباتا مساراً جامعياً واحداً، كثر طالبوه، وتعددت مجالاته الوظيفية في مجتمع آخذ بناصية القول والأداء، في الصوت، والعبارة، والصورة، إلى حدٍّ أصبحنا معه ننفق الكثير من الوقت في حوار موصول مع الآخر (أو الآخرين)، كما نرغب في فهم مَنْ نخاطب، عبر وسائل تقنية تستجدّ وتحفل بكل ما يُبهر، على الدوام.

ولعلّ «التواصل» يختزل المستويات اللغوية، بكل أطيافها، حقيقةً كانت في دلالتها، أو مجازية. لكن قطاع التواصل، الذي اختاره المؤلف، في هذا الكتاب قَصْرٌ على الاستخدام اليومي للغة التخاطب، في «مشاهد» اجتماعية مختلفة، تتكوّن من مثلث دلالي: ما يقوله المخاطِب، وما يفهمه المخاطَب، وما يربط بينهما من اختزان دلالي، يُصرّح، أو يُضمِر، أو يبوح، أو يُلْغِز.

ويطرح الكتاب إشكالية اجتماعية، من منظور لغوي، هي الفساد، وبما يتمثل من لغة مَرِنة، تتكيف وواقع حال الرشوة، في انعطافاتها، وتذبذباتها، في خفرها، وفي فجورها.

وجمهور هذه الإشكالية، أو الظاهرة المستشرية إلى حد الترسخ «بالقوة العُرفية» يتمثل في شرائح اجتماعية متنوعة، أو جماعات مهنية عديدة، أو أصحاب «معاملات» يودّون «الخلاص» في إنجازها من الدوائر المختصة. لذا يغدو الخطاب التواصلي خطاباً يومياً، تنسِله تلك الجماعات، وأولئك الأفراد، من طبيعة أعمالهم وأدبياتهم ليستحيل صِيَغاً التفافية، واصطلاحات «مُشفَّرة»، وتعابير «اصطلاحية».

من هنا نشأت هذه الظاهرة التي نسمّيها في الدرس اللساني الحديث «لغة سريّة» أو «خاصة» أو اصطلاحية. هذه اللغة قد لا تُفهم بشكل مباشر من حيث دلالاتها المتحققة، ومن حيث ظاهرها من قِبَل السلطات والمراجع الكلاسيكية

المحافظة في المجتمع. لكن إشاراتها لا تخفى، بالطبع، عن القاصد واللبيب.

ثانياً: الكتاب بين البحث اللهجي والحقل المفهومي

يتضمن هذا الكتاب، عبر فصوله الخمسة، دراسة حقل مفهومي، مثلث التنوّع: الراشي والمرتشي والرائش. وقد استقصى المؤلف لغايته وسائل عدة، وفّرت له مصادر البحث، كان من أبرزها السماع والمشاهدة والتسجيلات، إضافة إلى الببليوغرافيا، الواسعة، ذات الصلة.

ما يسترعي انتباه القارئ، هنا، وفرة الكمّ الصحافي، الموثّق، إرادة اقتفاء أثر الرشوة وتأثيراتها وتداعياتها وتجلياتها اللغوية؛ فقد رصد المؤلّف ما يزيد على ٥٠٠ مقتطف استلّها من الصحافة اليومية والأسبوعية أو الشهرية، بما في ذلك ما يقارب المئة مقالة صحافية، منشورة في صحف لبنانية عربية وأجنبية، باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية.

ثمّ، كان الميدان البحثي، الرئيسي، مجمل ما يتردّد ويكتب في البيئة الثقافية اللبنانية؛ من وسائل إعلام وكواليس، ومجالس، ومنتديات...إلخ. وقد اتصل ذلك، فرعياً، باستشهادات استُقيتْ من البيئات الثقافية العربية.

ويذكر أنَّ ما اندرج في ثقافة الارتشاء، في الكتاب، بلغ ٨٩٢ تعبيراً اصطلاحياً، أو صيغة خاصة، وهو مبلغ استغرق كنايات الرشوة وتوصيفاتها، والأمثال الشعبية والأقوال السائرة، والتعابير المتداولة في هذا الحقل المعجمي.

ولعلّ مسوّغات البحث جعلته يندرج، تلقائياً، في علم اللغة الاجتماعي، فهذا الخطاب الشعبي المتنامي في المجالات الخدماتية يعكس، في الأساس، معالم ثقافة غير مشروعة، ذرائعية، مستشرية في سلوك الناس. وهي، من ثمّ، آخذة في التزيّد، في سياق امتهان وترويج طرائق «الشّطارة» أو الحذلقة، أو حسن التخلص. لكنها في جوهرها تبقى صارخة الدلالة على ألوان الحيلة، أو الفساد القِيمي، الذي بات معروفاً للعيان، بين الفرد والمؤسسة، أو بين طرفي محور التخاطب: المخاطِب (أو الراشي) والمخاطَب (أو المرتشي)، وما يلحق بهما، غالباً، من وسيط، سمسار (أو الرائش). كل ذلك يُنتج ظاهرة لغوية (تتمثل في المفردات والتراكيب والصور اللفظية) يتداخل فيها الذاتي بالعام، ويتمارى، لمعاناً، الجانب النظري في الجانب التطبيقي، ليسجلا، معاً، وقائع خطاب يومي معاش، ذي نبضٍ حياتي، يتّسع في تسجيل الراهن المتحرك بتداعياته، راصداً، بأمانة، الانعكاسات والمبادرات الإعلامية للتوجه الحكومي، اللبناني، منذ العام ١٩٩٩، وما استتبع الحدث اليومي من إجراءات، ادّعت الحكومة أنها لمكافحة الفساد؛ تمثل ذلك في نبش ملفات الانتفاع والارتشاء والإثراء غير المشروع، وسواها.

ثالثاً: في مدوّنة الكتاب والمصطلح

هذا الفَرْش من الحراك الاجتماعي، في تعدد مناحيه واختلاف وجوهه، أعطى المؤلّف مادة خصبة، استقى منها شواهده، أو لنقلْ التقط «وثائقه» صوتاً وصورة، ونصّاً مكتوباً، فتحصّلت لديه «المُدَوَّنة

اللغوية» بشِقّيها: **التحقيق الميداني**، في إطار زمني لا يجوز العِقْدين من السنين، و **تراكم الرواية**، أو ما اختزنته الذاكرة الشعبية. بمعنى أن هذه اللغة التداولية، التي تنامت وتطورت في أشكالها، من حيث الصياغة والدلالة، غدت في طابعها التسويغي والاستسهالي، المقرون بالمصالح النفعية، صورة سلوكية، مَرَضِيّة، تؤشّر إلى ما أصاب العمارة القيمية من تفكك، وتراخٍ بفعل جَزْر هيبة الدولة، ومدّ موجة الفساد الإداري.

فالمؤلف، إذن، يعالج، لغوياً، مسألة اجتماعية ذات طابع فضائحي، تتمثل بكنايات واستعارات ومجازات ودلالات اصطلاحية مهنية، أو حِرفية، لها جذورها الضاربة في التاريخ، من كتاب **الملاحن** لابن دريد، إلى لغة العيّارين وقطاع الطرق، مروراً بمقامتي **الرصافية** و **الدينارية** لبديع الزمان الهمذاني (إذ ذكر مصطلحات أهل الصعلكة والسرقة، ولغة أهل السوق في تشاتمهم).

ويحلو للمؤلف أن يدرج «خطاب الرشوة» في الدرس اللساني، وتحديداً في باب الرطانة، أو «الأُرْغة» (وهي تعريب لمصطلح Argot الفرنسي)، كما يمكن أن يدرج هذا العمل في مباحث اللهجات الاجتماعية، أو اللغات الاجتماعية الخاصة، أو الاصطلاحية. لكننا لا نوافق الكاتب، رأياً، في إطلاق Argot على ما جاء في كتابه، لأن «الأُرْغة» مصطلح ذو مقام دالّ على أشكال منحلّة، بذيئة، سوقية، في لغة معيّنة، لقطاع من الناس. وهذا المصطلح، في اللسانيات، يرتبط بمعجم فئة اجتماعية، تتميز بحياة منغلقة، أو فئة تنتج لغة سرية تحميها من الآخرين (كما هو في لغة النشّالين، والمساجين، وقديماً لغة النخّاسين...).

ما نذهب إليه يؤكده قاموس اللسانيات الفرنسي، الصادر عن لاروس، إذ يشرح معاني Argot فيقول: «الأُرْغة هي لهجة اجتماعية مختصرة ومقتصرة على الناحية المعجمية، وذات سمة دخيلة أو طفيلية (...)، وهي تهدف إلى أن لا تُفهم سوى من الذين لقنوها وتدربوا عليها، أو للتدليل على الأشرار...». ممّا تقدم يقطع بعدم جواز استخدام هذا المصطلح، لما هو مندوب إليه في هذا الكتاب، فالذي نحن بصدده هو الحقل المفهومي الذي لا يعدو كونه انزياحاً في الدلالة، أو لنقل هو المجاز في وجوهه، وما أُضيف إليه من تقنيات في طرائق التشكيل؛ كالاختصار، أو الحذف المقطعي، أو التزيّد المقطعي (= اللصق)، أو القلب المكاني في بنية الكلمة، أو التلاعب في الأداء الصوتي والحركي، أو «الخلط» بين العربية والأجنبية، إمعاناً في التستر، أو ادّعاء «اللياقة».

رابعاً: الكتاب بين التحليل والنقد

ـ تشكل كنايات الرشوة (الفصل الأول ٤١ ـ ١٠٢) التي تجوز المئتين، جوهر «المدوّنة»، باعتبارها المدخل الصالح إلى تتبع الذهنية الشعبية في استيلادها التوصيفات العديدة لمفردة الرشوة، وإسباغها عليها الكنايات اللازمة، توسلاً لتسهيل معاملاتها اليومية (ص ٥٠). وبشيء من القراءة الأولى يتبيّن أن هذه المجموعة خليط من المجاز المفرد والكناية (= بطّة ذهبية (ص ٥٣)، بلّوعة (ص ٥٤)، تحت الترابيزه (ص ٥٦)، تشحيم

(ص ٥٨)، شـي أزرق (ص ٧٤) ...)، ويتبيّن، أيضاً، أن المدوّنة احتوت كلمات، وتعابير، باتت من كثرة تداولها، مكشوفة الدلالة، إلى حدّ أنها فقدت بريقها المجازي، وعادت تحتفظ بدلالتها الحقيقية، وهذا شأن الكلمات والتعابير الكثيرة الدوران على الألسن، حيث تعود، جرّاء، تداولها الموصول، إلى خانة الدلالة المباشرة (نحو: أتعاب (ص ٥٠)، أجرة (ص ٥٠)، إكرامية (ص ٥١)، عمولة (ص ٧٧)..).

ـ وفي الفصل الثاني (ص ١٠٣ ـ ١٦٤) يستلّ المؤلف قطاعاً من المجازات والكنايات، من مدوّنته الأساسية، ليوظفها في خطاب الراشي، ذلك الخطاب الذي يتصف بالوعد والتلويح، وإبداء الاستعدادات المالية والتطمين، في تعابير فضفاضة، تحمل في ثناياها الوعد بالمكافأة وحفظ الحقوق و«الأتعاب»، وكل ما يؤمّل المرتشي، ويدفعه إلى قبول، أو الإسراع في إنجاز «المعاملة» أو «الملف». وقد بلغت هذه التعابير تسعيناً عدّاً؛ من ذلك مثلاً: راح جيبها من فوق (ص ١١٤)، أنا بشوف خاطرك (ص ١٠٩)، أنا جاهز لكل شيء (ص ١١٠)، تعبك محفوظ (ص ١١٢).

ـ وفي نظرة إحصائية، لهذا الفصل، في تعابيره، وصوره اللفظية يتبدى سؤال مبرّر: لماذا لم يشكّل هذا الخطاب القطاع الأكبر من التعابير والمصطلحات، ما دام «الراشي» العنصر الأساسي، المبادر، في هذا التواصل اللغوي؟ لعلّ الجواب عن هذا، يتطلب (وهو ما أغفله الكاتب) توسعاً في الدلالة الحركية التي تغني المشهد، وربما تختزله بإيماءة أو غمزة، أو إشارة من اليد، وهي من وجوه التفسير وبيان المراد، التي طالما اعتمدها المسرح.

ـ أما ما جاء في خطاب المرتشي، والرائش، فلا يجوز المدوّنة المختارة، ولا تتمايز التعابير والكنايات والاصطلاحات إلا باستخدام الضمائر، واختلاف فلسفة الموقع وذرائعيته؛ فالمرتشي يعتمد غالباً الأسلوب المجازي، المشبع بتحايلية المعنى والتوائيته، وقد يبلغ في ذلك حد الإلغاز، لما في موقفه من مساءلة. فقد ينحو هذا الخطاب منحى الدعاء، أو التعبير المشفوع بمصطلحات دينية، وَرِعة؛ نحو: «قول يا رب» (ص ١٣٧)، و«الله يخليلك ياهم» (ص ١٢٧)، وقد يأخذ أسلوب الاستعطاف؛ نحو: «شو بيطلع من خاطرك» (ص ١٣٣)، و«اتطلّع فينا، منَشّفِة معنا يا ريّس» (ص ١٤٢)، وقد يجنح الخطاب إلى الوقاحة والسوقية؛ نحو: «كسِرّلنا عينّنا» (ص ١٣٧)، و«ورجينا عِمّلتك» (ص ١٤٤)، و«بعدك مّطَنّش» (ص ١٣٠). وقد يميل إلى الإلغاز ليعمي المراد؛ نحو: «بدها دفشة/ بنزين» (ص ١٣٠)، و«بَودِرها» (ص ١٣١).

ـ وأما خطاب الرائش أو الوسيط أو السمسار، الخبير الراسخ في علم الارتشاء، فخطابه مَرِن، مفعم بالكياسة والتهذيب والودّ، «بتنحل الأمور. بس بدّها أخذ وعطا» (ص ١٥١)، و«بارك الله في مَنْ نفع واستنفع» (ص ١٥١). لذا، فهو يُكثر من استخدام ضمير المخاطب، المقرون بالغائب، ليتواصل مع الراشي والمرتشي، في آن؛ نحو: «عبّيله جيبه» (ص ١٥٦)، «رتبه» (ص ١٥٤)، «طيّبله خاطره» (ص ١٥٦)، «طَعّمِيه» (ص ١٥٦).

ـ وفي نظرة لما جاء في الجدول الإجمالي لاستخدام الضمائر (ص ٢٧٠) نلاحظ ارتباط نسبة كبيرة من بُنى التعابير والاصطلاحات بالضمائر، الموجّهة

للخطاب، والحاملة مهمة التمرير والربط بين أركان الخطاب الارتشائي. ومن اليسير الاهتداء إلى وظيفة هذه الضمائر، وما تؤديه في التواصل من تحديد مستويات الخطاب، وتعيين العنصر المراد، فدينامية تداول الضمائر المزينة لخطاب الرشوة، إضافة إلى كونها تظهر صورة العلاقة العضوية بين دلالاتها والمستويات الاجتماعية، فإنها تشي بالقدرة، الملحوظة للمتكلم على التلاعب بالكلام وتقليبه واستدعاء الضمائر اللازمة لإيصال رسالة، تلميحاً أو تصريحاً، بأبلغ صورة وبالسرعة المطلوبة، وبأقل قدر ممكن من العناصر والروابط اللغوية، وذلك وفق قاعدة الاقتصاد في الجهد اللغوي.

ـ وفي العودة إلى «المدوّنة اللغوية» التي أقامها المؤلف عمدة بحثه، ثم قيامه بتوزيع متنها على الفصول الثلاثة الأولى، ثم تطرّق إلى بناها اللغوية في الفصل الخامس، اعتماد الحقل الجهوي (أركان الارتشاء) بدلاً من الحقل المفهومي. وكأنه آثر، في ذلك، تسليط الضوء على اللاغي أو اللاسن، مما أدى، بداهةً، إلى غياب حقل الموضوعات المندرجة في كلية الارتشاء.

ـ ثم غاب عن البحث، كلياً، عدا جدول استخدام الضمائر (ص ٢٧٠)، نِسَب التواتر (صعوداً أو هبوطاً) في استخدام التعابير والكنايات الارتشائية. فهذه المكوّنات للخطاب لا تحظى، في تداولها، بنسب واحدة، فهناك ما جاء بتواتره العالي: («ثمن فنجان قهوة، برّاني، دفع المعلوم، حِلْوَيْنِة»...)، وهناك ما هو قليل التواتر، إلى حد الندرة أحياناً: (راشِن، دموع الأرض، رضيخة..)، وهناك ما يبقى وسطاً في تواتره: (سمحة نفس، شوفة خاطر، قومسيون، مصاريف ضيافة...).

لذا، أدى اصطفاف هذه التعابير، في مستوى واحد، في ترتيب ألفبائي وحسب، إلى غياب جدول الخط البياني الذي يُعيره الدرس اللساني أهمية، وتحديداً في المعجم اللهجي ـ الاجتماعي.

ـ بدت دائرة البحث اللهجي لخطاب الرشوة، المستل من تداول الناس، في بعض البلدان العربية، ضيقة، وهامشية، وهي أقرب إلى «رفع العتب» منها إلى الدرس اللهجي المقارن. فما أورده الكاتب، في هذا السياق، لا يعدو ثلاثين تعبيراً، موزعة على تسع دول، وبنسب متفاوتة، أيضاً، فتعبير واحد لكل من الكويت والأردن، مثلاً لا يعطي أي مؤشر في الدرس اللهجي.

ـ وننصح الكاتب باعتماد ملحق للألفباء الصوتية في كتابة التعابير اللبنانية، أو العربية، كي تكون القراءة موحّدة، ودقيقة بظهور التنغيم لكل من الصوامت والصوائت.

هذه القراءة النقدية لكتاب خطاب الرشوة لا تغفل أهمية الموضوع المختار، ولا ضرورة التوسع في هذا الاتجاه من الدرس اللغوي، وبالتالي تبقى الملاحظات حافزاً إلى تطوير البحوث الميدانية، وعاملاً مشجعاً للتكثير منها، شريطة اعتماد أصول المشافهة والرواية والتدوين وملء الاستمارة، ثم القيام بإحصاء لما تضمنته المدوّنة، كي نخلص إلى أرقام، ونتائج تبنى عليها البحوث اللاحقة □

افتتاحية

العلوم الاجتماعية العربية بين العالمي والمحلي

منذ أن كنت طالباً أحضّر شهادة الدكتوراه في فرنسا في نهاية الثمانينيات، حرصت على حضور المؤتمرات العلمية التي تنظمها الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، حيث استمتع هناك بالخروج من الدراسات المحصورة في الحيّز الجغرافي (المشرق العربي مثلاً) أو الدول القومية إلى المجال العالمي، وبذلك كنت أجد نفسي مضطراً إلى الارتفاع من مستوى نقاشي تفصيلي لدراسة الحالة إلى مستوى تجريدي يسمح لي بالاستفادة من الحلقات العلمية، وتبادل ما جاء فيها من غنى معرفي مع زملائي القادمين من أمريكا اللاتينية، والهند، واليابان، وأوروبا. لقد وجدت دائماً في هذه التجربة غناءً لأبحاثي وتمريناً على التجريد واستعمال منهج المقارنة في التحليل، وهما يشكّلان أساس تطور أي علم من العلوم (Discipline).

لقد اهتمّت المؤسسات المانحة بدعم دراسات المجال الجغرافي (Area Studies) بدلاً من دعم العلوم لحاجتها إلى معرفة سريعة لقضية ما في مجتمع معيّن، مما شجّع على نشوء مراكز بحثية على شكل منظّمات أهلية خارج بوتقة الجامعة. كما اهتمت مراكز البحث هذه بدراسة السياسات أكثر منها بدراسة مواضيع عميقة تتجاوز نتائجها الوضع الآني في مجتمع ما. وبذلك، تحوّل الباحث العربي من سوسيولوجي إلى تونسيولوجي، فلسطينيولوجي، لبنانولوجي ... وهكذا. وإذا أخذنا أربعة مؤتمرات دولية للجمعية الدولية لعلم الاجتماع التي حضرتها (بيلفلد ــ ألمانيا، ١٩٩٤؛ مونتريال ــ كندا، ١٩٩٨؛ مدريد، ١٩٩٠؛ دربان ،جنوب أفريقيا، ٢٠٠٦) وجدنا أن الوجود العربي قد انحصر بعددٍ لا يتجاوز في كل مؤتمر عشرة باحثين، باستثناء ذوي الأصول العربية الذين حضروا من الدول الغربية. وعلى سبيل المقارنة، وجدنا أن عشرات الباحثين الإسرائيليين حضروا كلاًّ من هذه المؤتمرات الأربعة مقابل عدد قليل من الباحثين العرب (٥٣ باحثاً إسرائيلياً حضروا مؤتمر دربان الأخير مقارنة بـ ٧ باحثين قادمين من الدول الغربية).

لم يتغيّر الوضع عمّا كان عليه حتى يومنا هذا، ففي قراءة سريعة لبرنامج أول فورم (Forum) لعلم الاجتماع نظّمته الجمعية الدولية لعلم الاجتماع في برشلونة، بتاريخ ٩ ــ ١٠ أيلول/سبتمبر من هذا العام، نجد أن باحثَيْن عربيَيْن حضرا هذه المناسبة مقابل ٢٩ باحثاً إسرائيلياً.

دعنا من نظرية المؤامرة، فالوجود الإسرائيلي يعكس حرص الجامعات الإسرائيلية على دعم البحث العلمي من خلال منح للأساتذة وطلاب الدكتوراه

لنشر أبحاثهم خارج فضاء دولتهم القومية. هل تعتبر الجامعات الإسرائيلية أغنى من بعض الجامعات العربية (وخاصة في الدول النفطية أو الجامعات الخاصة المنتشرة في كل أنحاء المشرق العربي)؟ لا أعتقد ذلك.

لعل وجود باحثين عرب في المنابر الافتتاحية لهذه المؤتمرات التي يحضرها المشاركون كافة هو من الأمور التي يندر حدوثها، ولكنّي أذكر هنا كم شعرت بالغبطة عندما وجدت الطاهر لبيب بجانب أنطوني غيدنز في مؤتمر مدريد عام ١٩٩٤ يتحدث عن تزامن الحداثة مع التراث، بلغة تتجاوز المحلي وترقى إلى تجريد عالمي.

أمام أزمة البحث السوسيولوجي العربي هذه، أخذت مجلة **إضافات** على عاتقها أن تربط بين العالمي والمحلي، أي بين الإنتاج المعرفي في العالم ومثيله في الوطن العربي. وضمن هذا التوجّه، قمنا بنشر ترجمة كلمة الرئيس السابق للجمعية الدولية لعلم الاجتماع، إيمانويل فالرشتاين، في مؤتمر الجمعية الدولية في مونتريال (عام ١٩٩٨) حول تراث علم الاجتماع ومستقبل العلوم الاجتماعية. كما قدم محمد الدهان، أستاذ علم الأنثروبولوجيا في جامعة محمد الخامس، دراسة نقدية حول العالم الأنثروبولوجي الشهير ليفي ستراوس في ذكرى ميلاده المئوية. وقد نشرنا دراسة عن صورة الإسلام في ألمانيا للباحث الألماني هاينز بيلفلد. كما قدمنا مجموعة متميزة من الكتب الصادرة باللغتين الإنكليزية والعربية، والتي ألفها علماء اجتماع عرب وإيرانيون وأوروبيون.

لقد انعكست أزمة البحث السوسيولوجي العربي على مجلة **إضافات**، إذ إنه بسبب قلّة البحوث العربية الجيدة، اضطرت هيئة التحرير إلى قراءة عدد كبير ممّا يقدم لها لانتقاء حفنة قليلة من المقالات الصالحة للنشر. وقد لاحظنا كثرة البحوث التي تصلنا من المفكّرين الذين يكتفون بعلمهم، بحسب تعبير بيير بورديو (Self-sufficient Intellectuals)، بحيث لا يتصل المقال المرشّح للنشر بأي بحث ميداني أو بيبليوغرافي، أو يصلنا من باحثين شديدي الإمبيريقية، لا يبتعدون كثيراً في بحوثهم عن الجداول التي يرسمونها. ولعل ذلك هما السببان الرئيسيان اللذان حالا دون التركيز على محور معيّن في هذين العددين.

أخيراً، لم يكن من الممكن ربط المعرفة العربية بالمعرفة العالمية دون المساعدة المادية من مؤسسة هانرست بول الألمانية، ودون الجهد التحريري الذي يقدمه مركز دراسات الوحدة العربية للمجلة وللجمعية العربية لعلم الاجتماع. لهم مني كل الشكر والامتنان.

ساري حنفي

أستاذ مشارك في علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت.
Sh41@aub.edu.lb

مجلة المنظمة العربية للترجمة

ـ تستعد المنظمة العربية للترجمة لإصدار مجلة علمية محكّمة تتناول المسائل النظرية والعملية المتعلقة بالترجمة وتقويم واقع الترجمة والمترجم في الوطن العربي وسبل الارتقاء بهما.

ـ من المنتظر صدور العددين الأول والثاني خلال سنة ٢٠٠٨. ومن المنتظر كذلك أن يضم العددان محورين من المحاور التالية، بحسب توفّر الكتابة فيهما:

١ ـ واقع الترجمة في الوطن العربي: مقاربات نقدية

٢ ـ علم الترجمة: النظرية والتطبيق

٣ ـ مهنة المترجم في الوطن العربي

٤ ـ الترجمة الآلية

٥ ـ الترجمة المتخصصة

ـ تدعو المنظمة الزملاء المترجمين والباحثين إلى المساهمة ببحوثهم العلمية في هذه المجلة، كما تدعو أقسام الترجمة ومعاهدها ومؤسساتها المختلفة، وكذلك دور النشر إلى تزويدها بأخبار الرسائل والأطروحات الجامعية والدراسات الأكاديمية والكتب الصادرة عنها لنشرها في أبواب المجلة الثابتة. هذا مع العلم بأن لغة المجلة هي اللغة العربية.

للاتصال أو المراسلة

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة» ـ شارع البصرة ـ الحمرا

ص.ب.: ٥٩٩٦ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ لبنان

هاتف: ٧٥٣٠٣١ ١ ٩٦١

فاكس: ٧٥٣٠٣٢ ١ ٩٦١

بريد إلكتروني: info@aot.org.lb

بحـــوث

تراث علم الاجتماع ووعد العلوم الاجتماعية(*)

إيمانويل فالرشتاين
رئيس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع سابقاً.
ترجمة: محمود الذوادي(**)
قسم علم الاجتماع، جامعة تونس.

مقدمة

أود هنا أن أناقش موضوع المعرفة الاجتماعية وتراثها وتحدياتها ومنظوراتها(***). سأحاول أن أبرهن أن تراث علم الاجتماع هو شيء سوف أسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وسأحاول أن أعرّف ما يعنيه ذلك عندي. وسوف أحاول أكثر من ذلك أن أبرهن أن عدة عقود قد مرت الآن على وجود تحديات هامة لتلك الثقافة نفسها. وتتمثل تلك التحديات أساساً في النداءات إلى فضح زيف ثقافة علم الاجتماع، ثم طرح صياغة جديدة لها. ونظراً إلى وجود إصرار مجدد ومتواصل لثقافة علم الاجتماع مع قوة تلك التحديات، فإني سوف أحاول في الختام أن أجادل بإقناع بأن المنظور الوحيد المقبول والنافع لدينا هو خلق ثقافة متفتحة ليس في علم الاجتماع هذه المرة ولكن في العلوم الاجتماعية. والأكثر أهمية بالنسبة إلى هذه الثقافة هي أن تتواجد داخل عالم معرفة موحد الرؤية المعرفية (الإبستيمولوجيا) من جديد.

نحن نقسم ونربط المعرفة بطرق ثلاث مختلفة: فكرياً كتخصصات معرفية (Disciplines)، وتنظيمياً كبنى مشتركة مع آخرين (Corporate Structures)، وثقافياً كمجموعات من العلماء يشتركون في بعض المسلّمات الأولية (Premises). يجوز أن ننظر إلى تخصص معرفي ما وكأنه بناء فكري أو أداة تساعد على الكشف. فهو طريقة تعطي القدرة على دراسة موضوع ما في مجاله الخاص ومناهجه الملائمة وحدوده المعينة كنتيجة لذلك. ويتمثل التخصص المعرفي في السعي إلى تدريب الفكر. فالتخصص المعرفي لا يعرف فقط ما الذي ينبغي التفكير فيه وكيف يمكن القيام بذلك، ولكن أيضاً التفكير في ما هو خارج عن نطاقه. فالقول إن موضوعاً ما يشمل تخصصاً معرفياً ما لا يقتصر فقط على قول ما هو هذا التخصص المعرفي، ولكن يتطلب أيضاً تحديد المجال الذي لا يشمله. فالقول إذن بأن علم الاجتماع هو تخصص معرفي، إلى جانب أشياء أخرى، هو القول إنه ليس علم الاقتصاد أو علم التاريخ أو علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان). فيقال إن علم الاجتماع لا يسمى بتلك الأسماء الأخرى لأن له مجالاً مختلفاً للدراسة، ومنظومة مختلفة من المناهج، واتجاهاً فكرياً مختلفا بالنسبة إلى المعرفة الاجتماعية.

ظهر علم الاجتماع كتخصص معرفي في آخر القرن التاسع عشر مع مجموعة من

التخصصات المعرفية الأخرى التي نطلق عليها مصطلح العلوم الاجتماعية. لقد وقع تقريباً تطور علم الاجتماع كتخصص معرفي في الفترة بين العامين ١٨٨٠ و١٩٤٥. حاول كل الرواد في هذا الميدان في هذه الفترة تأليف كتاب على الأقل يدّعي تعريف علم الاجتماع كتخصص معرفي. ولعل آخر عمل فكري رئيسي في تقاليد التأليف تلك هو كتاب **بنية العمل الاجتماعي** *(The Structure of Social Action)*[١] الذي كتبه تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) في عام ١٩٣٧. إنه كتاب ذو أهمية كبرى لتراثنا في علم الاجتماع، وسأعود لاحقاً إلى تبيان دوره. وصحيح بالتأكيد أن في النصف الأول من القرن العشرين استطاعت الأقسام المتعددة للعلوم الاجتماعية أن تؤسس نفسها، ويقع الاعتراف بها كتخصصات معرفية، فعرّف كل منها نفسه بطرق أبرزت بوضوح كيف أنه يختلف عن التخصصات المعرفية المجاورة. وكنتيجة لذلك، قليلون هم الذين يستطيعون الشك في انتماء الإطار الفكري لكتاب أو مقال ما إلى تخصص معرفي آخر. لقد كانت فترة كان فيها معنى واضح للقول: «هذا ليس علم اجتماع إنه تاريخ اقتصادي أو علم سياسة».

لا أنوي هنا عرض منطق الحدود التي رُسمت في هذه الفترة؛ فقد عكست هذه الحدود ثلاثة انقسامات في موضوعات الدراسة التي بدت واضحة للعلماء يومئذ، وتم إعلانها والدفاع عنها بقوة باعتبارها أموراً حاسمة. فكان هناك انقسام الماضي/الحاضر الذي فصل التاريخ الفردي عن قوانين المجموعة الثلاثية لعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع. وهناك انقسام المتحضر/الآخر أو الأوروبي/غير الأوروبي الذي فصل كل التخصصات المعرفية الأربعة عن التخصصات المعرفية السابقة الذكر (التي درست أساساً وحدة العالم الأوروبي عن علم الأنثروبولوجيا، والدراسات الشرقية). وكان انقسام السوق والدولة والمجتمع المدني ـ وهو ما اعتبر مناسباً للعالم المتحضر فقط ـ يمثل على التوالي ميادين علم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع[٢].

يتمثل المشكل الفكري في هذه المجموعات من الحدود في أن التغييرات في النظام العالمي بعد ١٩٤٥ ـ صعود الولايات المتحدة إلى الهيمنة العالمية والانبعاث السياسي للعالم غير الغربي وتوسع عالم الاقتصاد الذي اقترن بتوسع النظام الجامعي العالمي ـ تآمرت كلها لتقويض منطق تلك الانقسامات الثلاثة[٣] بحيث بدأت ضبابية حادة تكتنف عملياً حدود تلك الانقسامات بحلول عام ١٩٧٠، وانتشر الإبهام إلى حد لم يعد بوسع الكثيرين في نظري أن يدافعوا عن تلك الأسماء وتلك المجموعات من الحدود على أنها حاسمة أو حتى مفيدة جداً على المستوى الفكري. ونتيجة لذلك، لم تعد التخصصات المعرفية المتنوعة للعلوم الاجتماعية تخصصات معرفية لأنها لم تعد تمثل بوضوح حقولاً مختلفة للدراسة ذات مناهج مختلفة وبالتالي ذات حدود صلبة مميزة لها.

ومع ذلك، لم يقع إلغاء الأسماء بسبب ذلك. فالأمر كان بعيداً كل البعد عن هذا، إذ جرت، منذ زمن طويل، مأسسة التخصصات المعرفية المتعددة في هيئات تنظيمية على شكل أقسام جامعية، وبرامج تعليم، وشهادات، ومجلات علمية، وجمعيات وطنية وعالمية. ويتمثل ذلك حتى في تصنيف كتب رفوف المكتبات. إن إرساء تخصص معرفي في إطار مؤسساتي

هو سبيل للمحافظة على ممارسته العملية وضمان إعادة إنتاجها. يمثل ذلك خلق شبكة عمل بشرية فعلية ذات حدود. إنها شبكة عمل تأخذ شكل بنى جماعية مشتركة لها متطلبات القبول فيها وقوانين ومبادئ تشرع السبل المعترف بها للترقية في المهنة. تسعى المنظمات العلمية لا إلى تدريب الفكر ولكن إلى انضباط الممارسة، فهي تضع حدوداً أشد صرامة من تلك التي وضعتها التخصصات المعرفية كأطر فكرية، وتستطيع المنظمات العلمية أن تدوم أكثر من التبرير النظري لحدودها التنظيمية. وبالفعل فقد وقع ذلك؛ فتحليل علم الاجتماع كتنظيم في عالم المعرفة يختلف كثيراً جداً عن تحليل علم الاجتماع كتخصص معرفي فكري. فإذا كان ميشال فوكو (Michel Foucault) قد قال في كتابه **حفريات المعرفة** *(Archaeology of Knowledge)* بأنه أراد تحليل كيف وقع تعريف وتأسيس وإعادة تعريف التخصصات المعرفية الأكاديمية، فإن بيار بورديو (Pierre Bourdieu) قام في كتابه **الإنسان الأكاديمي** *(Homo Academicus)* بتحليل الكيفية التي تتشكل فيها وتُستدام وتُؤطّر المنظمات الأكاديمية داخل مؤسسات المعرفة(٤).

وسوف لن أتّبع في الوقت الحاضر أياً من الطريقين. وكما قلت، فأنا لا أعتقد أن علم الاجتماع لم يعد تخصصاً معرفياً (وينطبق الشيء نفسه على العلوم الاجتماعية القريبة منّا). أعتقد جازماً أن كل هذه العلوم تبقى متصفة بتنظيم كبير. ونتيجة لذلك فأنا أعتقد بأننا كلنا نجد أنفسنا في وضع غير سوي مساهمين نوعاً ما في دوام ماض أسطوري ربما يمثل القيام به شيئاً مريباً. ومع ذلك، أتمنى الآن أن أركز أكثر على علم الاجتماع كثقافة، أي كمجموعة من العلماء يشتركون في بعض المسلّمات لأني أؤمن بأن مستقبلنا يشيد صرحه من خلال النقاشات في هذا الميدان. سوف أشرح أن ثقافة علم الاجتماع حديثة وقوية ولكنها هشة أيضاً، وأنها قادرة فقط على أن تستمر في الازدهار إذا شهدت تحولاً كبيراً.

أولاً: التــراث

ما الذي يمكن أن نعنيه بثقافة علم الاجتماع؟ سأبدأ بطرح ملاحظتين: **الأولى**، ما نعنيه عادة بـ «الثقافة» هي مجموعة المسلّمات المنطقية والممارسات المشتركة، وبكل تأكيد ليست مشتركة بين كل أعضاء المجموعة في كل وقت ولكنها مشتركة بين معظم الأفراد في معظم الوقت. إنها مشتركة علناً، ولكن الأهم من ذلك أنها مشتركة لاشعورياً بحيث أنه نادراً ما تقع مناقشة المسلّمات المنطقية. يجب أن تكون بالضرورة مثل تلك المسلّمات المنطقية بسيطة جداً بل تافهة؛ إذ عندما تكون المقولات رفيعة ودقيقة وفكرية المستوى فمن الصعب أن يشترك فيها الكثيرون ويكونوا بالتالي قادرين على إنشاء جماعة عالمية من العلماء. وتجدر الإشارة إلى أنه توجد فعلاً مجموعة من تلك المسلّمات المنطقية المشتركة بين علماء الاجتماع، ولكنها لا توجد بالضرورة إطلاقاً بين الأشخاص الذين يسمون أنفسهم مؤرخين أو علماء اقتصاد.

الملاحظة **الثانية** هي أني أعتقد أن المقدمات المنطقية المشتركة أمور مستلهمة ــ مستلهمة وليست معرّفة ــ من هؤلاء الذين نعتبرهم مفكرينا المؤسسين. تتكون القائمة المعترف بها هذه الأيام لدى علماء الاجتماع في العالم بأسره من دوركهايم وماركس وفيبر،

ويتمثل أول شيء يلاحظ على هذه القائمة في أنه لو سئل المؤرخون وعلماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والجغرافيا عن مفكريهم المؤسسين لكانت القائمة بالتأكيد مختلفة. فقائمتنا لا تضم جول ميشيليه (Jules Michelet) أو إدوارد غيبُن (Edward Gibbon) وآدم سميث (Adam Smith) أو جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) وجون ستوورت مِلّ (John Stuart Mill) أو مكيافيللي (Machiavilli) وكانط (Kant) أو هيغل (Hegel) وبرونسلاو مالنوسكي (Bronislaw Malinowski) أو فرانز بوواس (Franz Boas).

ومن ثم يطرح السؤال: من أين أتت قائمتنا؟ وكما هو معروف، إذا كان دوركهايم قد سمى نفسه عالم اجتماع، فإن فيبر لم يقم بذلك إلّا في المرحلة الأخيرة من حياته[٥]، وبصورة مبهمة آنذاك، وبالطبع فماركس لم يدّع أبداً ذلك؟ زيادة على ذلك، فعلى الرغم من أنني التقيت علماء اجتماع يسمون أنفسهم دوركهاميين وآخرين يدعون أنفسهم ماركسيين وكذلك آخرين يلقبون أنفسهم فيبريين، فإني لم ألتق أبداً بعد من قالوا إنهم دوركهاميون وماركسيون وفيبريون في الوقت نفسه. ومن ثم فأي معنى للقول بأن هؤلاء الثلاثة هم الشخصيات المؤسسة لميدان علم الاجتماع؟ وعلاوة على ذلك، فكتاب بعد كتاب وكتاب جامعي (Textbook) بعد كتاب جامعي على الخصوص يجيب بنعم عن ذلك السؤال[٦].

لم يكن الأمر دائماً كذلك. والواقع إن الجمع بين الثلاثة يرجع عموماً إلى بارسونز في عمله المؤسس في ثقافة علم الاجتماع، وذلك في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي**. وبالطبع كان بارسونز يهدف إلى الاعتراف بالثلاثي المكوّن من دوركهايم وفيبر ولفريدو باريتو (Vilfredo Pareto). وبطريقة ما لم يكن قط قادراً على إقناع الآخرين بأهمية باريتو الذي يبقى مجهولاً على العموم. وأضيف ماركس إلى القائمة على الرغم من جهود بارسونز القصوى لحذفه منها. ومع ذلك، فإن القائمة، في نظري، رأت النور في الأساس على يدي بارسونز. ويجعل هذا بالطبع ميلاد القائمة أمراً حديثاً جداً، فقد ظهرت عموماً إلى الوجود بعد عام ١٩٤٥.

عندما قام بارسونز بالتأليف في عام ١٩٣٧ كان دوركهايم أقل مركزية في العلوم الاجتماعية الفرنسية مما كان عليه قبل عشرين عاماً وما أصبح له من مكانة من جديد بعد عام ١٩٤٥[٧]. ولم يكن هو بالشخصية المرجعية لدى كبريات المجموعات الوطنية في علم الاجتماع. ومن المهم في هذا الصدد النظر إلى المقدمة التي كتبها جورج كاتلن (George E. G. Catlin) في الطبعة الإنكليزية الأولى لكتاب **قواعد المنهج السوسيولوجي**. ففي تأليفه الموجَّه إلى الجمهور الأمريكي في عام ١٩٣٨ دافع كاتلن عن أهمية دوركهايم، مصنّفاً إياه في نفس عصبة شارلس بوث (Charles Booth) وفلكسنر (Flexner) وتوماس (W. I. Thomas) قائلاً إن وندت (Wundt) وإسبيناس (Espinas) وتونيز (Tönnies) وزيمل (Simmel)، قد استبقوه إلى أفكاره، فإنه كان، مع ذلك، شخصاً مهمّاً[٨]. وليس من السهل تقديم دوركهايم بهذه الطريقة اليوم. ففي عام ١٩٣٧ لم يكن فيبر يدرس في الجامعات الألمانية. وحتى نكون أكثر عدلاً، لم يكن في سنة ١٩٣٢ الشخصية القيادية التي يتمتع بها اليوم في علم الاجتماع الألماني. كما أن أعماله لم تكن حتى ذلك الحين قد ترجمت إلى

الإنكليزية أو الفرنسية. أما بالنسبة إلى ماركس فنادراً ما وقع ذكره حتى لدى الدوائر الأكاديمية الأكثر احتراماً.

بيّن كونل (R. W. Connell) في استطلاع أخير ما توهمته منذ زمن بعيد أن الكتب الجامعية قبل عام ١٩٤٥ ربما ذكرت هؤلاء المؤلفين الثلاثة، لكن وقعت الإشارة إليهم فقط ضمن قائمة طويلة بأسماء آخرين. يسمى كونل هذا «وجهة نظر موسوعية لا قانونية للعلم الجديد من طرف الممارسين له»[٩]. إن المعيار المقبول هو الذي يعرف الثقافة. وقد بلغ هذا المعيار أوجه بين عامي ١٩٤٥ و١٩٧٠ كفترة خاصة جداً هيمن فيها علماء الاجتماع الأمريكيون، حيث كان المنظور البنيوي الوظيفي يومئذ في الطليعة بين علماء الاجتماع.

يجب أن يبدأ المعيار مع دوركهايم ـ أكثر الثلاثة شعوراً بانتسابه إلى علم الاجتماع ـ مؤسس مجلة سماها **السنة السوسيولوجية** (L'Année sociologique) التي احتفلنا في عام ١٩٩٨ بمرور قرن على صدورها، كما احتفلنا بالذكرى الخمسين لإنشاء المنظمة العالمية لعلم الاجتماع (ISA). أجاب دوركهايم عن أول وأوضح الأسئلة التي يجب أن يطرحها أي دارس للواقع الاجتماعي يقوم ببحث ميداني: كيف يمكن لأفراد أن يعتقدوا في مجموعة خاصة من القيم دون الاعتقاد في قيم أخرى؟ وكيف يمكن لأشخاص ذوي «خلفيات متشابهة» أن يميلوا إلى الاعتقاد في مجموعة القيم نفسها أكثر من أشخاص ذوي خلفيات مختلفة عنهم؟ نحن نعرف جيداً الإجابة عن ذلك بحيث يبدو أن الأمر لم يعد مثاراً للتساؤل بالنسبة إلينا.

دعونا، مع ذلك، نتعرف إلى إجابة دوركهايم. فهو يعلن من جديد بكل وضوح عن حججه الأساسية في التوطئة للطبعة الثانية لكتاب **قواعد المنهج السوسيولوجي** الذي وضعه عام ١٩٠١. اعتبر هذا رداً على منتقدي الطبعة الأولى التي يحاول فيها توضيح ما يقوله لأنه يشعر بأنه قد أسيء فهمه. فيعرض ثلاثة افتراضات. يتمثل **الأول** في أنه «يجب التعامل مع الحقائق الاجتماعية كأشياء»[١٠]. ويؤكد أن محتوى هذا القول «هو من صميم منهجنا». ويعلن أنه لا يرجع بذلك الواقع الاجتماعي إلى أساس مادي ما ولكن يرغب ببساطة في القول بأن للعالم الاجتماعي «درجة من الواقعية مساوية على الأقل إلى ما يضفيه كل شخص» على العالم المادي. يقول: «الشيء هو في تضاد مع الفكرة مثلما هو معروف من أن الخارج هو في تضاد لما هو معروف من الداخل». يقول الافتراض **الثاني** «إن الظواهر الاجتماعية هي أمور خارجية عن الأفراد»[١١]. وأخيراً يؤكد دوركهايم أن الكبح الاجتماعي ليس مثل الكبح المادي لأنه شيء غير متأصل في طبيعة الفرد ولكنه مفروض عليها من الخارج[١٢]. يضيف دوركهايم ملاحظاً بأنه لكي يكون هناك واقع اجتماع اجتماعي، يجب أن توجد تفاعلات اجتماع اجتماعية بين الأفراد تؤدي إلى ظهور «عقائد وأنماط سلوك أنشأتها المجموعة، ومن ثم يمكن تعريف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المؤسسات وأصلها ووظيفتها»[١٣]. وهكذا فنحن نتحدث بوضوح عن واقع اجتماع اجتماعي ينشأ في المحيط الاجتماعي. وهذا الواقع الذي ينشئه المجتمع هو ما يدرسه علماء الاجتماع، فعلم الاجتماع هو، إذن، علم المؤسسات، ونشأتها وأدائها لوظيفتها. من هنا، فإن من الواضح أننا نتحدث عن واقع مبنيٍّ اجتماعياً يتعين على علماء الاجتماع أن يدرسوه. بل إن

دوركهايم يتوقع مسبقاً اهتمامنا الحالي بمسألة الفِعال[*] الاجتماعي (Agency)، إذ يضيف في هذه النقطة بالذات ملاحظة يوضح بها حدود «التنوع المسموح به»[١٤].

تمثل هذه الأقوال الثلاثة معاً حجة دوركهايم لمصلحة «مبدئه الأساسي المؤكد موضوعية واقع الحقائق الاجتماعية، فهذا المبدأ يستند إليه كل شيء ويرجع إليه في نهاية المطاف»[١٥].

لا أنوي هنا مناقشة وجهات نظري حول أطروحات دوركهايم هذه. أود فعلاً أن أقترح بأن جهده لنحت ميدان لعلم الاجتماع، الميدان الذي يسميه «حقائق اجتماع اجتماعية»كحقل متميز من ميداني كل من علم الأحياء (البيولوجي) وعلم النفس، هو فعلاً مسلَّمة منطقية أساسية لثقافة علم الاجتماع. وعندما تقولون لي حينئذ إن هناك أشخاصاً بيننا يسمون أنفسهم علماء نفس اجتماع اجتماعيين أو هم ينتسبون إلى مدرسة التفاعلية الرمزية أو إلى الفردانية المنهجية أو إلى الظاهراتية (الفينومنولوجيا) أو إلى ما بعد الحداثة فعلاً، فإني أقول لكم إن هؤلاء الأشخاص قد قرروا على الرغم من ذلك مواصلة جهودهم المعرفية تحت شعار علم الاجتماع وليس علم النفس أو علم الأحياء أو الفلسفة. لابد أن يكون لذلك سبب فكري. ويتمثل ذلك في رأيي في قبولهم الضمني للمبدأ الدوركهايمي لواقع الحقائق الاجتماعية، مهما كانت رغبتهم كبيرة في صياغة هذا المبدأ بطرق تختلف اختلافاً شديداً عما يقترحه دوركهايم.

في توطئة الطبعة الأولى لكتابه، يناقش دوركهايم كيف يتمنى التسمية التي ستُطلق عليه، فيقول إن الطريقة الصحيحة للقيام بذلك ليست في تسميته إما «مادياً» وإما «مثالياً» بل «عقلانياً» (Rationalist)[١٦]. وبينما كانت كلمة «عقلاني» بدورها موضوعاً للجدال الفلسفي والاختلاف لقرون عديدة، فإنها دون شك شعار يتبناه تقريباً كل علماء الاجتماع منذ عهد دوركهايم إلى السبعينيات (١٩٧٠) على الأقل[١٧]. أريد إذن أن أعيد صياغة مقولة دوركهايم في بديهية (Axiom) رقم ١ لثقافة علم الاجتماع: **توجد جماعات اجتماع اجتماعية ذات بنى عقلانية قابلة للتفسير**. وبهذه الصياغة البسيطة، فإني أعتقد أن هناك قلة من علماء الاجتماع الذين لا يسلمون بمصداقية هذه البديهية.

لا يتمثل مشكل ما أسميه بديهية ١ في وجود تلك الجماعات ولكن في فقدانها للوحدة الداخلية. وهنا يدخل ماركس الساحة، فهو يحاول الإجابة عن السؤال: كيف يكون للجماعات الاجتماعية المثلة افتراضاً لوحدة ما (وهذا معنى كلمة «جماعة» قبل كل شيء) نزاعات داخلية؟ نحن نعرف كلنا إجابته، فهي توجد في الجملة التي يبدأ بها القسم الأول من البيان الشيوعي (Communist Manifesto) «إن تاريخ المجتمعات إلى يومنا هذا هو تاريخ صراعات الطبقات»[١٨]. وبالطبع فماركس لم يكن ساذجاً إلى هذه الدرجة حتى يعتقد أن فن الخطابة العلني للصراع وتفسير أسباب الصراع كان ينبغي بالضرورة أخذه بمعناه الظاهري أو اعتباره صحيحاً بأي معنى من المعاني من وجهة نظر المحلل[١٩]. تتكون بقية عمل ماركس من شرح علم تاريخ صراع الطبقات وتحليل آليات عمل النظام الرأسمالي والنتائج السياسية التي ينبغي على المرء الخلوص بها من هذا الإطار التحليلي. يمثل ذلك كله

الماركسية بمعناها الدقيق التي هي بالطبع مذهب ووجهة نظر تحليلية كانا موضع خلاف حاد داخل ميدان علم الاجتماع وخارجه.

لا أنوي مناقشة خصال الماركسية أو حجج المعارضين لها. أريد فقط أن أسأل لماذا فشلت محاولة بارسونز بطريقة مخزية في إقصاء ماركس من علم الاجتماع على الرغم من وجود الحرب الباردة، وفعلاً مع الميول السياسية لإقصائه من طرف أغلبية علماء الاجتماع في العالم. يبدو لي أن ماركس كان بكل وضوح يناقش شيئاً مركزياً في الحياة الاجتماعية لا يمكن ببساطة تجاهله، ألا وهو الصراع الاجتماعي.

دون شك كان لماركس تفسير خاص للصراع الاجتماعي؛ فقد ركّز هذا التفسير على حقيقة أن للناس علاقات مختلفة بوسائل الإنتاج، فبعضهم يملكها والبعض الآخر محروم منها، وللبعض سلطة استعمالها، بينما ليس للبعض الآخر ذلك. ولفترة ما شاع كثيراً القول بأن ماركس كان مخطئاً في إدعائه أن صراع الطبقات ليس هو فقط عنصر الصراع الاجتماعي ولا حتى العنصر الأولي له. وطُرحت بدائل متنوعة لذلك: مكانة الجماعات (Status-groups)، والجماعات ذات الروابط السياسية، وعاملا العرق والجنس، والقائمة طويلة في هذا الصدد. ومرة أخرى، لا أنوي الآن مناقشة مصداقية هذه البدائل بالنسبة إلى متغير الطبقة، ولكن أقتصر على الملاحظة بأن كل بديل لمصطلح «الطبقة» يفترض مركزية الصراع، ويتلاعب ببساطة بقائمة المتصارعين. هل هناك من رفض ماركس قائلاً لا معنى لكل هذا، إذ ليس هناك صراعات اجتماع اجتماعية؟

ولنأخذ استطلاع الرأي كنشاط رئيسي في مهنة علماء الاجتماع. فما الذي نفعله يا ترى؟ فنحن نكون في العادة ما يسمى العيِّنة الممثّلة، ونطرح على هذه العيِّنة مجموعة من الأسئلة حول شيء ما. وفي الظروف العادية نفترض أننا سوف نحصل على سلسلة من الإجابات عن هذه الأسئلة، مع أنه ليس لدينا مسبقاً فكرة واضحة عما ستكون عليه سلسلة الأجوبة. فلو اعتقدنا أن كل واحد ستكون له إجابة مماثلة لإجابات الآخرين عن الأسئلة لما كانت هناك فائدة في القيام باستطلاع الرأي. عندما نحصل على الإجابات عن هذه الأسئلة، فماذا ينبغي أن نفعل بعد ذلك؟ نقوم بإيجاد علاقة ترابط (Correlation) بين الإجابات ومجموعة المتغيرات (Variables) الأساسية، مثل المكانة الاجتماعية والاقتصادية والمهنة والجنس والسن والتعليم وغيرها. لماذا نفعل هذا؟ لأننا نفترض أن كل متغير في الغالب، أو حتى في العادة، يحتوي على سلسلة متصلة (Continuum) من الأشخاص موجودة على بُعد (Dimension) معيَّن، وأن الأجراء ورجال الأعمال والرجال والنساء والشباب والكبار وغيرهم سوف يميلون إلى إعطاء إجابات مختلفة عن الأسئلة المطروحة. لو أننا لم نفترض الاختلاف الاجتماعي (ويقع فعلاً في معظم الأحيان تأكيد الاختلاف في المكانة الاجتماعية والاقتصادية) لما كنا ممارسين مهنة علم الاجتماع. فالخطوة من الاجتماعي إلى الصراع ليست بالطويلة. وبصفة عامة، إن أولئك الناس الذين يحاولون أن ينكروا أن ذلك يؤدي إلى الصراع يشتبه فيهم بأنهم يبحثون عن إهمال واقع واضح لأسباب اعتقادية (أيديولوجية) صرف.

وهذا ما نحن عليه الآن. فنحن كلنا ماركسيون في الشكل الضعيف الذي سأسميه بديهية رقم ٢ لثقافة علم الاجتماع: **تحتوي كل الجماعات الاجتماعية على جماعات فرعية صغيرة** (Subgroups) غير متساوية، وهي في صراع بعضها مع بعض. فهل هذا ترقيق للماركسية؟ بالطبع هو كذلك. إنه بالفعل ترقيق خطير. ومع ذلك، فهل هذه مسلَّمة لمعظم علماء الاجتماع؟ بالطبع هي كذلك أيضاً.

هل نستطيع الوقوف هنا؟ لا، لا نستطيع. فبعد أن قررنا أن الجماعات الاجتماعية هي كائنات واقعية نستطيع تفسير نمط عملها (بديهية رقم ١) وقررنا أيضاً أنها تخفي داخلها صراعات متكررة (بديهية رقم ٢)، فنحن نواجه الآن سؤالاً واضحاً: فببساطة لماذا لا تنفجر كل المجتمعات أو تنقسم إلى أجزاء أو تحطم نفسها بطريقة ما؟ ومع أن مثل تلك الانفجارات تحدث فعلاً من وقت إلى آخر، فإنه يبدو جلياً أنها لا تقع معظم الوقت. يبدو أنه يوجد مظهر خارجي «للنظام» في الحياة الاجتماعية على الرغم من بديهية رقم ٢. وهنا يأتي دور فيبر، إذ لديه تفسير لوجود النظام على الرغم من حضور الصراع.

إننا نعتبر فيبر، في العادة، معارضاً لماركس، فهو يلح بإصرار على التفسيرات الثقافية التي تتعارض مع نظيراتها الاقتصادية، وعلى البيروقراطية بدل تجمع رأس المال كقوة مركزية دافعة للعالم الحديث. ولكن مفهوم فيبر الرئيسي الذي يحد من أثر ماركس أو يعدّله كثيراً على الأقل، هو مفهوم الشرعية (Legitimacy). فماذا يقول فيبر عن الشرعية؟ إنه يهتم بأساس أرضية السلطة. يتساءل لماذا تطيع الرعية هؤلاء الذين يصدرون الأوامر؟ هناك أسباب واضحة متعددة لذلك مثل التقليد والنفع المادي، لكن فيبر يقول إن تلك الأسباب غير كافية لتفسير شيوع الطاعة، فيضيف «الاعتقاد في الشرعية» [٢٠] كعامل ثالث حاسم. وهنا يبرز فيبر الأنماط الثلاثة الخالصة للسلطة أو الهيمنة المشروعة: شرعية ذات أسس عقلانية، وشرعية ذات أسس تقليدية، وشرعية ذات أسس كاريزمية (الشخصية الملهمة). ولكن يتمثل الأمر عند فيبر في أنه نظراً إلى أن السلطة التقليدية هي بنية الماضي لا الحداثة ولأن الكاريزما، مهما يكن دورها مهماً في الواقع التاريخي وفي التحليل الفيبري، هي أساساً ظاهرة عابرة، تصبح روتينية في نهاية المطاف، فإنه يبقى لنا «السلطة العقلانية القانونية» كنمط حديث خاص للإدارة»[٢١].

إن الصورة التي يقدمها لنا فيبر تتمثل في أن السلطة التي يديرها موظفون تسمى بيروقراطية، وتعني أنها نظام محايد لا ينحاز لا إلى الرعية ولا إلى الدولة. يقال إن البيروقراطية نظام نزيه بمعنى أنها تقوم بقراراتها وفقاً للقانون. وهذا ما جعل هذا النوع من النظام يدعى من طرف فيبر النظام العقلاني ـ القانوني (Rational-legal). وبالتأكيد يعترف فيبر بأن الوضع أكثر تعقيداً على مستوى الممارسة[٢٢]، ومع ذلك، فلو نبسط الآن فكر فيبر يكون لنا تفسير معقول بالنسبة إلى الواقع الذي يرى أن الدول هي عادة في حالة نظام، أي أن السلطة يتم في العادة قبولها وطاعتها تقريباً أو إلى حد ما، سوف نسمي هذا بديهية رقم ٣ التي يمكن صوغها على النحو التالي: **عندما تنجح الجماعات/الدول في احتواء الصراعات فإن ذلك يعود إلى حد كبير إلى أن الجماعات الفرعية ذات**

المواقع الاجتماعية الدنيا تعطي الشرعية لسلطة الجماعة الحاكمة، لأن ذلك يسمح لها بالبقاء والتمتع بالنفع الطويل المدى.

إن ما كنت أحاول مناقشته يتمثل في أن ثقافة علم الاجتماع التي نشترك فيها جميعاً والتي كانت في أعز أوجها في الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠ تحتوي على ثلاثة افتراضات (مسائل) بسيطة: واقع الحقائق الاجتماعية، ودوام الصراع الاجتماعي، ووجود آليات الشرعية لاحتواء الصراع. فهي تكوّن في مجموعها حداً أدنى من أرضية متناسقة لدراسة الواقع الاجتماعي. حاولت أن أبيّن الطريقة التي تفرعت منها الافتراضات الثلاثة للمفكرين المؤسسين الثلاثة (دوركهايم وماركس وفيبر)، وأدّعي أنه بسبب ذلك نردد بشيء من القدسية أن هؤلاء المفكرين الثلاثة يمثلون «علم الاجتماع الكلاسيكي». أكرر مرة أخرى أن هذه المجموعة من المبادئ الأساسية (Axioms) ليست مصقولة، وهي بالتأكيد ليست بالكافية في تصورها للواقع الاجتماعي. فهي تمثل نقطة بداية استوعبها معظمنا ونستعملها عموماً كمسلَّمات (مقدمات منطقية) غير قابلة للمساءلة والنقاش. وهذا ما أسميه «ثقافة علم الاجتماع»، وهذا في نظري جوهر تراثنا (الفكري) السوسيولوجي، ولكن أكرر من جديد أنه تراث حديث التكوين، وإذا كان قوياً فهو هش أيضاً.

ثانياً: التحديـات

سوف أطرح الآن ستة تحديات تثير في رأيي أسئلة خطيرة جداً حول مجموعة المبادئ الأساسية التي أسميها «ثقافة علم الاجتماع». سأقدم تلك التحديات بالترتيب الذي بدأت تؤثر به في ميدان علم الاجتماع، وبصفة أكثر شمولية في العلوم الاجتماعية. وقد حصل هذا التأثير أحياناً بعد وقت طويل من كتابة التحديات. أريد أن أؤكد في البداية أن هذه الأمور هي تحديات لا حقائق؛ فالتحديات تصبح جدية إن هي طرحت على العلماء مطالب جديرة بالثقة تدعو إلى تقييم المقدمات المنطقية لعلومهم من جديد. عندما نقبل بأن التحديات جدية نصبح ربما مدفوعين إلى وضع صيغة جديدة للمقدمات المنطقية بطرق تجعلها أقل عرضة لطعن التحديات. أو ربما نجد أنفسنا مجبورين على التخلي عن المقدمات المنطقية أو على الأقل القيام بمراجعتها جذرياً. فالتحدي هو إذن جزء من عملية يمثل هو بدايتها لا نهايتها.

يرتبط التحدي **الأول** الذي سوف أقدمه، بسيغموند فرويد (Sigmund Freud). قد يبدو هذا أمراً مفاجئاً؛ إذ إن فرويد كان في الأساس معاصراً لدوركهايم وفيبر وليس بالشخص الذي أتى بعدهما بوقت طويل. ويتمثل السبب الثاني في الحديث عن فرويد في مدى اندماجه حقيقةً في ثقافة علم الاجتماع. فالوصف التفصيلي (Topography) الذي يقدمه فرويد للعمليات النفسية ـ الهو والأنا والأنا العليا ـ كان شيئاً نستعمله منذ زمان بعيد لكي يمدنا بالمتغيرات المتدخلة (Intervening Variables) التي تفسر كيف يقع استبطان الحقائق الاجتماعية عند دوركهايم داخل شعور الأفراد. ربما لا يستعمل كلنا لغة فرويد الدقيقة، لكن فكرته الأساسية موجودة معنا.

وبمعنى ما، فإن علم النفس الفرويدي هو جزء من افتراضاتنا الجماعية. ومع ذلك فأنا لست مهتماً الآن بعلم النفس الفرويدي بل بعلم الاجتماع عنده. نود في المقام الأول هنا أن نناقش القليل من أعماله المهمة مثل كتابه: **الحضارة ومثالبها** *(Civilization and Its Discontents)*[٢٣]. وبالتأكيد فإن أعماله مهمة. ولكننا نميل إلى تجاهل الانعكاسات السوسيولوجية لأنماط تشخيصه وعلاجه النفسي. أود أن أناقش ما أعتقد أنه التحدي الضمني الفرويدي لمفهوم العقلانية بالذات. فدوركهايم وصف نفسه بالعقلاني. أما فيبر فجعل من الشرعية العقلانية القانونية ركيزة تحليله للسلطة. وسخر ماركس نفسه لما دعاه بالاشتراكية العلمية (أي العقلانية). فمفكرونا الرواد كانوا كلهم أطفال عصر الأنوار، وحتى عندما أثاروا، كما هي الحال لدى فيبر، أسئلة قاتمة حول اتجاه مسيرتنا يومئذ. (لكن الحرب العالمية الأولى أحدثت كثيراً من الكآبة بين معظم مثقفي أوروبا).

لم يكن فرويد على الإطلاق غريباً عن هذا التوجه الاكتئابي، وبالفعل فماذا كان يشغله؟ فقد قال للعالم، وخاصة عالم الطب، إن السلوك الذي يبدو لنا غريباً وغير عقلاني هو في الحقيقة قابل جداً للتفسير شريطة أن نفهم الشيء الكثير عن عمل عقل الفرد على مستوى اللاشعور، كما يسميه فرويد. وحسب التعريف، فاللاشعور لا يرى ولا يسمع، حتى من طرف الفرد نفسه، لكن فرويد يقول إن هناك طرقاً غير مباشرة لمعرفة ما يجري داخل اللاشعور. لقد كان عمله الرئيسي الأول، **تأويل الأحلام** *(The Interpretation of Dreams)*[٢٤] تماماً حول هذا الموضوع. فالأحلام تكشف، حسب فرويد، ما يكبته الأنا في اللاشعور. وليست الأحلام الأداة التحليلية الوحيدة في أيدينا[٢٥]، فكل العلاج النفسي التحليلي (Psychoanalytic Therapy)، وهو ما يُدعى الاستشفاء عبر الكلام، نشأ كنتيجة لمجموعة من الممارسات التي تساعد كلاًّ من المحلل النفساني والشخص الذي يخضع للتحليل في أن يصبحا على وعي بما يجري داخل اللاشعور[٢٦]. فالمنهج هو في جوهره مستوحى من عقائد عصر الأنوار. إذ هو يعكس وجهة النظر القائلة إن زيادة الوعي قد تؤدي إلى تحسن في أخذ القرار، أي إلى تبني سلوك أكثر عقلانية. ولكن الطريق إلى السلوك الأكثر عقلانية يتطلب الاعتراف بأن ما يسمى السلوك العُصابي (Neurotic Behavior) هو في الحقيقة سلوك «عقلاني»، عندما نفهم ما يعنيه الشخص بهذا السلوك، وبالتالي لماذا يقوم به. فالسلوك ربما يكون في رأي المحلل النفساني هو الأفضل، ومن ثم فهو ليس بغير العقلاني.

في تاريخ مهنة التحليل النفسي، عالج فرويد والمحللون النفسيون الأوائل فقط، أو في المقام الأول على الأقل، الكهول المصابين بمرض العُصاب (Neurosis). ولكن مع توسع تنظيم التحليل النفسي لاحقاً كان المحللون النفسيون مستعدين للقيام بالتحليل النفسي للصبية، ومعالجة حتى الأطفال الذين هم دون سن الكلام. كما شرع أيضاً محللون نفسيون آخرون في إيجاد طرق علاج للمصابين بمرض الذُهان (Psychosis)، وهم أشخاص يفترض أنهم فاقدو القدرة على القيام مباشرة بنقاش عقلاني. ولدى فرويد نفسه أشياء مهمة يقولها عن المصابين بشدة بمرضَيِ العصاب والذهان. وفي مناقشة ما يسميه فرويد «ما بعد سيكولوجية الكبت» (Metapsychology of Repression) أشار إلى الأشكال المتعددة التي يستطيع أن يتجلى فيها الكبت ومختلف أنواع العصاب التحويلي (Transference Neuroses). وعلى سبيل المثال،

ففي حالة القلق الهستيري (Anxiety Hysteria) يحدث أولاً ارتداد عن الدافع، ثم الهروب بعد ذلك إلى فكرة تعويضية أو النقل (الإزاحة) (Displacement)، كما يسميها التحليل النفسي. ولكن ربما يشعر الشخص بعد ذلك بالحاجة إلى «كبح... نشوء القلق الذي يأتي من الشيء المعوض». يلاحظ فرويد بعد ذلك أن «مع زيادة الاهتياج الغريزي، يجب أن يُنقل إلى الخارج قليلاً الغلاف الواقي حول الفكرة المعوضة»(٢٧). وفي هذا الوقت يصبح الخوف الوهمي الرهاب (Phobia) أكثر تعقيداً، مما يؤدي إلى محاولات أخرى متواصلة للهروب(٢٨).

إن ما يقع وصفه هنا هو عملية اجتماع اجتماعية مشوقة، فهي شيء قد أحدث قلقاً. فالشخص يحاول تحاشي المشاعر السلبية ونتائجها بواسطة وسيلة كبت، فهذا يفرج عن القلق ولكن بثمن. يرى فرويد أن الثمن باهظ جداً (أو ربما يكون ذلك باهظاً جداً؟). وافتراضاً فإن ما يسعى المحلل النفساني إلى تحقيقه هو مساعدة الشخص في مجابهة ما يسبب القلق ومنه تمكينه من أن يخفف عن نفسه الألم بثمن أقل. وهكذا يحاول الشخص بطريقة عقلانية تخفيف الألم. ويسعى المحلل النفساني بطريقة عقلانية إلى أن يقود المريض لكي يرى أن هناك ربما سبيلاً أفضل (طريق أكثر عقلانية؟) لتخفيف الألم.

هل المحلل النفساني على حق؟ هل هذه الطريقة الجديدة طريقة أكثر عقلانية لتخفيف الألم؟ ينهي فرويد هذه المناقشة للاشعور باللجوء إلى حالات أكثر صعوبة. ينصحنا فرويد بالنظر «إلى أي مدى توضع محاولة الهروب الأكثر تطرفاً وجدية، الهروب من الأنا، موضع التنفيذ في أمراض العصاب النرجسية»(٢٩)، ولكن حتى هنا، في ما يعتبره فرويد مرضاً حاداً، فإنه يظل ينظر إليه وكأنه الشيء نفسه المطلوب والمتمثل في الضالة العقلانية ذاتها المنشودة للتخفيف من الألم.

إن فرويد على وعي كبير بخصوص حدود دور المحلل النفساني. ففي كتابه **الأنا والهو** *(The Ego and the Id)* يحذّر بكل وضوح من إغراء لعب دور «النبي والمنقذ (المخلص) والمفتدي»(٣٠). يبدي فرويد معنى مشابهاً من التحفظ في كتابه **الحضارة ومثالبها**، ويناقش استحالة تحقيق مهمتنا الضرورية في محاولتنا بلوغ السعادة. يقول: «ليس هناك قاعدة ذهبية تنطبق على كل واحد: فيجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». ويضيف أنه عندما تدفع الاختبارات فإن ذلك يؤدي إلى أخطار وإلى الوقوع في مرض العصاب، مستنتجاً أن «الرجل الذي يرى في سنوات متأخرة من حياته أن مسعاه للسعادة قد فشل يستطيع فعلاً أن يجد عزاء في حض متعة سكر متواصل أو هو يستطيع أن يدفع بنفسه إلى المحاولة اليائسة المتمثلة في مرحلة الثورة التي يشهد بها مرض الذهان»(٣١).

لقد شد انتباهي العديد من الأشياء في مقتطفات فرويد هذه. فالأمراض التي يلاحظها في المريض هي عبارة عن هروب من الخطر. أؤكد مرة أخرى كيف أن الهروب من الخطر هو أمر عقلاني. وبالفعل، فحتى ما يبدو أكثر أنواع الهروب لاعقلانية والمتمثل في الذهان، يوصف بأنه «محاولة يائسة على مستوى مرحلة الثورة» وكأن ليس للشخص إلّا بديل ضئيل فهو يحاول في حالة اليأس الذهان. وأخيراً، فالمحلل النفساني يستطيع القيام بشيء

محدود فقط، ولا يعود ذلك فحسب إلى أنه ليس، أو ربما ليس، نبياً ولكن لأنه «يجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه».

نحن لسنا في مؤتمر محللين نفسانيين. وأنا لم أُثر هذه القضايا قصد مناقشة وظيفة الجانب النفسي أو الوسائل العلاجية النفسية، بل أخذت هذه المقتطفات من فرويد عنوة لأنها تلقي الضوء على افتراضنا المسبق للعقلانية. ويمكن فقط وصف شيء بأنه عقلاني إذا كان هناك أشياء أخرى يمكن وصفها بأنها غير عقلانية. لقد تجول فرويد في ميدان ما عُرف اجتماعياً بالسلوك غير العقلاني والمتمثل في السلوك العصابي. فطريقة فرويد تمثلت في الكشف عن العقلانية الباطنية للسلوك الذي يبدو أنه غير عقلاني. واستمر في بحثه حتى في ما هو أكثر لاعقلانية ويعبر عنه السلوك الذهاني، فوجد أيضاً تفسيراً ربما نسميه عقلانياً مثلما هو الأمر في سلوك الهروب من الخطر كما رأينا. وبالطبع، فإن التحليل النفسي يرتكز على افتراض أن هناك أنماطاً أفضل وأخرى أقل نجاعة للتعامل مع الخطر. فالاستجابات المختلفة للفرد تتطلب أثماناً مختلفة، كما جاء في تعبير الاستعارة الاقتصادية لفرويد.

ومع ذلك، فالدفع بمنطق البحث في التفسير العقلاني لما يبدو غير عقلاني قادنا فرويد به إلى طريق تتمثل خلاصته المنطقية في أنه لا يوجد أي شيء غير عقلاني من وجهة نظر صاحب السلوك. ومن هو الشخص الخارجي الذي يستطيع أن يقول إنه أو إنها على حق وأن المريض على باطل؟ إن فرويد حذر بالنسبة إلى المدى الذي ينبغي للمحللين النفسيين أن يتبنوه في فرض أولوياتهم على المرض. «يجب على كل رجل أن يجد لنفسه الطريقة الخاصة التي يستطيع بها الحصول على خلاصه». لكن إذا كان لا يوجد أي شيء غير عقلاني، من وجهة نظر الشخص كما رأينا، فمن أين جاء التهليل بالحداثة والحضارة والعقلانية؟ وإني أرى أننا لم نشرع حتى في مواجهة مثل هذا التحدي العويص. تتمثل الخلاصة المتماسكة الوحيدة التي نستطيع استنتاجها في أن ليس هناك من شيء يدعى عقلانية رسمية أو أن الأفضل من ذلك القول بأنه لكي يقرر ما هو الشيء العقلاني رسمياً فإنه يجب على المرء بالضرورة أن يشرح بتفصيل كامل التعقيد والخصوصية النهائية التي قصد بلوغها. وفي أي حال، فإن كل شيء يعتمد على وجهة نظر مجموع هموم صاحب السلوك. وبهذا المعنى، فإن مدرسة ما بعد الحداثة في أشكالها الأكثر تطرفاً وأنانية تتبنى مقدمة فرويد المنطقية هذه إلى غايتها النهائية، دون إعطاء فرويد في هذا أقل شيء من الفضل في العملية. وتجدر ملاحظة أن ذلك ربما يعود إلى أن ما بعد الحداثيين، غير واعين بالأصل الثقافي لأقوالهم. ولكن مثل هؤلاء لا ينظرون طبعاً إلى التحدي الفرويدي كتحد ولكن كحقيقة أزلية كونية، أي كأعظم سرد لفنون السرد العظيمة. وهذا النوع من التناقض الذاتي يقوّض هذا الموقف المتطرف نفسه.

وأمام تحدي فرويد رفع البعض أيديهم طرباً وأصبحوا لا يرون غير أنفسهم، وتراجع آخرون ليعيدوا قدسية (Mantra) العقلانية. نحن لا نستطيع القيام بأي منهما. فتحدي فرويد للمستوى العملي نفسه لمفهوم العقلانية الرسمية يجبرنا على النظر بجدية إلى المفهوم الفيبري المعلق للعقلانية الحقيقية (Substantive Rationality) وتحليله بتعمق أكبر مما كان

فيبر نفسه مستعداً لأن يفعله. إن ما قام فرويد بتحديه، وربما في الواقع بهدمه، هو فائدة مفهوم العقلانية **الرسمية**. هل وجود مثل ذلك الشيء، كالعقلانية الرسمية المجردة ممكناً؟ فالعقلانية الرسمية هي دائماً عقلانية رسمية لشخص ما. فكيف يمكن عندئذ وجود عقلانية رسمية عالمية كونية؟ ينظر إلى العقلانية الرسمية عادة على أنها استعمال أنجع الوسائل لبلوغ الغاية. لكن الغايات ليست سهلة التعريف؛ فهي تتطلب ما أطلق عليه غيرتز (Geertz) «الوصف السميك» (Thick Description). وعند توفر ذلك، يلمح فرويد إلى أن كل شخص هو رسمياً عقلاني. فالعقلانية **الحقيقية** هي بالضبط محاولة للتوصل إلى تفاهم مع الجانب الذاتي (الشخصي) المتعذر اختزاله (Irreducible Subjectivity)، والاقتراح على الرغم من ذلك بأننا قادرون على القيام باختيارات اجتماع اجتماعية ذكية وذات معنى. وسوف أعود إلى هذا الموضوع.

أما التحدي **الثاني** الذي أود أن أعالجه فهو تحدي المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، فهذا شائع كثيراً اليوم، ونادراً ما وقع ذكره قبل ثلاثين سنة. فأنور عبد الملك كان من أول الأشخاص الذين أثاروا علناً هذه القضية بيننا. لقد سبق نقده للاستشراق (١٩٦٣) نقد إدوارد سعيد بأكثر من عقد، وكرس عمل حياته لطرح ما سماه «المشروع الحضاري البديل» (Alternative Civilizational Project)[٣٢]. أريد أن أناقش ما حاول البرهنة عليه خاصة في كتابه **الجدل الاجتماعي** (Social Diatects) (١٩٨١). اخترت مناقشة هذا العمل لأن عبد الملك يتجاوز فيه مجرد نقد الأعمال السيئة للغرب، ساعياً إلى اكتشاف البدائل. يبدأ عبد الملك بافتراض أن في الواقع الجغرافي السياسي المتحول «لا تكفي المناداة بالكونية المسلَّم بها كوصفة (Repostulated Universalism)»[٣٣]. وحتى نصل إلى ما يراه عبد الملك كـ «نظرية اجتماعية ذات مغزى» (٤٣) يقترح أن نستعمل منهج مقارنة غير اختزالي ((Non Reductionist (Comparativism)) يسمح بمقارنة ما يرى عليه العالم الذي يتكون عنده من ثلاث دوائر متداخلة: الحضارات، والمناطق الثقافية، والأمم (أو «التكوينات القومية» National Formations). هناك بالنسبة إليه حضارتان فقط: الهندية الآرية والصينية، ولكل منهما مناطق ثقافية متعددة؛ فالحضارة الهندية الآرية تحتوي على قديم الحضارة المصرية، وقديم الحضارة الإغريقية الرومانية، وأوروبا، وأمريكا الشمالية، وأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، والمناطق العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية، وأجزاء كبرى من أمريكا اللاتينية. وتشمل الحضارة الصينية الصين نفسها، واليابان، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا، وشبه القارة الهندية، وأوقيانيا، والمنطقة الآسيوية الإسلامية.

إذا كانت «الحضارة» هي العامل الرئيسي عند عبد الملك، فإن المفهوم الرئيسي هو «الخصوصية»، وهذا يتطلب على حد تعبيره إضافة «خيط جغرافي» إلى الخيط التاريخي (٩٧). ولكن يضيف بعد قوله هذا أن المشكل المركزي في النظرية العامة والإبستيمولوجيا يتمثل «في تعميق وتعريف العلاقات بين مفهوم الزمن ومجموعة المفاهيم المهتمة خاصة بكثافة الزمن في مجال المجتمعات البشرية» (١٥٦). ومع أن المرء يستطيع أن يقارن الحضارات على مستوى الإنتاج وإعادة الإنتاج والقوة الاجتماعية، فإن الفرق الحاسم يتمثل في العلاقات مع عامل الزمن الذي نجد فيه أعظم «كثافة للخصوصية الظاهرة والواضحة،

إذ نجد أنفسنا هنا في صلب الثقافة والفكر». «يتحدث أنور عبد الملك عن «التأثير المكون المركزي الشامل لعامل الزمن الذي يمثل عمق الميدان التاريخي» (١٧١ ــ ١٧٢).

هكذا يصبح التحدي الجغرافي مفهوماً بديلاً للزمن. ولنتذكر أن عند عبد الملك «حضارتين» فقط بالمعنى الذي يستعمله، ومن ثم فهناك علاقتان فحسب مع عامل الزمن. فمن جهة، هناك الرؤية الغربية للزمن، وهي «رؤية عملية» يرجعها عبد الملك إلى أرسطو لارتباطها بظهور المنطق الرسمي وهيمنة التفكير التحليلي الذي يعتبر الزمن «أداة للعمل وليس مفهوماً لمكان الإنسان في الدوام التاريخي» (١٧٩). أما «على الجانب الآخر من النهر» فإننا نجد مفهوماً غير تحليلي، حيث «الزمن هو السيد» وغير قابل إذن «للفهم كسلعة»[٣٤]. يخلص عبد الملك بالدعوة إلى تفاعل جدلي «غير عدائي لكن متناقض بين ضفتي نهرنا المشترك» (١٨٥)[٣٥]. أين يتركنا هذا؟ يتركنا مع ضفتين لنهر مشترك، وليس ذلك على الإطلاق رؤية دوركهايم وماركس وفيبر. هو يتركنا مع خصوصيات غير قابلة للاختزال التي نستطيع مع ذلك التنظير بشأنها، ويتركنا مع تحد حضاري حول طبيعة الزمن التي لم تكن حتى موضوعاً للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع، ويقودنا هذا مباشرة إلى التحدي الثالث.

يتعلق التحدي **الثالث** بالزمن أيضاً، لا من زاوية رؤية الزمن وإنما من زاوية واقع متعدد الجوانب للزمن، أي من زاوية البناء الاجتماعي للزمن. فبالنسبة إلى فرناند بروديل (Fernand Braudel) ربما يكون الزمن هو السيد، وإذا كان كذلك فهو في الوقت نفسه سيد قمنا نحن أنفسنا ببنائه، وهو مع ذلك صعب المقاومة. يحاول بروديل أن يبرهن بأن هناك **أربعة** أنواع من الزمن الاجتماعي، لكن الأغلبية الساحقة من المختصين في العلوم الاجتماعية أدركوا **اثنين** منها فقط في القرن التاسع عشر ومعظم القرن العشرين. فمن ناحية، هناك من اعتبروا أن الزمن كان في الأساس متكوناً من سلسلة متعاقبة من الأحداث، وهي ما سماها بول لاكومب (Paul Lacombe) التاريخ **السردي للأحداث** (Histoire événementielle)، وهذا مصطلح يجد أحسن ترجمة إنكليزية له في عبارة «التاريخ سلسلة أحداث مترابطة» (Episodic History). وفي وجهة النظر هذه، كان الزمن مرادفاً لخط يوقليدس الذي يوجد عليه عدد لامتناهٍ من النقاط، ومثلت تلك النقاط «الأحداث» في تعاقب تواترها التاريخي. يتفق هذا بالطبع مع الرؤية القديمة القائلة إن الكل في تغير متواصل في كل لحظة، وإن التفسير يتبع بصورة طبيعية، وإن التجربة غير قابلة للتكرار. إنه أساس ما ندعوه علم التاريخ الفردي (Idiograohic historiography) ولكنه أيضاً أساس الإمبريقية غير النظرية (ATheoretical Empiricism). ولقد كان كل منهما واسع الانتشار في العلوم الاجتماعية الحديثة.

ترى الرؤية البديلة الشائعة للزمن أن العمليات الاجتماعية أمور غير مرتبطة بالزمن، بمعنى أن ما يفسر الأحداث هو قواعد ونظريات تطبق على كل من الزمان والمكان، حتى وإن عجزنا في الوقت الراهن عن تفسير كل تلك القواعد. كانت وجهة النظر هذه تدعى أحياناً في القرن التاسع عشر «الفيزياء الاجتماعية» (Social Physics) إشارة إلى ميكانيكيا

نيوتن التي كانت النموذج لمثل هذا النوع من التحليل. كان هذا المفهوم للزمن عند بروديل يعني **الفترة الطويلة جداً** (La Très longue durée) (حتى يقع تمييزها من **الفترة الطويلة** (La Longue durée). ربما يمكننا تسمية هذا بالزمن الأبدي. وقد خاض بروديل مناقشة مع كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) كمثاله الأول لهذا المنهج، ولكن بالطبع قام آخرون باستعمال المفهوم بكثرة. وبكل تأكيد يستطيع المرء أن يقول إنه يمثل الاستعمال السائد داخل ثقافة علم الاجتماع، وهو ما نعنيه عادة عندما نتحدث عن «الوضعية» (Positivism). يقول بروديل نفسه عن هذا التنوع للزمن الاجتماعي: «لو يوجد هذا الزمن فإنه يمكن أن يكون فقط الفترة الزمنية للحكماء»[٣٦].

يتمثل اعتراض بروديل الأساسي على هذين المفهومين للزمن في أن كلاً منهما لا ينظر إلى الزمن بجدية. يعتقد بروديل أن الزمن الأبدي هو أسطورة، وأن الزمن السردي، زمن الحدث، هو، كما جاء في عبارته الشهيرة، «غبار». يرى أن الواقع الاجتماعي يقع فعلاً في المقام الأول في نوعين آخرين للزمن تجاهلهما بكثرة كل من المؤرخين الفردانيين (Idiographic Historians) واختصاصيي العلوم الاجتماعية المؤمنين بعلمية تخصصاتهم. يسمي بروديل هذين الزمنين زمن **المدة الطويلة** أو الزمن البنيوي (Structural Time)، وهو الزمن الطويل لكن ليس بالأبدي، و**الزمن المرحلي** أو الزمن الدوري أو الزمن الوسطي (Time Middle-range)، وهو زمن الأدوار داخل البنى. وقد أنشأ المحلل كلاًّ من هذين الزمنين ولكنهما يمثلان في الوقت نفسه واقعات اجتماع اجتماعية تحد من أنماط سلوك الفاعلين الاجتماعيين. ربما تشعرون أن دوركهايم وماركس وفيبر لم يكونوا يعارضون مفاهيم بروديل تلك معارضة كاملة. وهذا صحيح إلى حد ما؛ إذ كانوا كلهم مفكرين محنّكين ماهرين قالوا الكثير الذي نجهله اليوم وهو ما يعرضنا للخطر. ولكن نظراً إلى أن الثلاثة ينتمون إلى ما أسميه ثقافة علم الاجتماع، فإنه لم يكن هناك مجال لبناء مفهوم الزمن برؤية اجتماع اجتماعية ومن ثم يمثّل بروديل تحدياً جوهرياً لتلك الثقافة. وكما أجبرنا تحدي المركزية الأوروبية على الانتساب إلى جغرافيا أكثر تعقيداً، فإن الاحتجاج ضد جهل الزمن الاجتماعي يجبرنا هو أيضاً على تبني منظور زمني أطول بكثير مما تعودنا عليه، ولكن أذكّركم بأنه يبقى دائماً منظوراً أقل بكثير من اللانهائي. ومما لا شك فيه أن ظهور ما نسميه اليوم علِم الاجتماع التاريخي في عام ١٩٧٠ كان استجابة جزئية، على الأقل، لتحدي بروديل، لكنه أُدمج كتخصص داخل علم الاجتماع، كما وقعت مقاومة لنداء بروديل الضمني لتبنّي تصور إبستيمولوجي جديد أكبر.

جاء التحدي **الرابع** من خارج علم الاجتماع. أتى من ظهور حركة معرفة في العلوم الطبيعية والرياضيات تعرف اليوم بدراسات التراكب (Complexity Studies). يوجد في هذه الحركة عدد من الشخصيات المهمة، وسأركز على من طرح التحدي بصورة أكثر تطرفاً (راديكالية) وهو، في رأيي، إليا بريغوجين (Ilya Prigogine). إن السير جون مادوكس (Sir John Maddox)، رئيس التحرير السابق لمجلة *Nature*، قد لفت النظر إلى الأهمية المنفردة لبريغوجين، فقال إن مجموعة البحث العلمي تدين له كثيراً «لانفراد تفكيره تقريباً بالإصرار لأكثر من أربعة عقود بالنسبة إلى مشكلات عدم التوازن والتعقيد»[٣٧]. بريغوجين

هو بالطبع حائز جائزة نوبل بسبب عمله على ما يدعى البنى المشتتة (Dissipative Structures). ولكن المفهومين الرئيسيين اللذين يلخصان منظوره هما «سهم الزمن» (Arrow of Time) و«نهاية اليقينيات» (End of Certainties)[٣٨].

يسعى كل من المفهومين إلى دحض أكثر الافتراضات الأساسية لعلم الميكانيكا عند نيوتن، وهي افتراضات يعتقد بريغوجين أنها بقيت على قيد الحياة حتى بعد التنقيحات التي تطلبها علم الميكانيكا الكمي (Quantum Mechanics) والنسبية[٣٩]. فمفهوما القصور الحراري (Entropy) والاحتمالات اللذان ينتسبان إلى نيوتن ليسا بالتأكيد حديثين. إذ كانا في أساس علم الكيمياء، كما تطور في القرن التاسع عشر، وبررا في الواقع معنى الفرق بين علم الفيزياء وعلم الكيمياء. لكن من وجهة نظر علماء الفيزياء، فإن اللجوء إلى مثل تلك المفاهيم هو مؤشر على المستوى الفكري الوضيع لعلم الكيمياء. فهذا الأخير كان غير كامل لأنه كان علماً تنقصه تماماً الرؤية الحتمية. لا يرفض بريغوجين فقط قبول الأهمية الضئيلة لمثل هذين المفهومين ولكن يذهب أيضاً إلى أبعد من ذلك. فهو يود أن يبرهن أنه يجب تأسيس علم الفيزياء نفسه عليهما. ويهدف إلى «رمي الرماح على الوحش داخل سوره الواقي» قائلاً إن عدم قبول الأشياء للقلب (Irreversibility) ليس بالأمر الضار بل هو «مصدر للنظام» و«يؤدي دوراً أساسياً بنّاء في الطبيعة» (٢٦ ـ ٢٧)[٤٠]. يوضح بريغوجين جيداً أنه لا يرغب في إنكار شرعية علم الفيزياء لدى نيوتن الذي يعالج الأنساق الكاملة ويحتفظ داخلياً بـ «ميدان شرعيته»(٢٩). ومع ذلك، فهذا الميدان محدود، لأن «الأنساق الكاملة هي الاستثناء» (١٠٨)[٤١]. إن معظم الأنساق تحتوي على سيرورات (Processes) حتمية (بين التشعيبات (Bifurcations)) وأخرى احتمالية (في اختيار الفروع) (٦٩). وأن العمليتين تكوّنان معاً بعداً تاريخياً يسجل الاختيارات المتتالية.

وكما أننا لسنا في مؤتمر للمحللين النفسانيين، فنحن لسنا كذلك في مؤتمر لعلماء الفيزياء. عندما أثير هذا التحدي هنا بيننا، فإنما مرد ذلك بصفة عامة إلى أننا تعودنا على افتراض أن ميكانيكيا نيوتن تمثل النموذج الإبستيمولوجي الذي يجدر بنا تقليده. ومن المهم الاعتراف بأن هذا النموذج الإبستيمولوجي يتعرض الآن إلى تحد خطير داخل الثقافة نفسها التي نشأ فيها أصلاً. لكن الأهم من ذلك يتمثل في الصياغة الجديدة لرؤية نيوتن التي تقلب تماماً العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. يذكّرنا بريغوجين بقول فرويد إن البشرية تعرضت في كبريائها لثلاث طعنات متتالية: عندما برهن كوبرنيكوس (Copernicus) على أن الأرض لم تكن مركز النظام الشمسي، وعندما بيَّن داروين أن البشر كانوا من جنس الحيوانات، وعندما برهن فرويد على أن اللاشعور عندنا يتحكم في نشاطنا الشعوري (الواعي). يضيف بريغوجين إلى ذلك: «نستطيع الآن قلب هذا المنظور: نرى أننا نستطيع فهم الإبداع والابتكار باعتبارهما تضخيماً لقوانين الطبيعة الموجودة قبل الآن في علمي الفيزياء والكيمياء» (٧١). لاحظوا ماذا فعل صاحبنا هنا. لقد وحّد بريغوجين من جديد العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ليس على أساس افتراض القرن التاسع عشر القائل إن في الإمكان النظر إلى النشاط الإنساني بوصفه مجرد فرع للنشاطات المادية الأخرى ولكن على أساس مقلوب يرى أن النشاطات المادية يمكن النظر إليها كسيرورة إبداع

وابتكار. يمثل هذا بالتأكيد تحدياً لثقافتنا، كما وقعت ممارستها. زيادة على ذلك يتحدث بريغوجين عن موضوع العقلانية الذي أثرناه من قبل؛ فهو ينادي بـ «الرجوع إلى الواقعية (Return to Realism) والذي ليس هو عودة إلى الحتمية»(١٣١)[٤٢]. إن العقلانية الواقعية هي تماماً العقلانية التي كان يسميها فيبر الجوهرية الحقيقية (Substantive)، وهي نتيجة اختيار واقعي[٤٣].

تمثل الحركة النِّسوية (Feminism) التحدي **الخامس** الذي أود مناقشته. تقول المنتسبات إلى هذه الحركة إن عالم المعرفة كان متحيزاً بطرق متعددة؛ إذ وقع تجاهل للنساء باعتبارهن أشخاصاً مؤثرين في حركة المصير الإنساني. فقد أقصى عالم المعرفة هذا النساء كباحثات في الواقع الاجتماعي. واستعمل مسبقاً افتراضات حول الفروق بين الجنسين (النوع Gender) التي لا ترتكز على بحث واقعي. لقد تجاهل وجهة نظر النساء[٤٤]. يبدو لي أن كل هذه التهم تقتصر على السجل التاريخي فقط. إن الحركة النسوية، داخل علم الاجتماع وداخل مجال عالم المعرفة الاجتماعية الأكبر، كان لها بعض التأثير في تعديل تلك التحيزات، مع أن الطريق لا يزال بالطبع طويلاً قبل أن تصبح تلك القضايا غير مطروحة[٤٥]. ومع ذلك، فمن خلال بحوثهن على مستوى هذا الجانب كله لم تقم صاحبات الحركة النسوية بتحدي ثقافة علم الاجتماع، وهنَّ بدلاً من ذلك يستعملنها ويقتصرن على القول بأن معظم علماء الاجتماع (والمختصين في العلوم الاجتماعية عموماً) لم يقوموا باحترام القواعد نفسها التي أقروها لممارسة العلوم الاجتماعية.

مما لاشك فيه أن ما فعلنه يعد أمراً في غاية الأهمية. وعلى الرغم من ذلك، فأنا أعتقد أن هناك شيئاً أهم حتى من ذلك، حيث كانت النسويات (Feminists) بكل تأكيد متحديات لثقافة علم الاجتماع. هناك الإصرار على القول بوجود تحيز ذكوري ليس في مجال المعرفة الاجتماعية فقط (حيث، كما يقال، كان ممكناً قبوله نظرياً) ولكن أيضاً في ميدان المعرفة للعالم الطبيعي (حيث لا ينبغي نظرياً أن يكون له وجود). لقد هاجمن بهذا القول مشروعية ادعاء الموضوعية في **أقدس مقدساتها**، وهو اعتقاد مركزي للثقافة الكلاسيكية لعلم الاجتماع. وكما كان بريغوجين غير راض عن السماح لعلم الكيمياء بأن يكون استثناءً لحتمية علم الفيزياء، فإنه أصر على أن علم الفيزياء نفسه ليس حتمياً ولا يمكن أن يكون كذلك. كانت النسويات أيضاً غير راضيات عن معرفة اجتماع اجتماعية تعرف نفسها كميدان ينتظر أن يكون له تحيزات اجتماع اجتماعية (مع أنه غير مرغوب فيه). وهن يؤكدن أن هذا ينطبق أيضاً على معرفة الظواهر الطبيعية. سوف أتحدث عن هذه القضية بمناقشة بعض العالمات النسويات اللاتي كان تكوينهن العلمي (أي تكوينهن العلمي الأولي) في العلوم الطبيعية، وبالتالي فهن يزعمن أنهن قادرات على الحديث في هذه القضية بالتعاطف وبالمعرفة التقنية الضرورية وبالتكوين العلمي في العلوم الطبيعية.

اخترت ثلاثاً منهن؛ وهن إفلين فوكس كيلر (Evelyn Fox Keller) كمتخصصة في الرياضيات والبيولوجيا والفيزياء، ودونا هاراواي (Donna J. Harraway) كمتخصصة في علم البيولوجيا البشرية، وفندانا شيفا (Vandana Shiva) كعالمة في الفيزياء النظرية. تروي كيلر

إنجازها في منتصف السبعينيات بأن ما كان يبدو لها بوضوح من قبل مسألة لامعقولة أخذ فجأة أولوية في نظام تفكيرها «إلى أي حد ترتبط طبيعة العلم بفكرة الذكورية وما هي الانعكاسات على العلم لو أنه لم يكن مرتبطاً بعالم الرجال؟». تبين بعد ذلك كيف ستجيب عن هذا التساؤل: «يتمثل موضوعي في كيف أثّرت طبيعة الرجال والنساء في طبيعة إنشاء العلم»، ونحن لسنا حتى الآن بعيدين عن علم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلم. تقول كيلر بكل صدق إن طرح السؤال ببساطة بهذه الطريقة سوف يؤدي إلى تأثير هامشي يمس ثقافة العلوم الطبيعية أكثر. ما نحتاج إلى بيانه هو أن نوع الجنس يؤثر في «إنتاج النظرية العلمية»(٤٦).

هل يمكن فعل هذا؟ تنظر كيلر إلى المتغير المتدخل لنفسيات العلماء. تتحدث عن «حركية العلاقة بين الأشخاص (Intrapersonal Dynamics) لنظرية الاختيار (Theory Choice)»(٤٧). لم تجد كيلر صعوبة في بيان كيف أن رواد العلم الباكوني (Baconian Science) صبغوا عملهم باستعارات ذكورية، بما فيها السيطرة والهيمنة الذكوريتان على الطبيعة والادعاء القائل إن العلماء مختلفون عن الفلاسفة الطبيعيين بسبب أنهم وحدهم هم الذين تجنبوا التأثر بظلال الذاتية (Subjectivity)، وهو أمر لا يقف بكل بساطة أمام اختبار التحليل(٤٨). ومن ثم تلاحظ كيلر «سيطرة الرجال (Androcentrism)» في العلوم، لكنها ترفض في نهاية الأمر كلاً من نبذ العلم في حد ذاته أو الدعوة إلى إرساء ما يسمى علماً مختلفاً تماماً. فبدلاً من ذلك تقول: «إن نظرتي إلى العلم ــ وإلى إمكانيات الفرز الجزئي على الأقل للجوانب المعرفية من الجوانب الأيديولوجية ــ هي نظرة أكثر تفاؤلاً. ووفقاً لذلك فإن هدف هذه المقالات يرمي أكثر إلى تصحيح مسيرة العلم: إنها إصلاح، داخل العلم، يتمثل في النظر إلى العلم باعتباره مشروعاً إنسانياً بدلا من كونه مشروعاً ذكورياً والتخلي عن الفصل بين العمل الفكري والعاطفي الذي يبقي العلم كميدان خاص بالرجال فقط»(٤٩).

تبدأ دونا هاراواي من مشاغلها كعالمة بيولوجيا بشرية، وتهاجم محاولتي ييركس (R. M. Yerkes) وولسون (E. O. Wilson) المختلفتين قليلاً والساعيتين إلى تحويل البيولوجيا «من علم الكائنات الجنسية إلى علم إعادة إنتاج التجمعات الجينية» (Reproducing Genetic Assemblage)(٥٠). وتذهب إلى القول بأن هدف النظريتين هو الهندسة البشرية في شكلين مختلفين متعاقبين، علما أن الفروق تعكس مجرد تغيرات في المحيط الاجتماعي الكبير. تتساءل حول كل من النظريتين: لمصلحة من تكون الهندسة البشرية؟ وتسمي عملها أنه «حول ابتكار وإعادة ابتكار الطبيعة، وهو ربما الميدان الأكثر مركزية للأمل والاضطهاد والنزاع لسكان الكوكب الأرضي في عصرنا» (١). وهي تؤكد أنها لا تتحدث عن الطبيعة كما هي ولكن عن القصص التي قيلت لنا حول الطبيعة والتجربة التي يؤدي في حكايتها عالم البيولوجيا دوراً رئيسياً.

لست أحاول إعادة حججها هنا، ولكن أكتفي بشد الانتباه إلى الخلاصات التي تتمنى الوصول إليها من نقدها. إنها مثل كيلر ترفض أن تستنتج من نقدها لـ «الحتمية البيولوجية» (Biological Determinism) موقفاً «بنائياً اجتماعياً» على نحو حصري، بل ترى أن التنمية الاجتماعية للقرن العشرين مسألة أصبحنا فيها كلنا خليطاً من الآلات والكائنات

المصنوعة والمنظر حولها والتي تعطيها اسم cyborgs، أي البشر الذين تحسنت قدراتهم الطبيعية بفضل التكنولوجيا. وتعلن أن مقولتها هي «حجة **للمتعة** وسط التباس الحدود ومن أجل **المسؤولية** في القيام في بنائها»، فهي ترى أن الحدود الفاصلة هي بين البشري والحيواني أو بين البشري مع الحيواني (الكائنات الحية) والآلي للمادي وغير المادي.

إن هاراواي تحذّر من «النظرية الكونية والشاملة» التي تسميها «خطأً عظيماً يهمل معظم الواقع». ولكنها تدعي أيضاً أن «تحمّل المسؤولية للعلاقات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا يعني رفض الميتافيزيقيا المضادة للعلم، أي دراسة شياطين وعفاريت التكنولوجيا» (١٨١)[٥١]. إن موضوع المسؤولية مركزي لهذا التحدي. فهي ترفض المذهب النسبي (Relativism) لا باسم «الرؤى الشاملة» ولكن باسم «المعارف المتحيزة» وذات الحدود المعينة والمواقف النقدية، مساندة بذلك إمكانية وجود نسيج من الروابط تدعي تضامناً في علم السياسة ومحادثات مشتركة في الإبستيمولوجيا (١٩١)[٥٢].

يركّز نقد فندانا شيفا على المناهج العلمية في حد ذاتها بصورة أقل من تركيزها على الانعكاسات السياسية المستنتجة من موقف العلم في التراتبية الثقافية (Cultural Hierarchy). إنها تتحدث كامرأة من الجنوب، وبالتالي فنقدها يلتقي بنقد أنور عبد الملك[٥٣].

تضع شيفا مقابل فكرة «هيمنة الإنسان على الطبيعة» مفهوم «ديمقراطية كل أنواع الحياة» الذي تقول إنه أساس «معظم الثقافات غير الغربية»[٥٤]. وترى أن المحافظة على تنوع الحياة والمحافظة على التنوع الثقافي البشري هما أمران مرتبطان ارتباطاً حميمياً، وهي بالتالي مشغولة على الخصوص بآثار ثورة تقنيات علم الحياة المعاصرة[٥٥].

لقد شدت انتباهي ملاحظتان بالنسبة إلى التحدي المطروح كما وردت صياغته من طرف كيلر وهاراوا وشيفا. تتمثل **الأولى** في أن نقد العلوم الطبيعية كما هو ممارسة لم يكن يعني أبداً رفض العلم كنشاط معرفي، ولكن كان يعني، بدلاً من ذلك، التحليل العلمي للمعرفة والممارسة العلميتين. وتتمثل **الثانية** في أن نقد العلوم الطبيعية كما وقعت ممارستها إلى اليوم يقود إلى الدعوة إلى حكم اجتماعي مسؤول. ربما تشعرون أنه لم يقع إثبات حالة تحيز النوع الجنسي (Gender Bias) في العلوم الطبيعية. وهنا أعتقد أن سندرا هاردنغ (Sandra Harding) تقدم الإجابة المناسبة: «وكيفما بدت المحاولات غير محتملة لبيان كيف أن قوانين نيوتن وأينشتاين ربما تشارك في رموز النوع الجنسي (Gender Symbolization)، فإن ليس هناك من سبب للنظر إليها من حيث المبدأ باعتبارها غير قادرة على النجاح»[٥٦]. فالجملة الأهم هي «من حيث المبدأ». وعلى أساس هذه الملاحظة الموجزة للنداء الموجه إلى معظم الممارسة الأساسية للعلم الذي يعرض كل الادعاءات على معايير التثبت الميداني (الإمبريقي) للحكم عليها، يرتكز تحدي الفكر النسوي في وجه العلم. وبشكوكه حول أي اعتقاد مسبق بأن النوع الجنسي غير وثيق الصلة بالعمل العلمي، يطرح الفكر النسوي تحدياً جوهرياً على ثقافة علم الاجتماع. ويتمثل ما يظل مجهولاً في التالي: هل يطرح الفكر النسوي تحدياً مماثلاً لثقافة العلوم الطبيعية، تحدياً سوف يأخذه هذا الفكر بالاعتبار[٥٧]؟

أما التحدي **السادس** والأخير الذي سأناقشه، فهو ربما الأكثر مفاجأة لنا من بقية التحديات الأخرى، وهو التحدي الذي لقي نقاشاً أقل. ويتمثل في أن الحداثة، بيت القصيد لكل عملنا السوسيولوجي، لم يكن لها في الحقيقة وجود أبداً. هذه المقولة طرحها بوضوح أشد برونو لاتور (Bruno Latour) الذي يحمل عنوان كتابه **لم نكن أبداً حداثيين**. يبدأ لاتور كتابه بالحجة نفسها التي نجدها عند هاراواي والمتمثلة في أن الامتزاجات غير الصافية هي المكونة للواقع. هو يتحدث عن تكاثر «الأنواع الهجينة» (hybrids)، وهو ما تسميه هاراواي البشر ذوي القدرات العالية بفضل تكنولوجيا الـ «cyborgs». تمثل الأنواع الهجينة لكل منهما ظاهرة مركزية تزداد مع مرور الزمن، وهي تلقى تحليلاً غير كاف ولا تخيف على الإطلاق. والأمر الحاسم عند لاتور هو التغلب على التقسيم العلمي والاجتماعي للواقع إلى الأصناف الثلاثة المكونة من الطبيعة والسياسة والخطاب. فهو يرى أن شبكات الواقع هي «في الوقت نفسه واقعية مثل الطبيعة ومحكية مثل الخطاب وجماعية مثل المجتمع»[٥٨].

تساء كثيراً قراءة فكر لاتور على أنه فرع لما بعد الحداثة. إنه من الصعب على القارئ المنتبه أن يرتكب في الواقع هذا الخطأ. إذ يهاجم لاتور بالقوة نفسها من يسمّيهم المعارضين للحداثة، وهؤلاء الذين يسمّيهم الحداثيين وهؤلاء الذين يسمّيهم ما بعد الحداثيين. فهو يرى أن المجموعات الثلاث تعتقد أن العالم الذي نعيش فيه في القرون العديدة الماضية، ولا نزال، هو عالم «حديث»، وفقاً لتعريف المجموعات الثلاث التي تعرف الحداثة بأنها «سرعة متزايدة وقطيعة وثورة عبر الزمن وذلك عكس الماضي الثابت العتيق»(١٠).

يرى لاتور أن كلمة «حديث» تخفي مجموعتين من الممارسات المختلفة كل الاختلاف: فمن جهة، هناك الخلق المستمر «عن طريق الترجمة» لأنواع هجينة جديدة من الطبيعة والثقافة، ومن جهة ثانية، هناك عملية «التنقية»، وذلك بالفصل بين منطقتين وجوديتين بين البشر وغير البشر. فهو يرى أن العمليتين غير منفصلتين ولا يمكن تحليلهما بطريقة منفصلة، نظراً إلى المفارقة أنه بالحظر نفسه للأنواع الجديدة من الهجين (التنقية) يصبح خلق أنواع جديدة من الهجين ممكناً. والعكس بهذا الصدد أن التصور لأنواع جديدة من الهجين يحد من تكاثرها[٥٩]. وللتعرف حقاً على ما يسمى العالم الحديث ينصح لاتور بتبنّي «أنثروبولوجيا» تعني عنده «التعامل مع كل شيء في الوقت نفسه»[٦٠].

يتصور لاتور العالم الذي نعيش فيه مستنداً إلى ما يسميه «دستوراً» يجعل البشر المُحدَثين أناساً «لا يقهرون» وذلك بزعم أن الطبيعة تجاوزية وعصية على المقدرة الإنسانية. ولكن المجتمع ليس متعالياً، ومن ثم فالبشر هم أحرار بالكامل[٦١]. ويعتقد لاتور أن العكس هو الصحيح كيفما كان الحال[٦٢]، فمفهوم الحداثة، بأكمله، خطأ:

«لم يكن هناك أبداً إنسان حديث. لم تبدأ الحداثة أبداً. لم يوجد أبداً عالم حديث. إن استعمال صيغة الماضي الموصول الكامل[٦٣] (Present Perfect Tense) هنا له أهميته، لأنه يسمح باسترجاع الأحداث الماضية والتأمل فيها بخصوص المشاعر، كما أنه يساعد في قراءة جديدة لتاريخنا. لا أقول إننا ندخل عهــداً جديداً، وبالعكس فيجب علينا ألّا نستمر في الطيران الطويل لما بعد ــ بعد بعد ــ الحداثيين. نحن لم نعد مرغمين على التشبث بطليعة

الطليعة. نحن لم نعد نبحث لكي نصبح حتى أكثر ذكاء وحتى أكثر انتقاداً وحتى أكثر تعمقاً في «مجال التشكك». لا، نحن نكتشف بدل ذلك أننا لم نبدأ أبداً دخول العهد الحديث. ومن هنا تقترن دائماً إشارة مفكري ما بعد الحداثة بالضحك والسخرية، إذ إنهم يزعمون أنهم أتوا بعد زمن لم يبدأ على الإطلاق أصلاً (٤٧)».

وعلى أي حال، فهناك شيء جديد يتمثل في أننا وصلنا إلى نقطة الإشباع[٦٤]، ويرجع لاتور هذا إلى مسألة الزمن التي ربما ترون الآن أنها في مركز معظم التحديات:

إذا فسرت الثورات بأنها محاولة للقضاء على الماضي ولكنها لا تستطيع القيام بذلك، فإني أعرض نفسي من جديد لخطر اتهامي بأني رجعي. فبالنسبة إلى الحداثيين، وكذلك بالنسبة إلى أعدائهم المعارضين للحداثة وأعدائهم المزيفين ما بعد الحداثيين، فإن سهم الزمن أمر غير ملتبس. فهو قادر على التوجه إلى الأمام لكنه مرغم عندئذ على قطع التواصل مع الماضي. إن سهم الزمن يستطيع أن يختار الرجوع إلى الوراء، لكنه مرغم عندئذ على قطع الصلة مع الطلائع الحداثية ممن قضوا بالكامل على علاقاتهم بماضيهم... وكما نعرف الآن، فإذا كان هناك شيء لا نستطيع القيام به فهي الثورة، سواء كانت في العلم أو التقانة أو السياسة أو الفلسفة، ونبقى حداثيين عندما نفسر هذا الواقع كخيبة أمل[٦٩].

يقول لاتور إننا لم نكف كلنا أبداً عن أن نكون «غير حداثيين» (Amoderns) (٩٠). ليس هناك «ثقافات» كما ليس هناك «طبيعات»، هناك فقط «طبيعات ـ ثقافات»(١٠٣ ـ ١٠٤). «فالطبيعة والمجتمع ليسا قطبين متميزين، ولكنهما قطب واحد وإنتاج واحد للحالات المتوالية للمجتمعات ـ للطبيعات، أي أنهما حصيلة للمؤثرات الجمعية» (١٣٩). إن الاعتراف بهذا وجعله مركز تحليلاتنا للعالم هما اللذان يعطياننا القدرة على التقدم.

نحن في نهاية سردنا للتحديات. أذكّركم بأن التحديات بالنسبة إليّ ليست حقائق ولكنها أمور شرعية للتأمل في المسلّمات المنطقية الأساسية. هل تساوركم الشكوك حول كل واحد من هذه التحديات؟ ربما كان الأمر كذلك. وتلك هي الحال عندي. ولكن وجود الشك عندكم وعندي يمثل هجوماً هائلاً على ثقافة علم الاجتماع، ولا يستطيع أن يتركنا في حالة اللامبالاة. هل يمكن وجود شيء مثل العقلانية الرسمية؟ هل هناك تحد حضاري للرؤية الغربية/الحديثة للعالم التي يجب علينا أخذها بالاعتبار بطريقة جدية؟ هل يتطلب منا واقع الأزمان الاجتماعية المتعددة القيام ببناء جديد لتنظيرنا ومناهجنا؟ وبأي طرق تجبرنا دراسات التراكب ونهاية اليقينيات على ابتكار المنهجية العلمية من جديد؟ هل نستطيع أن نبرهن أن النوع الجنسي هو متغير يتغلغل في تضاعيف البنية الاجتماعية بأكملها، وحتى في الفضاءات التي تبدو نائية جداً مثل المفاهيم الرياضية؟ وهل الحداثة خديعة ـ خديعة لا وهم ـ ضلّلت ظن كل العلماء الاجتماعيين في المقام الأول؟ هل تستطيع البديهيات الثلاث، المتفرعة، كما اقترحت، من دوركهايم وماركس وفيبر، البديهيات التي تكوّن ما سميته ثقافة علم الاجتماع، أن تتعامل بكفاءة مع تلك الأسئلة، وإذا كان ذلك غير ممكن، فهل تنهار بسبب ذلك ثقافة علم الاجتماع، وإذا وقع ذلك، فبأي شيء نستطيع تعويضها؟

ثالثاً: المنظورات (Perspectives)

ينبغي أن أعالج وعد العلوم الاجتماعية عبر ثلاثة توقعات تبدو لي في الوقت نفسه ممكنة ومرغوباً فيها بالنسبة إلى القرن الحادي والعشرين: التوحيد الإبستيمولوجي الجديد لما يدعى الثقافتين (Two Cultures)، أي توحيد إبستيمولوجيا العلوم والإنسانيات (Humanities)، والتوحيد الجديد التنظيمي والتقسيم الجديد للعلوم الاجتماعية، واعتقاد العلوم الاجتماعية بأنها ذات دور مركزي في عالم المعرفة.

فما هي الخلاصات التي يمكن لنا استنتاجها من تحليلي لثقافة علم الاجتماع والتحديات التي لاتزال تواجهها؟ **أولاً**، وبكل بساطة، إن التخصص المجحف الذي يشكو منه علم الاجتماع، وفي الواقع إن كل العلوم الاجتماعية الأخرى كانت ولا تزال أمراً لا مفر منه ومخرباً للذات في الوقت نفسه[٦٥]. ومع ذلك، فيجب أن نستمر في النضال ضده، على أمل خلق نوع من التوازن المعقول بين عمق ورحابة المعرفة والرؤية الجزئية (Microscopic) والرؤية التوليفية (Synthetic). **ثانياً**، وكما عبّر أخيراً نيل سملسر (Neil Smelser) عن ذلك جيداً، «ليس هناك، من وجهة النظر السوسيولوجية فاعلون اجتماعيون سذج»[٦٦]. لكن هل لدينا، سوسيولوجياً، فاعلون اجتماعيون أصحاب معرفة عالية؟ أي هل أن فاعلينا الاجتماعيين عقلانيون؟ وما هو العالم الذي يعرفه فاعلونا الاجتماعيون؟

يبدو لي أن الوقائع الاجتماعية التي نتعامل معها هي اجتماع اجتماعية بمعنيين: هي تصورات مشتركة للواقع، أي مشتركة كثيراً أو قليلاً لدى مجموعة كبيرة أو متوسطة، لكن مع وجود فوارق دقيقة عند كل فرد. وهي تصورات وقع القيام بها اجتماعياً. لكن دعنا نكن واضحين. فلا يهمنا هنا البناء الاجتماعي للعالم الذي يقدمه لنا المحلل. إن ما يهمنا هو البناء الاجتماعي للعالم من طرف مجموعة الفاعلين الاجتماعيين الذين أقاموا الواقع الاجتماعي بواسطة أعمالهم الجماعية المتراكمة. فالعالم، كما هو عليه، هو نتيجة لكل ما سبق الوقت الراهن. فما يسعى المحلل إلى إدراكه هو كيف أقامت الجماعة العالم، مستعملاً بالطبع رؤيته المتأثرة بمحيطه الاجتماعي.

إذاً لا يمكن رد سهم الزمن، ولكن لا يمكن التنبؤ بمساره كذلك، لأنه توجد دائماً أمامنا تفرعات قد تكون حصيلتها في الأصل غير محددة. إضافة إلى ذلك، فعلى الرغم من عدم وجود سوى سهم واحد للزمن، فإن هناك عدة أزمان. نحن لا نقدر على إهمال **المدة الطويلة** البنيوية أو التواترات الدورية للنسق التاريخي الذي نقوم بتحليله. إن الزمن هو أكثر من علم قياس الزمن بدقة وتقسيم الزمن إلى فترات. إن الزمن هو أيضاً دوام (Duration) وعصور وانفصال (Disjunction).

من جهة، يوجد عالم حقيقي دون أي شك. وإذا **لم يوجد فنحن** لا نوجد، وذلك أمر غير معقول. إذا لم نؤمن بهذا فلا ينبغي علينا أن نشغل أنفسنا بدراسة العالم الاجتماعي. فالذين لا يؤمنون بوجود أي شيء غير أنفسهم لا يستطيعون الحديث حتى لأنفسهم، إذ إننا كلنا نتغير كل لحظة، ومن ثم إذا تبنى المرء وجهة نظر الشخص الذي لا يؤمن بأي شيء

(Solipsist) تصبح رؤانا بالأمس غير مناسبة لرؤانا الجديدة لليوم، مثلها في ذلك مثل رؤى الآخرين. إن عدم الإيمان بأي شيء هو أكبر كل أشكال الكبرياء، أكبر كبرياء حتى من الموضوعانية (Objectivism)، وهي النظرية المؤكدة الحقيقة الموضوعية. هناك اعتقاد بأن استنتاجاتنا المنطقية تخلق ما تدركه مُدرَكاتنا، وهكذا فنحن ندرك ما هو موجود، أي ذلك الذي صنعناه.

ولكن من جهة أخرى، صحيح أيضاً أننا نستطيع معرفة العالم بواسطة رؤيتنا له فقط، وهي دون شك رؤية جماعية اجتماع اجتماعية. وهي، مع ذلك، رؤية بشرية. وهذا صحيح بوضوح بالنسبة إلى رؤيتنا للعالم الطبيعي كما هو أيضاً بخصوص رؤيتنا للعالم الاجتماعي. وفي ذلك المعنى، فنحن كلنا نعتمد على النظارات التي بها نتبنّى هذا الإدراك الناتج من الأساطير المنظمة (نعم السرديات الكبيرة) التي يسميها وِلْيَم مكنيل (William McNeil) «تاريخ الأسطورة» (Mythistory)[٦٧] الذي نكون دونه عاجزين عن قول أي شيء. يستنتج من هذه التقييدات أن ليس هناك مفاهيم غير متعددة، أي أن كل الأمور الكونية محدودة، وأنه توجد تعددية للأمور الكونية. ويستنتج أيضاً أن كل الأفعال التي نستعملها يجب أن تكتب بصيغة الماضي. فالحاضر ينتهي قبل أن نستطيع نطقه وتحتاج كل الأقوال لتوضع في مساقها التاريخي. فالإغراء بوجود القوانين العلمية خطير تماماً، شأنه شأن الإغراء بالتركيز على الحالة الفردية (Idiographic) التي تمثل مآزق خفية طالما قادت ثقافة علم الاجتماع العديد منّا إليها.

نعم نحن في نهاية اليقينيات. ولكن ماذا يعني هذا على مستوى الممارسة؟ ففي تاريخ الفكر، أُعطينا اليقين على الدوام. فعلماء اللاهوت أعطونا اليقين كما يراه الأنبياء والكهنة والنصوص المقدسة. وأعطانا الفلاسفة اليقينيات كما تستنتج أو تستقرأ عقلياً أو تعرف بالحدس. أما العلماء المحدثون فيعطوننا اليقينيات كأشياء موثقة إمبيريقياً من طرفهم مستعملين معايير اخترعوها لذلك. وهم كلهم يدّعون أن حقائقهم قد ثبتت صحتها بوضوح في العالم الواقعي، لكن هذه الأدلة المرئية كانت مجرد تعبير خارجي ومحدود عن حقائق أعمق وأكثر خفاء كانوا هم الوسطاء المعبرين عن أسرارها واكتشافها.

سادت كل منظومة من اليقينيات لبعض الفترات في بعض الأماكن، ولكن لم يسد أي منها في كل الأماكن أو إلى الأبد. لنذكر المتشككين والعدميين الذين يشيرون إلى هذا العدد الكبير من الحقائق المتناقضة والمتفرعة عن الشكوك التي نسجت الفرضية القائلة إن ليس هناك من ادعاء للحقيقة أصدق من أي ادعاء آخر. لكن لو أن الكون هو فعلاً لا يتصف في جوهره باليقين، فهذا لا يعني أن الأعمال اللاهوتية والفلسفية والعلمية ليس لها أي قيمة، ولا يعني بالتأكيد أن أياً منها يمثل مجرد خيبة أمل عظيمة. ويعني ذلك أن علينا أن نتصف بالحكمة لصوغ تساؤلاتنا في ضوء حالة عدم اليقين الدائم، والنظر إلى عدم اليقين هذا ليس باعتباره عمى مشؤوماً ومؤقتاً ولا هو كعائق لا يقهر أمام المعرفة بل النظر إليه بدلاً من ذلك كفرصة نادرة للخيال والخلق والبحث[٦٨]. فالرؤية التعددية (Pluralism) لاتصبح في هذه النقطة تدليلاً للضعيف والجاهل ولكن وفرة من الإمكانات من أجل كون أفضل[٦٩].

في عام ١٩٩٨ قامت مجموعة من العلماء، تتألف أغلبيتها من علماء فيزياء، بنشر كتاب بعنوان: **معجم الجهل** *(Dictionnaire de l'ignorance)* يقولون فيه إن العلم يقوم بدور أكبر في خلق مناطق جهل أكثر من خلق مناطق معرفة. وأستشهد هنا بنص الإشهار الذي كتبوه على الغلاف الخلفي للكتاب:

«في عملية توسيع العلم لميداننا المعرفي، نصبح بطريقة متناقضة واعين بأن جهلنا يزداد أيضاً. فكل مشكلة جديدة نتوصل إلى حلها تنحو إلى أن تكون سبباً لظهور ألغاز جديدة بحيث أن عمليات البحث والاكتشافات تجدد نفسها باستمرار. يبدو أن حدود المعرفة تتسع دائماً بلا هوادة، الأمر الذي يؤدي إلى ولادة أسئلة لم تكن محل شبهة من قبل، لكن هذه المشكلات الجديدة مفيدة، إنها، بطرحها تحديات جديدة للعلم، تجبره على التقدم في حركة دائمة قد ينطفئ دونها نوره بسرعة»[٧٠].

تتمثل إحدى مشكلات خلق أنواع جهل جديدة في عدم وجود سبب معقول يفترض أنه يمكن علاجها بطريقة أفضل داخل أو بواسطة الميدان الضيق الذي اكتشفت فيه هذه الأنواع من الجهل. فعالم الفيزياء ربما يطرح أنواع جهل جديدة يتطلب حلها ما كان في السابق يشغل علم الأحياء (البيولوجي) أو الفلسفة. وكما نعرف، فهذا صحيح بالتأكيد بالنسبة إلى أنواع الجهل التي يكتشفها علماء الاجتماع. فحماية مجال التخصص في وجه أنواع الجهل الجديد هي أسوأ الآثام العلمية وأعظم عائق ممكن في طريق الوضوح.

تُبرز مسألة مجال التخصص هذه المشكلات التنظيمية للعلوم الاجتماعية. فتشديد التنظيم المؤسساتي على المحافظة على أسماء فروع العلوم الاجتماعية قوي جداً اليوم على الرغم من كل الانحناء أمام الوهج المشرق للدعوة لـ «التكامل بين التخصصات المعرفية» (Interdisciplinarity). وفي الواقع، أود أن أجادل بأن ذلك التكامل هو في حد ذاته إغراء يمنح أكبر مساندة ممكنة للقائمة الحالية للتخصصات المعرفية، وذلك بالإشارة ضمنياً إلى أن لكل تخصص معرفي بعض المعرفة الخاصة التي ربما يكون من المفيد مزجها مع بعض المعارف الخاصة الأخرى لحل مشكلة عملية ما.

والواقع أن الانقسامات الثلاثة الكبرى للعلوم الاجتماعية للقرن التاسع عشر: الماضي/الحاضر، والشعوب المتحضرة (المتمدنة)/الشعوب الأخرى، والدولة/السوق/المجتمع المدني، لا يمكن الدفاع عنها مطلقاً كمعالم فكرية اليوم. لا توجد تعبيرات معقولة يستطيع المرء أن يقوم بها في ما يسمى ميادين علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم السياسة دون أن تكون تاريخية. وليس هناك تحليلات تاريخية معقولة يستطيع المرء استعمالها دون أن تستعمل ما يدعى التعميمات المعمول بها في العلوم الاجتماعية الأخرى. فلماذا نستمر إذن في التظاهر بأننا نعمل في مهمات (ميادين) مختلفة؟

أما بالنسبة إلى المتمدنين/الآخرين، فالمتمدنون ليسوا متمدنين والآخرون ليسوا آخرين. هناك بالطبع خصوصيات ولكنهم حشود غفيرة، وإن التبسيطات العنصرية للعالم الحديث ليست بغيضة فقط بل إنها تقود إلى الشلل الفكري. يجب علينا أن نتعلم كيف نتعامل مع العام والخاص كثنائي متكافل لا يندثر أبداً ونستهدي به في جميع تحليلاتنا.

في الختام، التمييز بين الدولة والسوق والمجتمع المدني، هو بكل بساطة أمر غير معقول كما يعرف أي صاحب سلوك (Actor) حقيقي في العالم الواقعي. فالدولة والمجتمع المدني يؤسسان السوق ويقيدانها. والدولة هي انعكاس لكل من السوق والمجتمع المدني. ويعرف المجتمع المدني من طرف الدولة والسوق. لا يستطيع المرء أن يفصل بين هذه النماذج الثلاثة للتعبير عن مصالح وأفضليات وهويات الفاعلين الاجتماعيين (Actors)، ولا هو يقدر على فصل إرادات الناس إلى ميادين صغيرة تدلي حولها مجموعات مختلفة بأقوال علمية تظل كما هي دون أي تعديل.

ومع ذلك، أواصل تبني المقدمة المنطقية لدوركهايم القائلة إن علم النفس والعلوم الاجتماعية هما مشروعان منفصلان، وأن علم النفس أقرب إلى علم الأحياء أو ربما هو جزء جوهري منه. ألاحظ أنه يبدو أن معظم علماء النفس، من السلوكيين إلى أصحاب المدرسة الفرويدية، يتبنون وجهة النظر هذه. وتوجد في واقع الأمر المجموعة الأكثر اعتراضاً على هذا الفصل داخل علم الاجتماع.

إذا لم يكن هناك معنى لنماذجنا الحالية القائمة على تقسيم العلوم الاجتماعية اليوم إلى تنظيمات منفصلة للمعرفة، فماذا يجب علينا أن نفعل؟ من ناحية، كان الذين درسوا ما يسمى علم اجتماع التنظيمات قد بينوا باستمرار مدى مقاومة التنظيمات للتغيير المفروض عليها وكيف يتصرف قادتها بقوة وذكاء للدفاع عن المصالح التي لن يعترفوا بها ولكنها تبدو أموراً واقعية جداً بالنسبة إلى هؤلاء الذين بأيديهم مقاليد السلطة. فمن الصعب إجبار سرعة سير التحول. بل ربما تكون محاولة القيام بذلك مسعى دونكيخوتياً أخرق. ومن ناحية أخرى، هناك داخل كل واحد من تنظيماتنا عمليات قادرة على هدم الحدود دون تدخل أية عملية إصلاح مقصودة. ويبحث بعض العلماء عن زملاء يكوّنون معهم المجموعات الصغيرة وشبكات عمل ضرورية للقيام بعملهم. وبازدياد، لا تعطي مثل شبكات العمل هذه أي أهمية للمسميات الرمزية للتخصصات المعرفية.

وبالإضافة إلى ذلك، وبينما يتكاثر التخصص، فإن الذين في أيديهم الميزانية المالية يزداد ضجرهم حول ما يبدو من غياب العقلانية في تداخل التخصصات المعرفية، خاصة في ظل الضغوط العالمية للتقليل من الإنفاقات على التعليم العالي بدلاً من زيادتها. وربما كان المحاسبون هم الذين يتحكمون بسرعة سيرنا، وبطرق يمكن ألّا تكون فعلاً الأفضل فكرياً. يبدو لي إذن أنه مطلوب بإلحاح أن يمارس العلماء البحث في طرق التنظيم، وذلك بالسماح بمجال واسع للتجربة وتبنّي موقف متسامح جداً إزاء ما نبذله من جهود لندرك أنواع التنظيمات التي قد تعطي مردوداً أحسن. وربما ينبغي إرساء إطار الميكرو ــ ماكرو كنموذج لتنظيم مجموعات العلماء، وأنا لست متأكداً من ذلك. فهذا مستعمل فعلاً في العلوم الطبيعية إلى حد ما، وكذلك الأمر على المستوى العملي (إن لم يكن على المستوى النظري) بالنسبة إلى علماء العلوم الاجتماعية. أو ربما ينبغي تقسيم أنفسنا وفقاً للفترات الزمنية للتغيير التي نعالجها: قصيرة أو متوسطة أو طويلة المدى. ليس لي رؤية ثابتة الآن حول أي من هذه الخطوات المقسمة، وأشعر بأنه ينبغي لنا القيام بتجربتها.

إن ما هو واضح بالنسبة إليّ تماماً هو أن علينا أن ننفتح جماعياً ونعترف بنقائص رؤانا. علينا أن نتوسع في قراءاتنا أكثر بكثير مما نفعل الآن، ونشجع طلبتنا بقوة على أن يقوموا بالشيء نفسه. ينبغي لنا انتداب طلبة دراساتنا العليا بطريقة أكثر تنوعاً مما نقوم به اليوم. ويجب علينا أن ندعهم يلعبون دوراً رئيسياً في تحديد أين نستطيع مساعدتهم على النمو. إن تعلمنا للغات يمثل أمراً في غاية الأهمية. فالعالم الذي لا يقدر على قراءة بين ثلاث وخمس لغات علمية هو عالم مصاب بإعاقة خطيرة. فمعرفة اللغة الإنكليزية هي بالتأكيد مسألة مهمة جداً، لكن معرفة الإنكليزية وحدها تعني أن المرء غير قادر على الإطلاع على أكثر من خمسين في المئة من المؤلفات. وبتوالي العقود، فإن هذه النسبة المئوية سوف تنقص بسبب أن المناطق صاحبة النمو الأكبر للعلماء سوف لن تكتب مؤلفاتها أكثر فأكثر باللغة الإنكليزية. فازدياد قراءة لغات المعرفة العلمية بين العلماء يرتبط بقوة بازدياد عالمية رابطة علمائنا حتى إن لم يكونوا متجانسين.

أنا لا أعرف نوع التنظيم البنيوي الجديد الذي سوف يحدث، لكني متشكك بالنسبة إلى قدرة أي من جمعيات العلوم الاجتماعية العالمية الحالية على المحافظة على تماسكها قرناً كاملاً، وبالمعنى نفسه على الأقل.

احتفظت في آخر هذا الخطاب بما أعتقد أنه أكثر المنظورات روعة وربما أكثرها أهمية. فمنذ أن تم الطلاق بين الفلسفة والعلم في آخر القرن الثامن عشر، فإن العلوم الاجتماعية كانت ذات علاقة غير واضحة المعالم مع الاثنين. فهي معرضة للسخرية والاحتقار من كلا طرفي هذه الحرب بين «الثقافتين» (Two Cultures). ولقد تبنّت العلوم الاجتماعية هذه الصورة شاعرة بأن ليس لها من مصير سوى تحالفها إما مع العلماء وإما مع المنتسبين إلى العلوم الإنسانية. لقد تغير الوضع اليوم جذرياً، ففي العلوم الطبيعية هناك حركة معرفة قوية ونامية تتمثل في دراسات التراكب التي تتحدث عن سهم الزمن وغياب اليقينيات، وتعتقد أن الأنساق الاجتماعية الإنسانية هي أعقد من كل الأنساق. وتوجد في العلوم الإنسانية حركة معرفية قوية ونامية تتجلى في الدراسات الثقافية التي تؤمن بأن ليس هناك قوانين جوهرية جمالية، وأن الصناعات الثقافية ترجع جذورها إلى أصولها واستقبالاتها وتشويهاتها الاجتماعية.

يبدو لي واضحاً أن دراسات التراكب والدراسات الثقافية نقلت على التوالي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إلى حقل العلوم الاجتماعية. فالميدان الذي كان بعيداً عن مركز عالم المعرفة أصبح ميداناً ذا مركز محوري. فالعلوم الاجتماعية هي الآن ذات موقع مركزي للمعرفة. فنحن بصدد محاولة التغلب على قضية «الثقافتين» ومحاولة التوحيد من جديد في ميدان واحد للبحث عن الحقيقي والطيب والجميل. وهذا أمر يبعث على الفرح، لكن سيكون من الصعب جداً بلوغ ذلك. في وجه غياب اليقينيات، فإن المعرفة تتطلب القيام باختيارات، اختيارات في كل الأشياء، وبالطبع اختيارات من طرف الفاعلين الاجتماعيين، وبينهم العلماء. تتضمن الاختيارات قرارات حول ما هو حقاً عقلاني. لم نعد قادرين حتى على التظاهر بأن العلماء يستطيعون أن يكونوا محايدين، أي معزولين عن واقعهم الاجتماعي. ولا يعني هذا أبداً أن يصبح كل شيء مقبولاً. وإنما يعني أن نقيّم بعناية كل العوامل في كل

الميادين لكي نحاول الوصول إلى أفضل القرارات. وهذا يعني بدوره أنه يجب علينا أن نتحدث بعضنا مع بعض وأن نفعل ذلك على قدم المساواة، نعم. للبعض منا معرفة خاصة أكثر من الآخرين حول مجالات اهتمام خاصة، لكن ليس هناك لأحد ولا لمجموعة كل المعرفة الضرورية للقيام حقاً بقرارات عقلانية، حتى في الميادين المحدودة نسبياً، دون الأخذ بعين الاعتبار معرفة الآخرين خارج هذه الميادين. نعم، ودون شك، فإني أود الحصول على جرّاح المخ الأكثر مهارة إذا احتجت إلى جراحة في المخ. لكن جراحة المخ الماهرة تتضمن أحكاماً ذات طبيعة قضائية وأخلاقية وفلسفية ونفسية وسوسيولوجية كذلك. تحتاج مؤسسة مثل المستشفى أن تحول حكم تلك الفروع المعرفية إلى مزيج معرفي ذي رؤية عقلانية حقاً. وزيادة على ذلك، فإن الأخذ بعين الاعتبار لوجهات نظر المريض أمر مطلوب. يحتاج جراح المخ أكثر من غيره إلى معرفة ذلك، وكذلك الشأن بالنسبة إلى عالم الاجتماع أو الشاعر. فالمهارات لا تتلاشى في فراغ لا شكل له، لكن تبقى المهارات دائماً أموراً جزئية، وتحتاج إلى الإدماج مع مهارات جزئية أخرى. وفي العالم الحديث، نفعل القليل جداً في هذا الصدد. إن تعليمنا لا يعدّنا لهذا الأمر بقدر كاف. عندما ندرك أن العقلانية الوظيفية غير موجودة، نستطيع حينئذ فقط الشروع في تحقيق العقلانية الحقيقية.

أعتقد أن هذا هو ما يعنيه بريغوجين وإيزابل ستنجر (Isabelle Stengers) عندما يتحدثان عن «إعادة الافتتان بالعالم» (Reenchantment of the World)[٧١]. وليس هذا نكراناً للعمل المهم جداً لـ «تبديد الافتتان» (Disenchantment)، ولكن لتأكيد أن علينا من جديد وضع الأجزاء بعضها مع بعض. لقد رفضنا الأسباب النهائية بسرعة فائقة. لم يكن أرسطو مختلاً عقلياً. نعم، نحتاج إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب الفعالة، ولكنا نحتاج أيضاً إلى أن نأخذ بالاعتبار الأسباب النهائية. لقد حول العلماء وسيلة صالحة لتحرير أنفسهم من أنساق التحكم اللاهوتية والفلسفية إلى واجب منهجي أدى بهم إلى العجز.

وفي الختام، إن عالم المعرفة هو عالم مساواتي. وكانت هذه إحدى أعظم مساهمات العلم، ذلك أنه يسمح لأي شخص بأن يتحدى صدق مقولات الحقيقة الموجودة، بشرط أن يقدم الرجل أو المرأة بعض الدليل الميداني على صحة مقولته المعارضة ويطرحها على كل فرد للتقييم الجماعي. ونظراً إلى أن العلماء رفضوا أن يكونوا علماء العلوم الاجتماعية، فأهملوا أن يلاحظوا أو حتى يدركوا أن التأكيد الفعال على التساوي بين الناس في العلم لم يكن ممكناً أو حتى ذا مصداقية في عالم لا يتساوى فيه بنو البشر. ودون شك، فإن السياسة تثير مخاوف لدى العلماء فيبحثون عن الأمن في الانعزال. إذ يخاف العلماء من الأقلية القوية، أي الأقلية التي بيدها السلطة، وهم يخافون الغالبية القوية، أي الغالبية التي ربما تصبح بيدها السلطة. ولن يكون سهلاً إنشاء عالم أكثر مساواة بين الناس، ومع ذلك، فلتحقيق الهدف الذي توصي به العلوم الطبيعية، يتطلب العالم وضعاً اجتماعياً أكثر عدالة بكثير مما يوجد عندنا الآن. فالنضال من أجل المساواة في العلم والمجتمع لا يأخذ شكل نضالين منفصلين، فهما أمر واحد وشيء واحد، مما يشير من جديد إلى استحالة البحث عن الحقيقي والطيب والجميل.

كانت الغطرسة البشرية أعظم القيود المفروضة على الذات من جانب الإنسانية. يبدو لي أن هذه هي رسالة قصة آدم في جنة عدن. كنا متغطرسين في ادعاء أن وحي الإله قد وصلنا وفهمناه ونعرف قصد الآلهة. بل كنا أكثر غطرسة في تأكيد قدرتنا على الوصول إلى حقيقة أبدية عبر استعمال العقل الإنساني المعرض كثيراً للخطأ. كنا باستمرار متغطرسين في محاولتنا لأن يفرض بعضنا على بعض، وبكل عنف ووحشية، تصورنا الذاتي لمجتمع مثالي.

ففي كل هذه الأصناف من الغطرسة خدعنا أنفسنا في المقام الأول، وأوصدنا إمكاناتنا والخصال والتخيلات الممكنة التي ربما كانت عندنا ورعيناها، والمدارك المعرفية التي ربما قد حققناها. نحن نعيش في كون يتصف بعدم اليقين. ويمثل استمرار غياب اليقين أعظم فضيلة في هذا الكون، لأن عدم اليقين هذا يجعل الإبداع أمراً ممكناً متمثلاً في إبداع كوني، ومعه بالطبع إبداع إنساني. نحن نعيش في عالم غير مثالي، عالم سوف يكون دائماً غير كامل، وبالتالي يوجد الظلم فيه دائماً، ولكن لسنا بعاجزين أمام هذا الواقع. نحن قادرون على جعل العالم أقل ظلماً وأكثر جمالاً، وقادرون على زيادة معرفتنا به. فلا نحتاج إلا إلى بنائه، وحتى نقوم ببنائه، نحتاج فقط إلى استعمال عقولنا بعضنا مع بعض، ونناضل ليحصل بعضنا من بعض على المعرفة الخاصة التي استطاع كل واحد منا كسبها. وإن حاولنا،، فإن اشتغالنا في حقول المعرفة سيؤتي أُكلَه لا محالة.

في عام ١٩٨٠، كتب لي تيرنس هوبكنز (Terence K. Hopkins)، المتعاون معي كثيراً، مذكرة أود أن أجعل منها خلاصة لما وددت قوله: «لم تبق أمامنا وجهة نتحرك إليها إلا الصعود، فالصعود، فالصعود.. وهذا يعني الارتقاء إلى مستويات فكرية أعلى فأعلى فأعلى. أناقة ودقة، وتلك هي البوصلة التي نستهدي بها. الوقوف مع الحق والصواب، والثبات، وذلك كل ما في الأمر» □

الهوامش

(*) هذا البحث هو الفصل الخامس عشر من كتاب: Immanuel Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty First Century* (Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press, 1999), pp. 220-251 and pp. 258-268.

وستنشر المنظمة العربية للترجمة الكتاب كله في نهاية هذه السنة، حيث سيترجمه د. فايز صيّاغ الذي قام مشكوراً بمراجعة هذه الترجمة. وبقيت طريقة توثيق الهوامش في هذا البحث، كما هي في الأصل الأجنبي (المحرر).

(**) البريد الإلكتروني: m.thawad@yahoo.ca

(***) يمثل الفصل أعلاه خطبة إيمانويل فالرشتاين كرئيس للجمعية العالمية لعلم الاجتماع (International Sociological Association) في المؤتمر الرابع عشر لهذه الجمعية. وكان ذلك في ٢٦ تموز/يوليو ١٩٩٨ بمدينة مونتريال، كندا.

(١) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action; a Study in Social Theory with Special reference to a Group of Recent European Writers* (Glencoe, IL: Free Press, 1949).

(٢) Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Mestizo spaces = Espaces meìtisses (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996). chap. 1.

(٣) المصدر نفسه، الفصل ٢.

(٤) Michel Foucault. *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A. M. Sheridan Smith, World of Man (New York: Pantheon, 1972), and Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).

(٥) إذا نظر المرء إلى أحد آخر المقالات التي كتبها فيبر «العلم كنداء باطني/مهمة vocation» وهو خطاب ألقاه في عام ١٩١٨، يلاحظ أن فيبر يعرف نفسه بالتحديد في الجملة الثانية «كعالم اقتصاد سياسي». وفي الواقع، ففي النص الألماني، فإن الكلمة التي يستعملها لوصف نفسه هي Natiönalkonom والتي هي ذات معنى قريب جداً من معنى عالم اقتصاد سياسي. ومع ذلك، فإنه يشير لاحقاً في هذا النص إلى العمل الضروري الذي «يجب على علماء الاجتماع أن يقوموا به». وبالرجوع إلى هذه الجملة الأخيرة، فإن المرء غير متيقن إلى أي حد تشير هذه الجملة إلى نفسه. انظر: M. Weber, «Sciences as Vacation,» in: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited, and with an introduction, by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), pp. 129 and 134.

(٦) يأتي آخر مثال من طرف عالم اجتماع كندي: كين موريسون (Ken Morrison)، انظر: Ken Morrison, *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (London: Sage, 1995).

نقرأ في التعريف بالكتاب: «كل مقرر جامعي لما قبل الماجستير يركز على ماركس ودوركهايم وفيبر باعتبارهم الأرضية للتراث الكلاسيكي في النظرية السوسيولوجية».

(٧) بالنسبة إلى التراجع النسبي لدور دوركهايم، وخاصة مجلة *(L'Année sociologique)*، انظر: Terry N. Clark, «The Structure and Functions of a Research Institute: The Année Sociologique,» *European Journal of Sociology*, vol. 9 (1968), pp. 89-91.

(٨) G. E. G. Catlin, «Introduction to Emile Durkheim,» in: Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, translated by Sarah A. Solovay and John H. Mueller, and edited by George E. G. Catlin, 8th ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1938]), pp. xi-xii.

(٩) R. W. Connell, «Why Is Classical Theory Classical?,» *American Journal of Sociology*, vol. 102, no. 6 (May 1967), p. 1514.

(١٠) Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, edited, with an introduction, by Steven Lukes; translated by W.D. Halls (New York: Free Press, 1982), pp. 35-36.

(١١) يجيب دوركهايم عن الرؤية القائلة إن المجتمع يبنى على طبقة سفلى من الوعي الشخصي: «لكن ما هو غير المقبول بالنسبة إلى الحقائق الاجتماعية (Social Facts) مقبول بحرية في مجالات أخرى في عالم الطبيعة. فعندما تتجمع عناصر من أي نوع، فإن مجرد هذا التجمع يقود إلى ظهور ظواهر جديدة. فالمرء مجبور إذن على تصور تلك الظواهر،

ليس في العناصر ذاتها، وإنما في الكينونة التي هي حصيلة اتحاد تلك العناصر... دعنا نطبق هذا المبدأ على علم الاجتماع. لو، كما هو مسموح لنا، أن هذا القول الجامع الفذ الذي يمثل كل مجتمع، يؤدي إلى بروز ظواهر جديدة، مختلفة عن تلك التي تحدث بالوعي في العزلة، فالمرء مجبور لقبول أن تلك الحقائق المحددة تكمن في المجتمع نفسه الذي ينتجها وليس في أجزائه، أي أعضائه». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ــ ٤٩.

(١٢) «لا يأتي ما هو خاص بـ «التقييد الاجتماعي» (Social Constraint) من عدم استسلام بعض أنماط الأجزاء، لكن من الهيبة (Prestige) التي يتمتع بها بعض التمثلات. صحيح أن العادات الخاصة بالأفراد أو بالوراثة، تحتوي في بعض ملامحها على الخاصية نفسها، فهي تهيمن علينا وتفرض العقائد والممارسات علينا. ولكنها تهيمن علينا من الداخل، لأنها موجودة كلياً في كل فرد منا. وفي المقابل، فإن العقائد والسلوكات الاجتماعية تؤثر فينا من الخارج. ومن ثم، فإن تأثير سيطرة الأول بالمقارنة مع نظيرتها في الأخير أمر مختلف جداً. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(*) الفِعال: المصطلح العربي الأقرب لمفهوم (Agency) في العلوم الاجتماعية، تمييزاً له من مفهوم (الفاعل) (Agent). و«الفِعال» بكسر الفاء، لغةً، هو الفعل إذا كان من فاعلين، بينما «الفَعال»، بفتحها، هو الفعل إذا كان من فاعل واحد (المحرر).

(١٤) «على الرغم من أن العقائد والممارسات الاجتماعية تأتينا بهذه الطريقة من الخارج، فإن هذا لا يعني أننا نستقبلها مجاناً ودون العمل على تغييرها. فصهر أنفسنا في المؤسسات الجماعية، يؤدي بنا إلى التعامل بصفة فردية، أي أننا نطبعها بطابعنا الشخصي. وبالنسبة إلى عالم الحواس، فإن كل واحد منا يلوّنه بطريقته الخاصة ويتكيف الناس المختلفون بطرق مختلفة مع بيئة طبيعية متجانسة. ولهذا السبب يخلق كل واحد منا إلى درجة ما/معينة **أخلاقه ودينه وأدواته**. يحمل كل صنف من الامتثال الاجتماعي (Social Conformity) معه سلسلة كاملة من الاختلافات الفردية. وعلى الرغم من ذلك، فإنه صحيح أن المجال المسموح به في الاختلافات أمر محدود. فهو غير موجود أو صغير جداً بالنسبة إلى الظواهر الدينية والأخلاقية حيث يمكن أن تصبح الانحرافات جرائم بسهولة. والوضع أكثر من ذلك في كل الأمور ذات العلاقة بالحياة الاقتصادية. ولكن عاجلاً أو آجلاً، وحتى في الحالة الأخيرة، فإن المرء يواجه حدوداً معينة، التي لا يجب دوسها وتجاوزها. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧، العدد ٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٦) المصدر نفسه، ٣٢ ــ ٣٣.

(١٧) ففي مناقشته الأخيرة لنظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory)، يلاحظ وِلْيم غود (William Goode) «في العادة يبدأ علماء الاجتماع بالسلوك الذي تكون أهدافه وقيمه واضحة المعالم نسبياً، ونحاول التعرّف على العوامل التي تفسر معظم الاختلاف. ومع ذلك، فإذا فشلت تلك المتغيرات في التنبؤ بما فيه الكفاية، مثلاً، إذا كان الناس يختارون باطراد التصرف بطرق تقلل من احتمال إنجاز ما يطمحون إليه، سواء كان ذلك

هدفاً مادياً أو أخلاقياً أو حسياً، فلا نفترض/نعتبر أن هؤلاء الناس غير عقليين، بل بالعكس، نقوم بفحصهم عن قرب لتحديد «العقلية الخفية» التي هي وراء ما يسعون اليه حقاً. انظر: William Goode, «Rational Theory,» *American Sociologist,* vol. 28, no. 2 (Summer 1997), p. 29.

(١٨) Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (New York: International Publishers, 1948), pp. 6 and 9.

ففي المقدمة ١٨٨٨ التي أضافها أنغلز، يعلن من جديد الطرح الأساسي الذي يكوّن صلب البيان الشيوعي... الذي يقول «إنه في كل مرحلة تاريخية يشكل الإنتاج والتبادل الاقتصادي والتنظيم الاجتماعي الحاصل بالضرورة منهما الأساس الذي يبنى عليه والذي بواسطته فقط يمكن تفسير التاريخ السياسي والفكر لتلك المرحلة. ونتيجة لذلك فإن كامل التاريخ البشري (منذ زوال المجتمع البدائي القبائلي حيث كانت الأرض ملكاً للجميع) كان تاريخ صراع الطبقات ونضالات بين المستغلين والمستغلين والحاكمين والطبقات المضطهدة. أي أن تاريخ تلك الصراعات يمثل مجموعة من التطورات التي بلغت اليوم مرحلة لا تستطيع فيها الطبقات المستغلة والمقهورة (البروليتاريا) التحرر من نير طبقة الحكام والمستغلين (البورجوازية) من دون القدرة، في الوقت نفسه وبطريقة نهائية، على تحرير المجتمع الكبير من كل أنواع الاستغلال والقهر والتمييز الطبقي والصراعات الطبقية».

(١٩) في نقاشه لما حدث في فرنسا في الفترة ١٨٤٨ ـ ١٨٥١ يقول ماركس «وكما هو الشأن في الحياة الخاصة، فالمرء يميز بين ما يفكر فيه الإنسان وما يقوله عن نفسه وما هو في الحقيقة وما يفعله. وبالمثل ففي الصراعات التاريخية يجب على المرء أن يميز أكثر جمل وأوهام الأطراف من تنظيماتهم ومصالحهم الحقيقية». انظر: Karl Marx, *18th Brumaire of Louis Napoleon* (New York: International Publishers, 1963), p. 47.

(٢٠) «إن العرف (Custom) والتفوق المادي (Material Advantage) لا يكفيان ليكونا أساساً صالحاً للهيمنة. فبالإضافة إلى ذلك هناك عادة عنصر آخر والمتمثل في الاعتقاد في **المشروعية**. تبين التجربة أن الهيمنة لا تعتمد على الدوافع المادية أو العاطفية أو المثالية كأساس لاستمرارها. فضلاً عن ذلك، فإن مثل ذلك النسق يسعى إلى تنمية الاعتقاد في مشروعيته. لكن الأمور سوف تختلف جوهرياً وفقاً لنوعية المشروعية المطلوبة ونمط الطاعة ونوع الإطار الإداري المتبنى لضمانها وأسلوب السلطة الفاعلة». انظر: Max Weber, *Economy and Society; an Outline of Interpretive Sociology*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators Ephraim Fischoff, 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), p. 213.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٢٢) «عموماً ينبغي أن يكون واضحاً للعيان أن الأساس لكل سلطة، وبالتالي لكل نوع من الرغبة في الطاعة، هو الاعتقاد الذي بواسطته يحصل الأشخاص الممارسون للسلطة على السمعة. إن تكوين/تركيبة هذا الاعتقاد نادراً ما يكون شيئاً بسيطاً. ففي حالة «السلطة القانونية، فهي ليست أبداً قانونية فقط. يأتي الاعتقاد في القانونية من كون أنها تصبح أمراً واقعياً ومعتاداً عليه. وهذا يعني أن القانونية هي جزئياً تقليد. فخرق التقليد قد

يؤدي إلى القضاء على المشروعية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن للسلطة القانونية عنصر الكاريزما على الأقل بمعناها السلبي والمتمثل في أن تكرار الفقدان الذريع للنجاح قد يكون كافياً لانهيار أي حكومة بحيث ينسف هيبتها ويهيئ الطريق لثورة كاريزمية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٢٣) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton, 1961).

(٢٤) Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (New York: Basic Books, 1955).

(٢٥) «تعلمنا من التحليل النفسي أن جوهر عملية الكبت يتمثل ليس في وضع حد بعملية سحق للفكرة التي تمثل الغريزة بل في منعها من أن تصبح شعورية». انظر: Sigmund Freud, «The Unconscious,» in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1957), vol. 14, p. 166.

(٢٦) «يعتبر كسب رهان زيادة في المعنى أمراً مشروعاً لتجاوز حدود التجربة المباشرة... كما حذّرَنا كانط بألّا ننسى حقيقة أن إدراكاتنا تتأثر بطريقة شخصية وأنه يجب ألّا ينظر إليها على أنها متجانسة مع ما يقع إدراكه على الرغم من جهلنا به. وهكذا يحذرنا التحليل النفسي ألّا نساوي الإدراكات الشعورية بالعمليات الذهنية اللاشعورية التي هي هدفها. مثل الشيء المادي، فإن الشيء النفسي ليس بالضرورة في الواقع ما يبدو هو عليه». انظر: المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٦٧ ــ ١٧١.

(٢٧) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٢.

(٢٨) «يتصرف الأنا وكأن خطر نشأة القلق قد هدده ليس من اتجاه الدافع الغريزي ولكن من اتجاه الإدراك. يمكّن هذا من ردّ فعل ضد الخطر الخارجي وذلك بمحاولة الهروب المتمثل في سلوكات التحاشي المرضي (Phobic Avoidances). في هذه العملية ينجح الكبت في حالة خاصة والمتمثلة في أن إطلاق القلق يمكن التحكم فيه إلى حد ما ولكن مقابل تضحية جسيمة فقط بالحرية الشخصية. إن محاولات الهروب من طلبات الغريزة هي مع ذلك غير مفيدة عموماً. وعلى الرغم من كل شيء، فإن حصيلة الهروب الفوبي تبقى غير مرضية». انظر: المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٠٣.

(٣٠) «إن المعركة مع عراقيل المعنى اللاشعوري بالذنب ليست بالأمر السهل بالنسبة إلى المحلل النفساني. لا يمكن القيام بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بشيء وضده. أما بالنسبة إلى الإجراءات البطيئة لكشف جذوره اللاشعورية المكبوتة ومن ثم تغييرها تدريجياً إلى معنى **شعوري** بالذنب، فهي تعتمد أساساً على شدة معنى. ليس هناك في الغالب قوة مضادة/معارضة ذات قوة شبيهة يستطيع العلاج أن يعترض سبيلها. وربما يعتمد الأمر أيضاً على مدى سماح شخصية المحلل النفساني للمريض بأن يضع نفسه مكان الأنا المثالي للمريض. يتطلب هذا الوضع إغراء لدى المحلل لكي يلعب دور النبي والمنقذ والغافر بالنسبة إلى المريض. ونظراً إلى ان قواعد التحليل النفساني متعارضة تماماً مع استعمال الطبيب لشخصيته في مثل هذا الأمر، فإنه يجب بأمانة الاعتراف بوجود حدود أخرى لنا لنجاعة التحليل النفساني. وفي نهاية المطاف، فإن التحليل لا يرغب في جعل

ردود الفعل المرضية أمراً مستحيلاً، ولكن يعطي أنا المريض الحرية لأخذ القرار بطريقة أو بأخرى». انظر: Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (New York: W. W. Norton, 1960), pp. 50-51.

(٣١) Freud, *Civilization and Its Discontents*, pp. 34-36.

(٣٢) Anouar Abdel-Malek, *Civilizations and Social Theory: Social Dialects* (London: Macmillan, 1981), p. xii.

الإشارات اللاحقة لهذا العمل في هذا النص سوف يقع الاستشهاد بها في مكانها.

(٣٣) «يقع الإيحاء الأول (Initial Inspiration) ويبقى متجذراً بقوة في تحول العالم في عصرنا والمتمثل في ظهور معاصرة الشرق أي آسيا وأفريقيا صحبة أمريكا اللاتينية. كانت الصعوبة الكبرى التي تواجه النظرية الاجتماعية في زمن معاهدة يالطا (Yalta)، وهي فترة بلوغ الهيمنة الغربية ذروتها، هي كيف يمكن خلق طرق ووسائل لمعالجة المجتمعات والثقافات المهمشة المنتمية إلى غير قوالب الحضارة الغربية. ففكرة التسليم المسبق بالعالمية (Universalism)، كوصفة نموذجية لكل البشر، فكرة غير صالحة. فهي لم تكن بكل بساطة قادرة لا على تأويل من الداخل، للخصوصيات الفاعلة ولم تكن هذه الفكرة مقبولة من طرف كبرى التوجهات الفكرية المؤسسة داخل المدارس الوطنية في الفكر والعمل... فالنظرية الاجتماعية التي ترتبط بعوامل الزمان والمكان تستطيع أن يكون لها مردود فقط في إنتاج ابستيمولوجيات ذاتية لأصحاب الأيديولوجيات المهنيين الذين لا علاقة لها بالعالم الواقعي المحسوس وبالجدلية الموضوعية للمجتمعات البشرية في فترات تاريخية وأماكن معيّنة ولا علاقة لها أيضاً بالتأثيرات التأسيسية الجغرافية والتاريخية ذات الثقل الفعال في الجانب الخفي للجبل الجليدي». انظر: Ibid., pp. xi-xii.

(٣٤) «وعلى الجانب الآخر للنهر، فإن التصورات للشرق أقيمت من خلال تبلور/حدوث عملية مختلفة في بيئة مختلفة تماماً. فلو درسنا التكوين التاريخي الجغرافي لأمم ومجتمعات الشرق ـ آسيا وما حول الصين والمنطقة الإسلامية في أفريقيا وآسيا لاتضح بسرعة أن هناك أمامنا أقدم تجمع سكاني حضري وأكثر المجتمعات استقراراً ذات الأسس الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ البشري. تكونت مجموعة من المجتمعات حول الأنهار الرئيسية مطلة على المحيط والبحر بحيث مكنت مجموعات رعوية من الانتقال إلى نمط إنتاج وحياة اجتماعية أكثر استقراراً وأكثر ممارسة للفلاحة والسكن الحضري. إن الأمر حاسم هنا للأخذ بعين الاعتبار وثاقة صلة الاستقرار الزمني (Durability) والمحافظة الاجتماعية عبر قرون وآلاف السنين بالنسبة إلى تلك العناصر الأساسية الموضوعية. فالزمن هو السيد، إذن، يمكن القول إن تصورات الزمن قد تطورت كرؤية غير تحليلية، أي كتصور مركزي وتكافلي وموحد. فلم يعد للإنسان وقت أو هو يفتقده. إن الوقت هو سيد الوجود لا يمكن فهمه كسلعة. وبالعكس فإن الوقت هو الذي يجدد الإنسان ويهيمن عليه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٠ ــ ١٨١.

(٣٥) لا يرفض عبد الملك كل الحداثة الغربية، يضيف فعلاً هذا التحذير إلى الشرق في

مواجهته للغرب: «إذا تمنى الشرق أن يصبح سيد مصيره، فيحسن به التفكير في القول القديم للفنون الحربية في اليابان: «لا تنس أن الشخص الذي يعرف الأشياء الجديدة ويعرف الأشياء القديمة هو وحده الذي يستطيع أن يصبح سيداً حقاً»». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٣٦) Fernand Braudel, «History and the Social Sciences: The Longue Durée,» in: Peter Burke, comp., *Economy and Society in Early Modern Europe: Essays from Annales*, [translated from the French by Keith Folca] (London: Routledge and K. Paul, 1972), p. 35.

(٣٧) Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (New York: Free Press, 1977).

(٣٨) إن الكتاب هو ترجمة لعمل بريغوجين الصادر بالفرنسية في ١٩٩٦ تحت عنوان: Ilya Prigogine, *La Fin des certitudes: Temps, chaos et les lois de la nature*, sciences (Paris: Odile Jacob, 1996).

أعتقد أن صيغة الجمع (Les Certitudes) متفقة أكثر مع حجته.

(٣٩) «وكما هو معروف، فإن قانون نيوتن (الرابط بين القوة والسرعة Relating Force to Acceleration) قد وقع إبداله في القرن العشرين بمكيكانيك الكم ونظرية النسبية. ومع ذلك فإن الخاصيات الأساسية لقانون نيوتن ــ الحتمية وتناسق الوقت ــ مازالت معنا. وبواسطة مثل هذه المعادلات (مثل معادلة شرويدنغر Schrödinger) تقود قوانين الطبيعة إلى اليقين. فمتى عرفت الظروف الأولى فإن الحتمية تتحكم في كل شيء. فتصبح الطبيعة عبارة عن شيء آلي (Automation) يمكن لنا التحكم فيه على الأقل من حيث المبدأ. فوقوع أشياء جديدة والاختيار والأعمال التلقائية تعتبر حقائق من وجهة نظر إنسانية فقط. فمفهوم الطبيعة المستسلمة (Passive Nature) المتأثرة بالقوانين الحتمية والقابلة للتغيير عبر الزمن هو مفهوم خاص بالعالم الغربي. ففي الصين واليابان تعني الطبيعة «ما هو موجود بنفسه»». انظر: Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, pp. 11-12.

فالإشارات اللاحقة في هذا العمل في هذا النص سوف يقع الاستشهاد بها في حينها. لاحظ هنا التشابه مع إعادة مطالبة/تكرار عبد الملك وجود حضارتين مختلفتين بالنسبة إلى علاقاتهما مع عامل الزمن.

(٤٠) تؤدي الاحتمالية (Probability) دوراً جوهرياً في معظم العلوم: من علم الاقتصاد إلى علم الموروثات (Genetics). ومع ذلك فإن فكرة أن الاحتمالية مجرد حالة عقلية هي فكرة لم تندثر. وعلينا أن نفعل أكثر من ذلك لنبيّن كيف أن الاحتمالية تدخل القوانين الأساسية لعلم الفيزياء الكلاسيكي أو الكمي (Quantum) (فالحجج القائلة بأن الأنتروبي (Entropy) هي مقياس للجهل) لم تعد مقبولة. وهي تعني أن جهلنا، علمنا غير المصقول، هو الذي يقود إلى القانون الثاني للديناميكية الحرارية (Thermodynamics). فبالنسبة إلى الملاحظ ذي الخبرة الجيدة، مثل العفريت الذي تخيله لابلاس (Laplace)، فإن العالم سيبدو تماماً قابلاً للتغيير عبر الزمن. فنكون نحن آباء الزمن والتطور ولسنا أطفاله. فمن وجهة

نظرنا، إن قوانين علم الفيزياء، كما وقعت صياغتها بالطريقة التقليدية، تصف عالماً مثالياً ومستقراً ومختلفاً جداً عن العالم غير المستقر والمتطور الذي نحيا فيه. يتمثل السبب الرئيسي لرفض تفاهة فكر قلب الأشياء في أننا لم نعد قادرين على ربط سهام/اتجاه الزمن بازدياد الفوضى. تشير التطورات الأخيرة في علمي الفيزياء والكيمياء غير المتزنين (Nonequilibrium) إلى الاتجاه المعاكس. تبين بكل وضوح أن اتجاه/سهم الزمن هو **مصدر للنظام**. إن الدور البنّاء لفكرة قلب الأشياء يتجلى أكثر في حالات بعيدة كل البعد عن حال التوازن، حيث تؤدي حال اللاتوازن إلى أشكال جديدة للتناسق (Coherence). انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ ــ ١٧ و٢٥ ــ ٢٦.

(٤١) «يرى موقفنا أن الميكانيكية الكلاسيكية (Classical Mechanics) غير كاملة لأنها لا تحتوي على العمليات غير القابلة للقلب المقترنة بزيادة في الانتروبيا (Entropy). فلكي نضع تلك العمليات في صياغتها يجب علينا أن نضع ضمنها عدم الاستقرار وعدم الاندماج (Nonintegrability). إن الأنساق القابلة للدمج هي أمور استثنائية. وبالبدء بمشكلة الجسم الثلاثي، فإن معظم الأنساق الحركية (Dynamical) هي أنساق غير قابلة للاندماج». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٤٢) «يمثل تفكيرنا رجوعاً إلى الواقع، ولكن بالتأكيد ليس رجوعاً إلى الحتمية... فالحظ أو الاحتمالية لم يعد/تعد الطريقة المناسبة لقبول الجهل، بل إنه/إنها جزء من عقلانية جديدة ممتدة (Extended)، وبقبول أن المستقبل لا يخضع إلى سنن الحتمية (بالكامل) فذلك يعني نهاية اليقينيات. فهل هذا اعتراف بانهزام العقل البشري؟ وبالعكس من ذلك، فنحن نعتقد أن عكس ذلك هو الحق... فالزمن والواقع أمران مترابطان حتماً. يجوز أن يكون نكران الزمن إما مواساة وإما انتصاراً للعقل البشري. يمثل هذا دائماً إلغاء للواقع... إن ما حاولنا متابعته هو فعلاً طريق ضيق بين تصورين يقودان إلى الاغتراب. عالم تحكمه قوانين الحتمية التي لا تترك مكاناً لحدوث الجديد وعالم يحكمه الحظ حيث يكون كل شيء فيه منافياً للعقل، لا يخضع لمنطق الأسباب وغير قابل للفهم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٥٥، ١٨٣، ١٨٧، و١٨٨. ولننتبه إلى كلمتي «الطريق الضيق» في الجملة الأخيرة.

(٤٣) مما يدعو إلى المتعة في هذه النقطة هو الرجوع إلى بروديل لكي نرى كيف أن صياغاته التي كتبت قبل ثلاثة عقود قد استعملت لغة شبيهة بتلك التي عند بريغوجين. يتمنى وصف محاولاته لكي يدمج «الوحدة والتنوع في العلوم الاجتماعية» في مصطلح قال إنه استعاره من زملائه البولنديين والمتمثل في مصطلح «الدراسات المعقدة». انظر: Fernand Braudel, «Unity and Diversity in the «Human Sciences»,» in: Fernand Braudel, *On History*, trans, by Sarah Matthews (Chicago, IL: University of Chicago, 1980), p. 61.

يصف التاريخ الذي يكتفي بسرد الوقائع (Histoire événementielle) النوع الذي يعتبره غباراً، كتاريخ ذي اتجاه واحد (Linear). انظر: Braudel, «History and the Social Sciences: The Longue Durée,» p. 67.

ويدعو إلى تبني وجهة نظر جورج جورفيتش (Georges Gurvitch) للمجتمع الشمولي

(Global Society) في نموذج يذكرنا بتفرعات «يرى جورفيتش مستقبل كل من (القرون الوسطى في الغرب ومجتمعنا المعاصر) كمترددة بين مسارات مختلفة، كلها مختلفة جذرياً، ويبدو لي هذا تقييماً معقولاً لتنوع الحياة نفسها، أي أن المستقبل ليس طريقاً واحداً، ومن ثم فعلينا أن نرفض الاتجاه الواحد». انظر: Fernand Braudel, «The History of Civilizations: The Past Explains the Present,» in: Braudel, *On History*, p. 200.

(٤٤) أستشهد بملخصين حول طبيعة البحث العلمي النسوي (Feminist). انظر: Constance Jordan, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), p. 1.

يستند البحث النسوي إلى الاعتقاد أن للنساء تجربة حياة مختلفة عن نظيرتها عند الرجال. ومن ثم، فهذا الاختلاف يحتاج إلى دراسة: Joan Kelly, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*, Women in Culture and Society (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984).

ولتاريخ النساء هدفان: إعادة النساء إلى التاريخ وإعادة التاريخ إلى النساء.

(٤٥) «إن السعي إلى إضافة النساء إلى أسس المعرفة التاريخية مكّن تاريخ النساء من تنشيط النظرية (في هذا الميدان) إذ إنه زعزع تصورات الدراسة التاريخية. فقد حقق ذلك بفضل خلق إشكاليات بخصوص ثلاثة هموم للفكر التاريخي: (١) تقسيم التاريخ إلى فترات (Periodization) و(٢) أصناف التحليل الاجتماعي و(٣) نظريات التغيير الاجتماعي. انظر: Kelly, Ibid., p. 1.

(٤٦) Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), pp. 3-5.

(٤٧) تكتب كيلر ما يلي: «[تكشف قراءة قوانين الطبيعة من أجل محتواها] أن الاستثمار الشخصي الذي يقوم به العلماء بطريقة مجهولة عن الجهل بالصورة التي ينتجونها هو تجل يمثل في حد ذاته نوعاً من الإمضاء (التوقيع)... فالانتباه إلى الحركية الداخلية لـ «النظرية الاختيار» يضيء بعض الوسائل الرقيقة التي بها نتجلى الأيديولوجيا في العلم حتى عند العلماء أصحاب أحسن النوايا... فحقيقة الأمر أن قانون بويل (Boyle) ليس بالخاطئ ويجب ألّا ينسى على أي حال. يحتاج كل نقد ناجح للعلم أن يعترف بالنجاحات التي لا يمكن إنكارها وكذلك بالالتزامات التي جعلت تلك النجاحات ممكنة. فقانون بويل يمدنا بوصف موثوق به يعتمد عليه... أي وصف قادر على النجاح في اختبارات مكررة تجريبية وفي التماسك المنطقي. ولكن من المهم الاعتراف بأن الأمر هو عبارة عن قول حول مجموعة خاصة من الظواهر المفروضة لتستجيب إلى مصالح خاصة وموصوفة وفقاً لبعض المعايير المتفق عليها مثل الثقة العالية والمنفعة. فالأحكام عن أي من الظواهر الجديرة بالدراسة وما هو نوع المعطيات المهمة ـ وما هي الأوصاف (أو النظريات) لتلك الظواهر الأكثر كفاءة ورضاً ونفعاً وحتى ثقة ـ تعتمد بطريقة حاسمة على ممارسات اجتماعية ولغوية وعلمية لتلك الأحكام المطروحة. فالعلماء في كل تخصص يعيشون ويعملون باعتقادات تبدو أموراً ثابتة... ولكنها في الحقيقة متغيرة، ومن وجود النوع

المناسب من الضربة الشديدة يصبح قابلاً للتغيير. إن مثل تلك الآفاق الفكرية الضيقة ينظر إليها فقط من خلال عدسة الفرق، وذلك بالخروج من المجتمع. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠ ــ ١٢.

(٤٨) «تعلين مقولة هذا الكتاب أن أيديولوجيا العلم الحديث، بالتوازي مع نجاحه الذي لا يمكن إنكاره، تحمل داخلها شكلها عرضاً لعدم الاهتمام والاستقلالية والاغتراب. لا تتمثل حجتي في مجرد أن الحلم بعلم موضوعي كامل هو من حيث المبدأ أمر لا يمكن تحقيقه، ولكن تتضمن بالتحديد ما ترفضه الآثار الحية لصورة منعكسة». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥٠) Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), p. 45.

يقع الاستشهاد لاحقاً في هذا النص بالرجوع إلى هذا العمل.

(٥١) وبالنسبة إلى هاراواي فهذا يعني تبنّي القيام بتجديد بناء حدود الحياة اليومية، في الترابط الجزئي مع الآخرين وفي التواصل مع كل أجزائنا... فهذا ليس حلم لغة مشتركة ولكنه حلم لتعدد لغوي قوي غير إيجابي. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٥٢) وتخلص إلى القول: «إن الأجسام كأشياء للمعرفة هي عوامل مولدة لنقاط تقاطع مادية ومعنوية تتجسم حدودها في التفاعل الاجتماعي. ترسم الحدود بعمليات خرائطية. فالأشياء لا توجد هكذا مسبقاً. فالأشياء هي مشاريع حدودية. لكن الحدود من الداخل، فالحدود تتصف بشدة الحيلة. فما تحتوي عليه الحدود مؤقتاً يبقى مولداً ومنتجاً للمعاني والأجسام. فرؤية الحدود هي ممارسة تتصف بالأخطار. فالموضوعية ليست حول عدم الالتزام بل هي حول تنظيم متبادل وعادة غير متساو، أو هي حول المخاطرة في عالم نحن فيه باستمرار ميتون، أي أننا غير متحكمين». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ــ ٢٠١.

(٥٣) «فحِمل الإنسان الأبيض يزداد ثقلاً على الأرض وخاصة بالنسبة إلى مجتمعات الجنوب. تبين الأعوام الخمسمئة الماضية من التاريخ أنه في كل مرة وقعت فيها علاقة استعمارية بين الشمال والطبيعة والشعوب خارج الشمال فإن المجتمع المستعمر ورجاله يتبنون موقف التعالي ومن ثم المسؤولية على مستقبل الأرض والشعوب والثقافات الأخرى. ويأتي مفهوم حمل الرجل الأبيض من الاعتقاد في تفوقه. وبسبب فكرة حمل الرجل الأبيض جاء واقع الحمل المفروض من طرف الرجل الأبيض على الطبيعة والنساء والآخرين. إذن، فتحرير الجنوب من ربقة الاستعمار أمر مرتبط شديد الارتباط بقضية تحرير الشمال». انظر: Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (New Delhi: Kali for Women, 1993), p. 264.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٥٥) «بينما العلم نفسه هو نتيجة لقوى اجتماعية وله خطة اجتماعية يحددها هؤلاء الذين يستطيعون تحريك الانتاج العلمي، فإن النشاط العلمي المعاصر أعطى مكانة معرفية متميزة

تتمثل في كونه محايداً اجتماعياً وسياسياً. فالعلم له، إذن، طبيعة مزدوجة: يعطي معالجات تكنولوجية بالنسبة إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية، لكنه يبرئ ذمته ويبعد نفسه عن المشكلات الاجتماعية والسياسية الجديدة التي يخلقها. فمسألة جعل الروابط الخفية واضحة بين تكنولوجيا العلم والمجتمع وجعل الأمر ظاهراً ومسموعاً بالنسبة إلى نوع القضايا التي يقع إخفاؤها والسكوت عنها هي مسألة ذات علاقة بين الشمال والجنوب. وبشرط أن يكون هناك محاسبة اجتماعية لبنى العلم والتكنولوجيا وللأنظمة التي تلبي حاجاتهما، وحتى يكون هناك مثل هذه المحاسبة، فإنه يتعذّر وجود توازن ومحاسبة في العلاقة بين الشمال والجنوب. إن مساءلة عجز قدر العلم والتكنولوجيا على حل المشكلات البيئوية هي خطوة مهمة على درب التحرر من الشمال». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣.

(٥٦) Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), pp. 47-51.

تكتب هاردينغ قائلة: «في البحث الاجتماعي نحن... نود تفسير جذور وأشكال وسيطرة أنماط غير عقلانية ظاهرياً ولكنها واسعة الانتشار ثقافياً في عقائد الناس وسلوكهم. وإذا أصررنا فقط على أن العلم هو من الناحية التحليلية منفصل عن الحياة الاجتماعية نستطيع عندها الاستمرار في الاعتقاد بأن تفسير العقيدة الاجتماعية والسلوك غير العقلانيين لا يستطيعان أبداً، من حيث المبدأ، تحسين فهمنا للعالم الذي يفسره علم الفيزياء... فحساب الأشياء وتقسيم سطر ما هي ممارسات اجتماعية سائدة ويمكن لهذه الممارسات أن تخلق طرق تفكير متناقضة حول أشياء البحث الرياضي. من الصعب تخيّل ما هي ممارسات الجنسين التي كان يمكن لها أن تؤثر في قبول مفاهيم خاصة في علم الرياضيات، ولكن مثل هذه الحالات تُظهر أننا لا نستطيع مسبقاً إلغاء هذه الإمكانية بدعوى أن المحتوى الفكري والمنطقي للرياضيات لا يتأثر بكل التأثيرات الاجتماعية».

(٥٧) تقول جنسن (Jensen) في مراجعة لخمسة كتب حول هذه الأسئلة: «باستثناء علم القردة فإن أغلب العلوم تجاهلت بطريقة شبه كاملة المحاولات النسوية الساعية إلى إعطاء اسم جديد للطبيعة ولتحديد بناء العلم ذاته. وبالإضافة إلى اقتراح نماذج وتصنيفات أقل هرمية وأكثر قابلية للنفاذ منها، وارتداداً على النفس من النماذج الأصلية الذكورية... فإن ما هو غير واضح يتمثل في ما سوف تؤدي إليه المراجعات النسوية للعلم ولإعادة بنائه. فربما تنشئ الممارسات النسوية طرقاً جديدة للوجود في العالم... ومن ثم ميلاد طرق جديدة لمعرفة العالم ووصفه. أو ربما أن الانجازات النهائية للرؤى المعرفية الجديدة (الإبستيمولوجيات الجديدة) سترسم خرائط حدود اللغة والمعرفة وتطوّق بإحكام المعرفة في بنى لعلاقات القوة عند الجنسين». انظر: Sue Curry Jensen, «Is Science a Man?: New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge,» *Theory and Society*, vol. 19, no. 2 (April 1990), p. 240.

(٥٨) Bruno Latour, *We Have Never been Modern*, translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 6.

نجد استشهادات من الإحالات اللاحقة لهذا العمل في هذا النص.

(٥٩) هل يوجد من رابط بين عمل الترجمة أو التوسط وعمل التطهير؟ فهذا هو السؤال الذي أود إلقاء الضوء عليه. ففرضيتي ــ التي تبقى غير ناضجة جداً ــ ترى أن الثاني هو الذي جعل الأول ممكناً. فكلما حرّمنا أكثر على أنفسنا تصور الأشياء المتلاحقة أصبح تلاقحها ممكناً أكثر. يمثل هذا الأمر مفارقة الحدثيين (Moderns)... يتعلق السؤال الثاني بما قبل الحدثيين (Premoderns)، أي بالأنواع الأخرى من الثقافة. ومرة أخرى، فرضيتي بسيطة أكثر من اللازم. فهي تقول إن تركيز الثقافات الأخرى على تصور المتلاقحين يؤدي إلى منع تزايدها. إن هذا التباين يفسر الانقسام الكبير بينهم: أي بين كل الثقافات الأخرى ونحن الغربيين، وهو ما يجعل في النهاية ممكناً حل مشكلة النسبية المستعصي. أما السؤال الثالث فله علاقة بالأزمة الحالية: فإذا كانت الحداثة ذات نجاعة كبيرة في عملها المزدوج والمتمثل في الفصل والتزايد، فلماذا تميل إلى إضعاف نفسها اليوم، وذلك بحرماننا لنكون حقاً حدثيين؟ ومن ثم السؤال الأخير، والأصعب أيضاً: إذا لم نعد قادرين على فصل عمل التزايد عن عمل التطهير فماذا سوف نصبح؟ ففرضيتي التي هي، مثل سابقاتها، عديمة النضج كثيراً تتمثل في أننا سوف يتوجب علينا أن نقلل من السرعة، وتغيير اتجاهنا، ونضبط ازدياد الشواذ، وذلك بتمثيل وجودهم رسمياً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

(٦٠) «لو كان هناك أنثروبولوجيا للعالم الحديث فإن مهمته ستكون في وصف متجانس للأمور التالية: كيف وقع تنظيم كل فروع حكومتنا، بما في ذلك الطبيعة والعلوم الصحيحة، وكيف نفسر ولماذا تتفرع تلك الفروع. كما أننا مطالبون أيضاً بتفسير التنظيمات التي ألفت بينها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤ ــ ١٥.

إن العنوان الفرعي للنسخة الفرنسية الأصلية والتي وقع حذفه من العنوان باللغة الإنكليزية هو: *Essai d'anthropologie symétrique*

انظر: Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, collection l'armillaire (Paris: Editions La Découverte, 1991).

(٦١) «بسبب الاعتقاد في الفصل الكامل بين البشر والأجناس غير البشرية، وبسبب حذف هذا الفصل في الوقت نفسه، فإن الدستور جعل الحدثيين لا يقهرون. فلو ننتقدهم بالقول بأن الطبيعة صنعتها الأيدي البشرية، فإنهم سوف يبينون لك بأنها شيء متعال، وأن العلم هو مجرد واسطة تسمح بالتعرف على الطبيعة، وأنهم لا يتجاوزون ذلك. إذا قلت لهم إن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا دون نهاية، فسيقولون لك إننا أحرار وإن مصيرنا في أيدينا. لو تعترض وتقول إنهم منافقون، فسيبينون لك أنهم لا يخلطون قوانين الطبيعة بالحرية الإنسانية التي لا يجوز انتهاكها». انظر: Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 37.

قمت بإصلاح سوء الترجمة وذلك بالرجوع إلى النسخة الفرنسية الأصلية، في: Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, p. 57.

ففي النص الإنكليزي تقرأ الجملة الثالثة خطأ «إذا قلت لهم إننا أحرار وإن مصيرنا بأيدينا، فسيقولون لك إن المجتمع متعال وأن قوانينه تتجاوزنا إلى ما لا نهاية».

(٦٢) يزيد لاتور إيضاح هذه المفارقة، وذلك بالنظر إلى تجليها في عالم المعرفة: «سمح مختصو العلوم الاجتماعية لأنفسهم لمدة طويلة بالهجوم على النسق الاعتقادي لعامة الناس. يسمون هذا النسق الاعتقادي تأقلماً مع الطبيعة (Naturalization) يتخيّل الناس العاديون أن قوة الآلهة وموضوعية المال وجاذبية الزي السائد وجمال الفن تأتي من خصائص موضوعية فطرية في طبيعة الأشياء. لحسن الحظ إن المختصين في العلوم الاجتماعية لهم معرفة أفضل من ذلك. فيبينون بأن السهم يسير في الاتجاه الآخر، أي من المجتمع إلى الأشياء. فالآلهة والمال والزي السائد والفن تطرح فقط غطاء لإسقاط حاجاتنا واهتماماتنا الاجتماعية. فمنذ إميل دوركهايم على الأقل كان هذا هو الثمن للدخول إلى مهنة علم الاجتماع. ومع ذلك فالصعوبة تتمثل في تصالح هذا الشكل من النكران مع شكل آخر تكون فيه اتجاهات الأسهم في الاتجاه المعاكس. فعامة الناس ومتوسط المواطنين يعتقدون أنهم أحرار، ويستطيعون بكل حرية تعديل رغباتهم ودوافعهم واستراتيجياتهم العقلية... ولكن لحسن الحظ، فإن المختصين في العلوم الاجتماعية هم حرّاس متأهبون ويشجبون ويفضحون الزيف ويهزأون من الاعتقاد الساذج في حرية البشر والمجتمع. يستعملون هذه المرة طبيعة الأشياء ــ أي النتائج العلمية التي لا جدال فيها ــ لتبيان كيف أنها تحدد وتعلم وتشكل الإرادات اللينة والمرنة للبشر الفقراء». انظر: Latour, *We Have Never Been Modern*, pp. 51-53.

(٦٣) هناك من جديد خطأ في الترجمة. فالنص الإنكليزي يستعمل (Past Perfect Time)، لكن هذا سوء ترجمة. أما النص الفرنسي فيستعمل (passé composé).

(٦٤) «لقد أصبح الحداثيون ضحايا لنجاحهم... يستطيع دستورهم احتواء بعض الأمثلة المضادة، أي بعض الاستثناءات. وفي الواقع يزدهر هذا الدستور بفعل ذلك. ولكن هناك حالة من العجز عندما تتكاثر الاستثناءات وعندما تجتمع مع بعضها طبقة العوام والعالم الثالث من أجل غزو كل تجمعاتها بطريقة جماعية كبيرة... (فتكاثر المتلاقحين قد أشبع الإطار الدستوري للحداثيين)». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ ــ ٥١.

(٦٥) انظر: Deborah T. Gold, «Cross-fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms: An Introduction,» *Gerontologist*, vol. 36, no. 2 (April 1996), sec. 3, p. 224.

«لقد أصبح علم الاجتماع في العقود المتعددة السابقة علماً معرفياً كثيف التخصص. ومع أن علماء الاجتماع ربما يعتقدون أننا نعطي طلبة الدراسات العليا تعليماً واسع الآفاق في علم الاجتماع، فإننا في الحقيقة نشجع الطلبة مثلاً على تضييق مجالات خبراتهم. ومع الأسف، فإن هذا التصور الضيق يعني أن الكثير من علماء الاجتماع غير واعين بما هو موجود في تخصص غير تخصصهم. وإذا استمر علم الاجتماع في هذا الاتجاه، فلا نكاد نستطيع انتظار ظهور تالكوت بارسونز أو روبرت ميرتون (Robert Merton) في القرن الحادي والعشرين يستطيع تبنّي منظور رحب. وبدلاً من ذلك، من المنتظر أن يزيد علماء الاجتماع في المستقبل مجالات خبراتهم ضيقاً. ومن الجدير ملاحظة أن هذا الشيء المنمق نشر في مجلة شديدة الاختصاص: (*Gerontologist*).

(٦٦) «يجوز لنا حتى القول إن نماذج الفاعلين الاجتماعيين الساذجين في رؤية علم الاجتماع ـ كما هو الأمر في الاختيار العقلي في نماذج الاختيار العقلي والألعاب النظرية ـ (Theoretical Games) غير مصيبة في كل الظروف تقريباً. فيجب أن تشمل تصنيفاتنا وتفسيراتنا التفاعل المتواصل للتوقعات المؤسساتية والتصورات والتأويلات والتأثيرات والتشويهات والسلوك». انظر: Neil J. Smelser, *Problematics of Sociology: The Georg Simmel Lectures, 1995* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), p. 27.

(٦٧) William H. McNeill, *Mythistory and Other Essays* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986).

(٦٨) «أليس المؤرخ هو من يعرف؟ لا، إنه من يبحث»، في: Lucien Febvre et Georges Friedmann, *Humanisme du travail et humanité*, cahiers des annales; 5 ([Paris: A. Colin, 1950]), p. v.

(٦٩) يبدو لي أن عدم اليقين مسألة جوهرية كان نيل سملسر يتحدث عنها في خطابه الرئاسي للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع في عام ١٩٩٧، وهو الخطاب الذي ناقش فيه التأرجح (Ambivalence) وهو مصطلح استعاره من ميرتون. لقد ناقشه في المقام الأول كثابت نفساني يتمثل في دوافع الفاعلين الاجتماعيين أكثر من كونه ثابتاً بنيوياً للعالم المادي. ويتوصل سملسر، مع ذلك، إلى خلاصة أتفق معها كثيراً: «يمكننا حتى القول إن التأرجح يجبرنا على التفكير العقلي أكثر حتى مما تفعل التفاضلات (Preferences) بسبب أن النزاع يحتمل أن يكون دافعاً أقوى من الرغبة على التفكير». انظر: Neil J. Smelser, «The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences,» *American Social Review*, vol. 63, no. 1 (February 1998), p. 7.

(٧٠) Michel Cazenave, dirs., *Dictionnaire de l'ignorance: Aux frontières de la science*, bibliothèque Albin Michel (Paris: A. Michel, 1998).

(٧١) «[إن مفهوم التحرر من الأوهام (Disenchantment) للعالم] يرجع عن طريق المفارقة إلى تمجيد العالم الأرضي. وبالتالي فهو جدير بالاهتمام الفكري الذي أعطاه أرسطو لعالم السماء. فالعلم القديم أنكر عملية التكوّن والتنوع الطبيعي اللذين اعتبرهما أرسطو صفات للعالم المتدني الأرضي. وبهذا المعنى، فإن العلم القديم قد نزل بالسماء إلى الأرض... إن التغير الجذري في رؤية العلم الحديث والمتمثل في التحوّل في اتجاه العالم المؤقت الزائل والمتعدد يمكن النظر إليه كاتجاه معاكس للحركة التي أنزلت عالم سماء أرسطو إلى الأرض. والآن فنحن نرفع عالم الأرض إلى عالم السماء» انظر: Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, foreword by Alvin Toffler (Boulder, CO: New Sciences Library, 1984), pp. 305-306.

عسل ورماد:
حـول مئويــة ليفــي ستــراوس

محمد الدهان(*)

أستاذ في جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.

مقدمـة

في الثامن والعشرين من شهر حزيران/يونيو الماضي حلّت الذكرى المئة لميلاد الباحث الفرنسي كلود ليفي ستراوس (Claude Levi - Strauss)، الذي يعتبر من أهم الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين، إن لم يكن أهمهم، بالنظر إلى خصوبة إنتاجه وتنوع كتاباته التي تتميز بالدقة العلمية وعمق التحليل والاعتماد على منهج صارم يكاد يضاهي العلوم البحتة. وتعتبر السنة الحالية سنة ليفي ستراوس بامتياز، حيث شرع العديد من المؤسسات في فرنسا وخارجها في تنظيم لقاءات وندوات علمية حول مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوي وكاتب **المدارات الحزينة** (Lévi-Strauss, 1995)، أي العمل الذي عرَّف الجمهور الواسع بأهمية الفكر الأنثروبولوجي ودوره في ترسيخ قيم التسامح وقبول الثقافات المختلفة. وقد شرعت دار النشر لابلياد في نشر الجزء الأول من أعمال ليفي ستراوس، من ضمنها المؤلف السالف الذكر. وتستعد العديد من الجامعات في أمريكا الجنوبية، وخصوصاً جامعة ساوباولو في البرازيل، للاحتفال بهده المئوية نظراً إلى الأهمية التي أولاها ليفي ستراوس لهنود أمريكا الجنوبية في أعماله من جهة، ودوره في إرساء دعائم البحث العلمي في هذه الجامعة التي درس فيها في الثلاثينيات من القرن الماضي إلى جانب المؤرخ الكبير فرناند بروديل (Fernand Braudel) وعالم الاجتماع روجيه باستيد (Roger Bastide)، من جهة أخرى. وقد كانت البرازيل بمثابة المحطة الأولى والأساسية في مشواره العلمي، حيث اكتشف منبهراً حياة الهنود في أدغال الغابة الاستوائية، وما تتميز به ثقافتهم من غنى، سواء على مستوى التصورات وأنظمتهم القرابية أو على مستوى علاقتهم بالطبيعة والقوى الماورائية. واكتشف في آن واحد ميوله الأنثروبولوجية من خلال إقامته بين قبائل «بورورو» و«نامبيكوارا» التي خصص لها أجمل صفحات مؤلفه **المدارات الحزينة**.

وقد كان للمصادفة دور كبير في تحديد مسار الباحث واختياره لميادين بحثه وموضوعاته، بما في ذلك إقامته في القارة الأمريكية. وكما يحلو لستراوس أن يُذكّر بذلك، فقد تحدد كل شيء في صباح خريفي من عام ١٩٣٤ حين رن جرس الهاتف ليخبره مدير

(*) البريد الإلكتروني: mohamedahan@gmail.com.

المدرسة العليا للأساتذة بباريس عن وجود منصب شاغر لتدريس علم الاجتماع في جامعة ساوباولو. وكان ستراوس حينها يدرّس الفلسفة في الثانوية العامة بعد أن حصل على شهادة الكفاءة في هذا التخصص، بالإضافة إلى إجازة في الحقوق. وقد صرح بأن الرحلة إلى البرازيل كانت أهم تجربة عاشها، لأنها فتحت له الباب على مصراعيه لصوغ نظرية متكاملة حول المجتمع والثقافة، ومكّنته من دراسة البنى الخفية التي تتأسس عليها المجتمعات البشرية، سواء بنى القرابة أو الأنساق الفكرية في أشكالها المختلفة، مثل التصورات الدينية وأشكال التعبير الفني.

وما كان في وسع ستراوس أن يجد الأدوات العلمية، المفاهيمية منها والمنهجية، لصوغ هذه النظرية، لولا إقامته الثانية بالقارة الأمريكية، وتحديداً في نيويورك التي ذهب إليها في بداية الحرب العالمية الثانية مع مجموعة من كبار المثقفين الأوروبيين، كان من بينهم الباحث اللغوي رومان جاكبسون (Roman Jakobson)، والشاعر السريالي أندريه بروتون (André Breton)، والرسام التشكيلي ماكس إرنست (Max Ernst).

لقد أثر جاكبسون بشكل كبير في فكر ستراوس، الذي اكتشف عن طريقه أهمية المنهج البنيوي المطبق في علم الأصوات، وما وصل إليه من نتائج مثمرة على يد الباحث التشيكي تروبتسكوي (Troubetzkoi). وكان هذا الأخير قد اعتمد على دراسة الظواهر الصوتية من خلال ربط الأصوات اللغوية في ما بينها في إطار أنساق صوتية، مرتكزاً على الأساس اللاشعوري لهذه الظواهر. وبيَّن هذا الباحث أنه يستحيل فهم الطريقة التي تشتغل بها الأنساق الصوتية دون ربط الأصوات بعضها ببعض، تماماً كما فعل الباحث السويسري فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) حين أكد أن اللغة تشكل نسقاً يتكوّن من أجزاء مترابطة، وأن في وسع الباحث الوصول بهذه الطريقة إلى فهم القوانين التي تتحكم في اشتغال الأنساق اللغوية.

لقد تفطن ستراوس لأهمية المنهج البنيوي، وفكر في إمكانية تطبيقه على الظواهر الاجتماعية، وخصوصاً على علاقات القرابة التي سبق أن اكتشف أهميتها بالنسبة إلى القبائل التي درسها خلال إقامته في البرازيل. لقد فهم ستراوس أن اللغة نسق من بين الأنساق التي يستعملها الإنسان للتواصل، وأن الحياة الاجتماعية تتأسس على جهاز رمزي متعدد الأنساق والمستويات. وإذا كانت القرابة من النوع نفسه الذي تنتمي إليه الظواهر اللغوية، فإن الباحث لن يجد صعوبة في تطبيق المنهج البنيوي على هذه الظواهر لفهم القوانين التي تتحكم في تبادل النساء داخل المجتمعات البشرية والطريقة التي تشتغل بها أنساق القرابة بشكل عام. فإذا كان الجهاز الصوتي عند الإنسان قابلاً للنطق بعدد كبير من الأصوات، ومع ذلك لا تستعمل اللغات الطبيعية البشرية سوى عدد محدود من الأصوات من بين كلّ الأصوات الممكنة، فكذلك الأمر بالنسبة إلى باقي الظواهر الثقافية. كلّ مجموعة بشرية تختار مجموعة من الخصائص التي تناسبها دون أخرى، وتشترك مع المجتمعات الأخرى في احترام بعض القواعد الكونية مثل منع زواج المحارم.

إن العائلة البيولوجية هي النواة الصلبة التي تنبني عليها أنظمة القرابة بأشكالها

المتعددة. مع ذلك، فإن الذي يجعلها ظاهرة اجتماعية هو انفصالها عن أصلها الطبيعي، وتبقى في آخر المطاف مجموعة من التصورات والأنساق الرمزية القابلة للتحليل والتأويل، مثل الأنساق اللغوية.

لقد ركّز ستراوس في مؤلفه المشهور **البنى الأولية للقرابة** (Lévi-Strauss, 1949) على أهمية الزواج في المجتمعات البشرية، لأنه يفترض من جهة منع العلاقة الجنسية بين الأبناء وآبائهم (قاعدة منع زواج المحارم) ويؤسس من جهة أخرى القرابة وعلاقة التبادل الأسري والمصاهرة. إن قواعد الزواج وعلاقات القرابة في تعددها واختلافها تنحو نحو هدف واحد، يتمثل في إدماج العائلة البيولوجية في المجتمع الواسع.

أولاً: الفكر الأسطوري

كانت السنوات التي أمضاها ستراوس في نيويورك خلال الحرب العالمية الثانية أساسية بالنسبة إلى تطوره العلمي؛ إذ تحددت خلال هذه الحقبة توجهاته المعرفية واتضحت معالم القضايا والموضوعات التي ستشغل باله طوال العقود اللاحقة. فأطروحته المشهورة حول بنى القرابة كانت ثمرة اكتشافه المنهج البنيوي، كما أسلفنا القول. كما أن اهتمامه بدراسة موضوع الأساطير، التي خصها بمؤلف يعتبر مرجعاً أساسياً عند المتخصصين، كان نتيجة قراءته لأعمال فرانز بواص (Franz Boas). وفي هذا الصدد يحكي ستراوس عن جهله خلال بداية إقامته في نيويورك تاريخ الفكر الأنثروبولوجي، وكيف كان يمضي جزءاً كبيراً من وقته في المكتبة ليهيئ الدروس التي أسندت إليه مهمة تدريسها في هذا التخصص بلغة لم يكن يمتلك ناصيتها.

يرى ستراوس أن وظيفة الأنثروبولوجيا هي دراسة البنى الذهنية من خلال تجلياتها في المؤسسات الاجتماعية والأنساق الرمزية كاللغة والأساطير، ويعتبر أن هناك قواعد تتحكم في النشاط الذهني للإنسان.

لقد تبيّن للباحث، بعد غوصه العميق في دراسة وتحليل بنية الأساطير الهندية المنتشرة على طول القارة الأمريكية، أن الفكر الأسطوري يعكس في غناه وتنوعه بنية العقل البشري. إنه يستعمل صوراً مجازية مستقاة من العالم الطبيعي تتضمن حيوانات ونباتات وكواكب وأجراماً، يعيد تشكيلها وصوغها لإضفاء معنى على الكائنات والأشياء. إن هذه الصور هي بمثابة مقولات، تأخذ شكلاً مختلفاً من منطقة إلى أخرى لكنها تعبّر عن العلاقات المنطقية نفسها. هذه الصور تتضمن قائمة من المتعارضات والتقابلات مثل الرجل والمرأة، الطعام الطازج والطعام المطهو، العسل والرماد. وبالنسبة إلى موضوع الطعام مثلاً، أبرز ستراوس الأفكار الأساسية التي تتكرر في الأساطير التي تناولت هذا الموضوع مثل أصل النار، والنباتات الصالحة للأكل، وارتباطاً بذلك موضوع زواج المحارم وانتقام الأب... وقد قام ستراوس في هذا الصدد بتحليل سبع وثمانين أسطورة جمعها في مؤلفه **الطازج والمطهو**، مبيّناً غناها على المستوى الدلالي. وقد عمل على تقسيمها إلى مقاطع أساسية، ثم قام بربط هذه المقاطع بعضها ببعض مبرزاً الأنساق الأسطورية التي تنتمي إليها، مع إبراز المفاهيم

والتقابلات الموجودة في كلّ أسطورة على حدة. وتبيّن له أن ثمة بنية منطقية لهذه الأساطير، وأن كلّ أسطورة تساعد في فهم الأساطير المشابهة لأن هناك موضوعات تتكرر في أساطير تبدو مختلفة ظاهرياً، وهو ما يؤكد انتماءها إلى الجذع نفسه رغم وجودها في مناطق مختلفة وأحياناً متباعدة جداً.

١ ـ من العسل إلى المطهو

في السياق نفسه حلّل ستراوس في كتابه من **العسل إلى المطهو** مئة وخمسين أسطورة من أمريكا الجنوبية، وعنوان الكتاب هذا يحيل إلى التعارض الموجود بين العسل والتبغ في تصور السكان الأصليين لهذه المنطقة؛ فالعسل يتميز بحلو مذاقه وسيولته وليونته على عكس التبغ ذي المذاق القوي والحار؛ العسل يرمز إلى الحياة والطبيعة باختلاف التبغ الذي يرتبط في ذهن الهنود بعوالم غيبية نظراً إلى استعماله كمخدر. إن أهم اختلاف بين التبغ والعسل يكمن في المعنى الجنسي الذي يضفيه الهنود على استهلاك العسل. إنه من جهة مثير للحواس نظراً إلى مفعوله في الجسم، وهو من جهة أخرى مرتبط في ذهنية الهنود بعقد القران، حيث يتم تقديمه كمهر للزوجة التي تهديه بدورها للأم... إن العسل يرمز إلى قدرة الزوج على تخصيب زوجته التي تهدي هذه الخصوبة إلى ذويها. إن التعارض الموجود بين التبغ والعسل يحيلنا إلى التعارض الموجود بين الطبيعة والثقافة. العسل موجود قبل اكتشاف النار بينما يفترض التبغ وجود هذه الأخيرة ليتحقق مفعوله. وقد اكتشف ستراوس في هذا الصدد أن كلّ الأساطير التي تتحدث عن العسل تحيل إلى موضوع النار، وهذه الأخيرة تحيل إلى موضوع التبغ، الأمر الذي يؤكد الرابطة بين العنصرين وتوظيف الأسطورة للتعبير عن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة.

لقد أخطأ الكثير من الباحثين حين اعتقدوا أن الفكر الأسطوري هو فكر سابق على المعرفة المنطقية، وأنه خاص بالشعوب البدائية. في مؤلفه **الفكر المتوحش** (١٩٦٢)، فنّد ستراوس هذا الادعاء مبيّناً وجود استمرارية بين هذا النوع من التفكير والفكر العلمي الذي يتأسس عليه إدراك الإنسان الحديث. نحن نستعمل أساليب وطرقاً في التفكير لا تختلف جذرياً عن الفكر الأسطوري. كما أن انتشار التصورات الأسطورية في المجتمعات الحديثة ـ وإن اختلفت ظاهرياً في مضمونها عن التصورات الأسطورية القديمة ـ دليل على حاجتنا إلى الفكر الأسطوري وما يواكبه من ممارسات طقسية.

كان هذا الفكر ضرورياً حين كانت الحواس مصدراً أساسياً للمعرفة، وقد تأسست عليه كلّ الأشكال اللاحقة، بما في ذلك العلم الحديث. لقد أخضع ستراوس الخطاب الأسطوري لقراءة شبيهة بتلك التي يقوم بها المحلل النفساني حيث يتوخى دراسة الأحلام أو الأعراض النفسية. فهناك، من جهة، المحتوى الظاهر للصورة الأسطورية وما تسرده من وقائع بواسطة صور مجازية، وهناك من جهة أخرى المعنى الخفي الذي يتعين على الباحث إبرازه من خلال ربط محتوى الأسطورة بإطارها الاجتماعي. وفي هذا الصدد بيّن ستراوس التوظيف الأيديولوجي للأساطير في المجتمعات البشرية، حيث تستعمل هذه الأساطير

لتزييف حقيقة العلاقات بين الفئات الاجتماعية. وقد قدم الباحث نموذجاً عن هذا التزييف في كتاب **المدارات الحزينة** الذي يخص الأساطير المؤسسة للعلاقات الاجتماعية عند قبائل بورورو.

هناك أسطورة تقول إن ثمة علاقات مصاهرة بين عشيرتي Céra وTugaré وفق قاعدة الزواج الخارجي، وإن تبادل النساء بين المجموعتين مبني على تكافؤ الفرص بين كلّ الأفراد الذكور في سن الزواج. لكن الأسطورة تتجاهل معطى أساسياً يتعلق بتقسيم العشيرتين إلى مراتب (عليا ومتوسطة وسفلى)، وأن التبادل الفعلي يتم بين الشرائح التي تحتل المرتبة الاجتماعية نفسها، وهو ما تغفله الأسطورة بشكل متعمد. إن وظيفة الأسطورة في هذه الحالة هي تكريس التمييز الموجود بين الفئات المكوّنة لكلّ عشيرة من خلال تأويل كاذب يهدف إلى طمس التناقضات القائمة بين المراتب الاجتماعية.

٢ ـ الإبداع الفني

في موازاة دراسته أنثروبولوجيا التصورات والمعتقدات عند القبائل الهندية في القارة الأمريكية، اهتم ستراوس بالتعبير الفني عند هذه القبائل التي لا تميز في حقيقة الأمر بين الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية التي تتداخل فيها كلّ العناصر بشكل منسجم بحيث يصعب التمييز لأول وهلة بين ما هو فني وما هو ديني وما يرتبط بالحياة اليومية.

اكتشف ستراوس البُعد الجمالي لهذه الثقافة خلال إقامته في نيويورك، حيث تعرف بمعية الشاعر بروتون والفنان التشكيلي إرنست ومجموعة من المثقفين الأوروبيين الذين استقبلتهم المدينة خلال الحرب، على بعض الإبداعات التي كانت تعرض في المتاحف أو تباع لعشاق التماثيل والأقنعة والفنون البدائية في المحلات المخصصة لذلك. وقد قام ستراوس بدور ريادي في التعريف بهذا التراث الفني، وخصوصاً ما يُعرف بفن الساحل الشمالي الغربي الذي اقتنى نماذج منه بعد اكتشافه جمالية المنتوجات المعروضة في المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي. وقد عبّر ستراوس في عدد من المقالات التي كتبها في هذا الشأن، بأسلوبه الشاعري والدقيق في آن، عن انبهاره بهذه التحف الفنية التي تحقق حلم الطفولة في شكل صور غريبة تتعايش فيها حيوانات أليفة وأشياء يصعب إيجاد مقابل لها في الواقع: أشجار وحيتان، كائنات تضم أطرافها، ووجوه تبتسم في مشاهد تذكر أحسن ما أنتجه الفن المعاصر. ولا يتردد ستراوس في مقارنة هذه المنتوجات الفنية بأعمال الرسام بيكاسو، مع ذكر الفارق في كونها من إنتاج مجموعة بشرية بأكملها.

وتجدر الإشارة إلى أن ستراوس (Lévi-Strauss, 1975) خصص مؤلفه *La Voie des masques* لهذا الموضوع، كما سبق أن نشر مقالاً خصصه لرسوم الوجه عند القبائل الهندية في البرازيل تناول فيه موضوع التصورات الازدواجية عند مجموعة كادوفيو (Caduveo) وقارنها بمثيلاتها عند قبائل الساحل الشمالي الشرقي السالفة الذكر. ويعود هذا الاهتمام إلى قراءته للمؤلَّف المشهور **الثقافة البدائية** لبواص وبشكل خاص مقاله المعنون «الفن البدائي» (١٩٢٧).

ثانياً: الحضارة والتاريخ

في عام ١٩٥٢، وبطلب من منظمة اليونيسكو، نشر ستراوس *Race et histoire*، وهو كتاب صغير الحجم لكن تأثيره كان بالغاً في الأوساط الفكرية نظراً إلى أهمية القضايا التي أثارها الباحث مثل العلاقة بين النظرية التطورية والأيديولوجيا العنصرية وأسباب الاختلاف الثقافي بين الشعوب وشروط الإبداع الحضاري، وهي قضايا ما زالت تستأثر باهتمام الباحثين إلى اليوم.

لقد انتقد ستراوس التصور السائد بشأن التاريخ عند دعاة الفكر التطوري الذين يرسمون أهدافاً مسبقة لتطور المجتمعات البشرية. فهُم يعتبرون أن كلّ الشعوب تسير في اتجاه تحقيق الغايات نفسها لكن إيقاع التطور وحده مختلف. هناك شعوب قطعت أطواراً مهمة في اتجاه التقدم، وأخرى عاجزة عن مسايرة الركب. هناك شعوب قادرة على تحقيق تراكم حضاري، وأخرى تعيد تكرار التجارب نفسها دون الاستفادة من خبرة الأجيال السابقة. وقد استعمل ستراوس تقابلاً أصبح شائعاً يميز فيه دعاة هذه النظرية بين ثقافات تراكمية (Cultures umulatives) وثقافات ساكنة (Cultures stationnaires).

لقد فنّد ستراوس هذه الأطروحة التي اعتمدتها الأيديولوجيا العنصرية والفكر الاستعماري الذي وظّفها لتبرير الهيمنة بدعوى نشر القيم الحضارية ومساعدة الشعوب المتأخرة على مواكبة التطور. وبيّن الباحث، معتمداً على نتائج الدراسات التاريخية وعلم الحفريات، أن حضارات مختلفة كانت موجودة في الفترات التاريخية نفسها وحققت إنجازات ثقافية دون أن تمر بالمراحل التي يفترضها هذا النوع من التحليل. إن القدرة على الابتكار والتراكم الثقافي ليست خاصية تميز مجتمعاً دون غيره، كما أن التقدم الحضاري ليس برنامجاً مسطّراً في زمان خطي. فكلّ مرحلة تاريخية تكون حبلى بالإمكانيات والاحتمالات، وليس هناك ضمانة مسبقة حول آفاق التطور.

انتقد ستراوس مفهوم الغاية موضحاً أن التاريخ لا يسعى إلى تحقيق أهداف محددة، وأن هناك اختلافاً في مسار الشعوب. إن التقدم فكرة نسبية، كما أن معايير التفوق الحضاري تختلف من ثقافة إلى أخرى.

إن التاريخ البشري مغامرة مليئة بالاحتمالات والمفاجآت التي يصعب توقع كنهها. والتراجع مثل التقدم أمر وارد في حياة الشعوب. وكان في إمكان ستراوس أن يردد قولة الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ (Ernest Bloch) في هذا الشأن: «ليس لنا أي ضمانة بالنسبة إلى المستقبل إلا التفاؤل».

إن خاصية الجمود أو البرود، الذي تنعت بهما النظرية التطورية المجتمعات التقليدية، مجرد افتراء ووهم أيديولوجي ناتج من ضبابية في الرؤيا ومن نزعة التمركز حول الذات (Ethnocentrisme)، وإدراك الآخر انطلاقاً من الأنا. وثنائية البرود والسخونة في الحديث عن خصائص الشعوب لا تصمد أمام التحليل الرصين. كلّ الشعوب تتحرك وتراكم رغم اختلاف الإيقاع في الحركة والتراكم. إن ما يفسر الاختلاف ظاهرياً بين المستوى الذي وصل إليه كلّ

مجتمع على حدة هو نوعية التراكم والإيقاع اللذين يتمان من خلاله. لقد تحدث ستراوس في هذا الصدد عن ظهور تركيبات ثقافية (Complexes culturels) انتقل فيها التراكم من الكم إلى الكيف، وحدثت فيها طفرة نوعية لأن الاكتشافات وتراكم الخبرات سارا في اتجاه واحد كما حدث ذلك خلال ثورة العهد الحجري في الشرق الأوسط أو خلال الثورة الصناعية في أوروبا.

إن حركية التطور تسير في اتجاه الخصوصية والشمولية في آن واحد. وكلّ الثقافات البشرية هي نتيجة لهذه الحركية التي تدفعها إلى مزيد من الاندماج في أفق تحقيق الذات الحضارية. إن الثقافة البشرية تبقى خلّاقة ومبدعة ما دام هذا التنوع قائماً لأن المصب يستفيد من ينابيعه ويجف من تصحر الأنهار. إن الخطر الذي يهدّد الحضارة البشرية هو هيمنة نموذج ثقافي أحادي (Monoculture). وقد بدأت بوادر هذا العقم الثقافي تبرز مع هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي الذي ينحو دائماً إلى نفي ما عداه، وهو ما دفع ليفي ستراوس إلى كتابة عبارته المشهورة في مطلع **المدارات الحزينة**: «إن ما تعلمته من الأسفار هو ما رأيته من قذارة رميناها في وجه البشرية».

ثالثاً: الأنثروبولوجيا والتاريخ

لقد تعرض ستراوس، والفكر البنيوي الأنثروبولوجي عموماً، لانتقاد من لدن المؤرخين والمفكرين الماركسيين في مرحلة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي. هذا النقد ينصب أساساً على جهل البُعد التاريخي لتطور المجتمعات البشرية وسجن هذه الأخيرة في بنى قارة تعيد تكرار نفسها وتعمل فقط على المستوى الأفقي، كما هو الحال بالنسبة إلى بنى القرابة.

لقد حاول ستراوس أن يجيب عن هذه الانتقادات في بعض المقالات التي كتبها حول العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ، مثل المقال الذي يحمل العنوان نفسه والذي سبق أن نشره عام ١٩٤٩، أي في العام نفسه التي نشر فيه مؤلفه المشهور **البنى الأولية للقرابة**. وقد أوضح في المقال المذكور أن هناك تكاملاً بين مقاربة المؤرخ وعالم الاجتماع؛ فالأول ينظم معطياته حسب الشروط الواضحة والشعورية في الحياة الاجتماعية، بينما يبحث عالم الاجتماع عن المستوى اللاشعوري لهذه الظواهر. لقد تنبّه المؤرخون لأهمية هذا البعد اللاشعوري من خلال اهتمامهم بالدراسات الأنثروبولوجية، مما دفعهم إلى اقتناء منهج يهتم في آن واحد بالبُعد الاجتماعي والتاريخي، وهو ما يعرف بالأنثروبولوجيا التاريخية التي أعطت نتائج مبهرة فيما يسمّى تاريخ العقليات أو التاريخ الجديد كما أسسته مدرسة الحوليات بفرنسا. وقد استفاد علماء الاجتماع بدورهم من هذا المنهج الذي يسلط أضواء جديدة على الموضوعات التي تدخل في صلب تخصصهم، كالظواهر الدينية وأشكال المقدس وأنماط العيش وأنثروبولوجيا الجسد والأنثروبولوجيا الرمزية، إلى غير ذلك من القضايا.

من بين الأسباب التي دفعت بعض المؤرخين إلى انتقاد ستراوس في مقاربته لتطور المجتمعات البشرية هو تمييزه المشهور بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة (Sociétés froides et sociétés chaudes)، وهو تمييز عبّر عنه في درسه الافتتاحي في «الكوليج دو فرانس» في كانون الثاني/يناير ١٩٦٠، وفُهم الأمر على أن ستراوس يضع المجتمعات التقليدية خارج

التاريخ حين وصفها بالجمود وغياب الديناميكية، على عكس المجتمعات الحديثة التي وصفها بالساخنة لما يحدث فيها من تغييرات سريعة وما يميزها من حيوية. إن ما أراد ستراوس أن يبيّنه في هذه المحاضرة هو علاقة الشعوب بماضيها. هناك شعوب تستفيد من خبرة الماضي لرسم معالم المستقبل، كما هو الأمر بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة، على عكس المجتمعات التقليدية التي تقدس الماضي وتحاول استنساخه في الحاضر. إن هذا التمييز لا ينفي تاريخية هذه المجتمعات بل يوضح علاقتها بالحاضر والماضي.

رابعاً: ستراوس والوطن العربي

لقد كان تأثير ستراوس بالغاً في النخبة المثقفة في الوطن العربي، وبشكل خاص في دول المغرب، نظراً إلى ارتباط الباحثين بالجامعات الفرنسية في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي على الأقل. لقد كانت مؤلفاته تدرَّس في أقسام علم الاجتماع والفلسفة، وكانت تغذّي النقاشات الفكرية حول العلاقة بين الثقافات والهوية والاختلاف، وتستعمل لنبذ الفكر العنصري ضد الجالية العربية في أوروبا.

في المقابل نلاحظ غياباً شبه كامل للعالمين العربي والإسلامي في كتابات ستراوس باستثناء مقال نشره حول باكستان (Lévi-Strauss, 1951) في رسالة اليونيسكو عام ١٩٥١، تحدث فيه عن المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيشها الدولة الحديثة النشأة آنذاك، وبعض الصفحات في **المدارات الحزينة** عبّر فيها عن موقفه من الإسلام كدين وحضارة من خلال مقارنته بالديانة البوذية. ولنقرأ ما كتبه في هذا الصدد:

إنني أعرف سبب مضايقتي من الإسلام: إنني أجد فيه عالمي الأصلي. الإسلام هو غرب الشرق. وبشكل أدق، كان عليَّ أن ألتقي بالإسلام لكي أفهم المخاطر التي تحدق بالفكر الفرنسي... إننا مثل المسلمين طوباويون، نستمد سلوكنا من الكتب ولنا قناعة بأنه يكفي أن نحل مشكلاتنا على الورق لكي نتخلص منها. إنني لا أقبل هذه الصورة التي تضطرني إلى الاعتراف بمدى تأثير الإسلام في الفكر الفرنسي (Lévi-Strauss, 1955: 484).

إن ما يثير الانتباه في مقاربة ستراوس للإسلام هو ازدواجية الأحكام التي يدلي بها في هذا الشأن. فتارة يعبّر عن نوع من الإعجاب لما حققته الحضارة الإسلامية في أوج تألقها حين أضحت نموذجاً للفكر الفرنسي، وكانت تمثّل نموذجاً في التسامح وقبول الأقليات الدينية والعرقية، وتارة أخرى يدلي بأحكام قاسية في حق الديانة الإسلامية التي تمثل في رأيه تراجعاً مقارنةً بالديانات الكبرى، وخصوصاً البوذية والمسيحية. إنه ينتقد في الإسلام نزعته الذكورية وسجنه للمرأة في عالم منغلق. إن كلّ الوسائل المستعملة لتغليف جسم المرأة في أغطية وحُجُب واقية من العين، نابعة من الخوف الذكوري من فقدان الشرف. وهذه المخاوف هي نتيجة للتربية الدينية التي تولّد في ذهن المسلم صراعاً نفسياً قوياً لتقترح عليه في آخر المطاف حلولاً من الصنف المشار إليه.

كما انتقد ستراوس الميول الإقصائية للإسلام ضد من يخرج عن العقيدة. إنه يرى في

الإسلام ديانة كبرى «... تتأسس على غياب أي مقدرة على ربط علاقة مع الخارج... إن التعصب الإسلامي يأخذ شكلاً غير شعوري عند من يمارسه... إن دعاة التعصب الديني غير قادرين على قبول الآخر كآخر، وهذا هو الأمر الخطير. إن السلاح الوحيد الذي يستعملونه للهروب من مساءلة الذات ومن الشعور بالمهانة هو إعدام الآخر باعتباره شاهداً على إمكانية وجود قناعة وسلوك مختلفين» (Lévi-Strauss, 1955: 484).

في جل الصفحات التي خصصها ستراوس للإسلام كدين وحضارة وثقافة نستشف نفوراً إن لم نقل عداء واضحاً وصريحاً. فبخصوص علاقة الغرب بالشرق يرى الباحث أن الإسلام مثّل حجر عقبة أمام انصهار العالم القديم (البوذي والأوروبي). لقد «أحدث (الإسلام)... انشطاراً في عالم أكثر منه تحضراً». إن الديانة المسيحية جاءت قبل أوانها، ولم تفلح في تحقيق هذا الانصهار لأنها احتذت بالإسلام وأصبحت متأثرة به. إن الإسلام شكّل تراجعاً مقارنةً بالديانتين البوذية والمسيحية لأنه ربط السماء بالأرض والسياسة بالدين. هذا التراجع يلمسه ستراوس في كل مناحي الحياة الاجتماعية، من الفن إلى نظام الحكم، مروراً بالطبخ وعادات الأكل. وفيما يخص هذه النقطة الأخيرة لاحظ ستراوس بامتعاض أن المسلمين يأكلون بأصابعهم، وأن المسألة ناتجة من تعاليم دينية هدفها التفرد والاختلاف عن عادات الشعوب الأخرى... أما بخصوص فنون الهندسة المعمارية وفنون الزخرفة، فإن الإنجازات تبقى ناقصة بسبب الحظر الذي يطال الصورة في الإسلام... ولم يستثن ستراوس من هذا النقد حتى المقابر. إنه لا يفهم السبب الذي يدفع المسلمين إلى وضع أمواتهم في لحود ضيقة بينما يشيدون أضرحة فخمة في محيط القبر نفسه بحيث لا يستفيد المدفون من الثراء المحيط به. بينما نجد العكس في الثقافة المسيحية، حيث يعكس اللحد ثراء القاطن فيه...

هذه بعض الأحكام الجاهزة على الثقافة الإسلامية التي عبّر عنها ستراوس في الصفحات الأخيرة من كتاب **المدارات الحزينة**. وهي تتعارض مع المواقف التي كثيراً ما دافع عنها بخصوص التعددية الثقافية، والحق في الاختلاف، وحياد الموقف الأنثروبولوجي، والنسبية الثقافية. لقد استغلت بعض الأوساط اليمينية هذه الفقرات من المؤلَّف المذكور، بالإضافة إلى تصريحات ما فتئ الباحث الكبير يكررها في وسائل الإعلام، لتكريس العداء لكل ما له علاقة بالوطن العربي تحت ذريعة رفض التطرف الديني. واللافت للانتباه هو أن ستراوس نفسه اعترف أكثر من مرة بقلة اطلاعه على كل ما يتعلق بالوطن العربي. إن ما كتبه حول الإسلام في **المدارات الحزينة** هو نتيجة سفره في بداية الخمسينيات إلى الهند وباكستان في إطار مهمة أسندتها اليونيسكو إليه حيث عُيِّن آنذاك كاتباً عاماً لمصلحة الدراسات الاجتماعية في المنظمة. وكيف ما كانت صحة المعلومات التي استقاها خلال إقامته في هذه الأمصار، فإنها تبقى نسبية ولا يحق تعميمها على كلّ البقاع العربية والإسلامية.

لاحظ المتتبعون لتطور فكر ستراوس تغييراً في مقاربته لموضوع العنصرية. فإذا كان موقفه واضحاً في هذا الشأن في نصوصه الأولى، وبالأخص في كتاب **العرق والتاريخ**، حيث دحض بشكل قاطع كلّ ادعاء فيما يخص التفوق العرقي المبني على أسس بيولوجية وثقافية، وفنّد المرجعية النظرية التي يعتمد عليها الفكر العنصري، فإن الأمر يختلف في

النصوص اللاحقة كمؤلَّف **العرق والثقافة** (Lévi-Strauss, 1971) أو **النظرة المبتعدة** (Lévi-Strauss, 1983).

في هذين المؤلَّفين حاول ستراوس أن يبرر حق التمييز القيمي بين الثقافات، ووضعها في هرم تراتبي، وتبرير نبذ ثقافة مقارنةً بأخرى. لنقرأ ما كتبه في هذا الصدد في **النظرة المبتعدة**:

إن العنصرية نظام فكري يربط الخصائص الثقافية والأخلاقية لمجموعة من الأفراد ـ كيفما كانت العلاقة التي تجمعهم ـ بتكوينهم الجيني.

... لا يمكن أن نضع في الخانة نفسها مواقف أفراد أو جماعات، ينفرون إمّا جزئياً وإمّا كلياً من قيم أخرى، بحكم انتمائهم وإخلاصهم لبعض القيم. ليس ذنباً أن نضع طريقة معينة في العيش والتفكير فوق كلّ الأشكال الأخرى، ولا نشعر بأي جاذبية إزاء ثقافة معيّنة مع كلّ احترامنا لها (Lévi-Strauss, 1983).

ليس عيباً أن يُغيّب ستراوس الوطن العربي من اهتماماته وألّا يشعر بجاذبية نحو مقوماته الأخلاقية والثقافية وحضارته وفكره وتاريخه، لكن ليس من حقه أن يطلق أحكاماً نهائية على حضارة متعددة الأصول تضم في ثناياها ثقافات فرعية تتنوع بتنوع الأقطار والأجناس واللهجات والثقافات والرؤى وحتى الأيديولوجيات، بما فيها من يساير موقفه العدائي من التعصب الديني.

من المدهش أن يكتب ستراوس في رسالة إلى المفكر الاجتماعي ريمون آرون (Raymond Aron) كلاماً من هذا القبيل: «إن احتكاكي القليل بالعالم العربي ولّد عندي نفوراً نهائياً إزاء هذا العالم». وكيف ما كان الأمر، فإن المثقفين العرب يميزون من جانبهم بين العسل والرماد، ولن تولد لديهم هذه التصريحات نفوراً نهائياً من كاتب **العرق والتاريخ** ومؤلف **المدارات الحزينة** □

المراجع

Lévi-Strauss, Claude (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1951). «Le Pakistan: Foyer spirituel, réalité nationale.» *Le Courrier de l'UNESCO*: vol. 5, mai.

Lévi-Strauss, Claude (1952). *Race et histoire*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (Race Question in Modern Science)

Lévi-Strauss, Claude (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon. (Terre humaine)

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1971). *Race et histoire*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).

Lévi-Strauss, Claude (1975). *La Voie des masques*. [Genève]: A. Skira. (Les Sentiers de la création)

Lévi-Strauss, Claude (1983). Le Regard éloigné. Paris: Plon.

تمريـن سوسيولوجي في فهـم ولادة شاعـر: نـزار قبانـي ودمشق الأربعينيـات(*)

محمد علي الأتاسي(**)

باحث سوري.

مقدمة

في بداية حقبة الأربعينيات من القرن العشرين، يوم كانت مدينة دمشق لا تزال خاضعة للانتداب الفرنسي وفي ذروة الحرب العالمية الثانية التي كانت تلقي بظلالها من فقر وعوز وشح في المواد الغذائية على معظم بلدان المشرق العربي، نشرت إحدى الصحف الأدبية الناشئة **الصباح** بتاريخ ١٣/٤/١٩٤٢ قصيدة لشاعر شاب ومغمور، أتم لتوه تعليمه الثانوي ودخل كلية الحقوق في الجامعة السورية وعمره لا يتجاوز التاسعة عشرة. الشاعر اسمه نزار قباني، والقصيدة عنوانها «نهداك»، ونسختها الأولى كتبها الشاب الدمشقي على هامش كتاب «الشريعة الإسلامية» وهو يستمع إلى إحدى محاضرات الجامعة (قباني، ١٩٩٩: ٢٤٦). نعرض هنا بعضاً من مقاطعها، مع الإشارة إلى أن هذه النسخة تختلف بعض الشيء عن «نهداك» المنشورة في الديوان الأول للشاعر الذي طبع في دمشق بعد ذلك بعامين (١٩٤٤) حاملاً عنوان **قالت لي السمراء**:

سمراء.. صبي نهدك الأسمر في دنيا فمي

نهداك كأسا شهوة حمراء تشعل لي دمي

مترجرجان تراقصا في الصدر رقص مرنم

صنمان عاجيان قد ماجا ببحر مضرم

صنمان.. إني أعبد الأصنام.. رغم تأثمي..!

(*) هذه الدراسة تستند أساساً إلى ورقة قدمتها باللغة الفرنسية في العام ١٩٩٩ في إطار الحلقة الدراسية للمعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق (IFEAD). حاولنا في هذا البحث، مستعينين بمنهج علم الاجتماع، دراسة العوامل التي ساعدت على ولادة شعر نزار قباني داخل الوسط الأدبي لمدينة دمشق في حقبة الأربعينيات من القرن المنصرم. وتم الاعتماد في مجال دراسات سوسيولوجيا الأدب على كتابين مرجعيين هما: Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*, libre examen, politique, 2ème éd. (Paris: Seuil, 1998), et Norbert Elias, *Mozart, sociologie d'un génie* (Paris: Seuil, 1991).

(**) البريد الإلكتروني: aliatassi@yahoo.fr.

لا تجزعي.. فاللثم للشعراء غيرُ محرم..!
فُكي أسيري صَدرك الفضي.. لا.. لا تظلمي
نهداك ما خلقا للثم الثوب.. لكن للفم
مجنونةٌ.. من تحجب النهدين أو هي تحتمي
مجنونةٌ من مر عهد شبابها لم تُلثم

وجذبت منها الجسم.. لم تنفر.. ولم تتكلم
صمتت على خدر اللذاذة صمتة المترنم
مخمورة.. مالت عليَّ بجسمها المتهدم
ورمت على كتفي ترنح خصرها المستسلم

سيالة بيدي كخمر الكأس في يدٍ مغرم
ومشت إلى صدر السرير.. قتيلة من نهم
لهابة الأنفاس.. لا تغرى بطيف تندم
ومضت تعللني بهذا الثائر المتورم..!
وتقول: في سُكرٍ معربدةً بأرشق مبسم:
يا شاعري لم ألق في العشرين من لم يُفطم؟..

* * *

بعيداً عن مناهج النقد الأدبي، على مشروعيتها وأهميتها، تحاول هذه الدراسة من خلال مقاربة سوسيولوجية وتاريخية الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الإشكالية تنبع وتستند في الأساس إلى سؤال في المنهج، سنطرحه مختصراً بالشكل الآتي: كيف أمكن لقصيدة «نهداك»، بما تمثله من تحد لبعض القيم الاجتماعية المتعلقة بالجنس والمرأة والدين، أن تولد في دمشق الأربعينيات؟ ولماذا ولدت على يد شاعر دمشقي شاب ومغمور اسمه نزار قباني، دون غيره من شعراء زمنه؟

بعبارة أخرى، وإذا جاز القول، لماذا كُتبت هذه القصيدة ونُشرت في مدينة «محافظة اجتماعياً» كدمشق مقارنة بمدن أخرى كانت تعتبر في ذلك الزمن «منفتحة اجتماعياً»[١]،

(١) طبعاً لا نعني بتعبيري الانفتاح والانغلاق الاجتماعيين، إعطاء أي حكم قيمة معياري عن هذه المدن، ولكننا نحاول التدليل على الصورة التي كان يرسمها الحس الشعبي، وأحياناً العالم، لهذه المدن. وسيأتي في سياق النص بعض الاستشهادات من تلك المرحلة، تحيل إلى صورتي المحافظة والانفتاح لهذه المدن.

كبيروت والقاهرة؟ وكيف أمكن لمضمون التحدي الاجتماعي والأدبي فيها، أن يتجذر من خلال قصائد أخرى ضمها ديوان **قالت لي السمراء** الذي سينشره الشاعر على نفقته الشخصية بعد ذلك بعامين؟

ما هو واقع الناتج الشعري العربي بشكل عام، والناتج الشعري في مدينة دمشق بشكل خاص في ذلك الزمن (حقبة الأربعينيات)؟ ولماذا بدأت تظهر محاولات التجديد الشعري الجدية في تلك الحقبة بالذات، ليس في دمشق وحدها بل في العديد من المدن العربية أيضاً؟ وبالتالي لماذا ولد شعر نزار قباني في مدينة دمشق تحديداً دون غيرها من المدن؟ أو بمعنى آخر، ما هو الدور الخاص الذي لعبته هذه المدينة في ولادة هذا الشاعر وهذه الأشعار؟

ما مدى التجديد في الشكل والمضمون الذي مثّله ديوان **قالت لي السمراء** في فضاء الشعر العربي في ذلك الزمن؟ طبعاً مع الإشارة إلى أن هذا الديوان كان فاتحة لمزيد من قصائد ودواوين قبانية، ستذهب في ذات المنحى وستتجذر تباعاً في الأعوام اللاحقة!

هل من علاقة بين هذه اللحظة الأدبية التأسيسية، إذا جاز القول، وما كان يدور في دمشق في تلك الحقبة من مخاضات اجتماعية واقتصادية وسياسية يتم فيها تدريجياً انتقال حيز السياسية المدينية من مؤسسات وأماكن قديمة، كالمساجد والأحياء القديمة والمضافات، إلى مؤسسات وأماكن جديدة، مثل المدارس الثانوية ومقار الأحزاب السياسية ومراكز الأعمال الحديثة؟ مع ما رافق ذلك في البداية من محاولة تكيّف النخبة الوطنية القديمة مع القاعدة الجديدة والأوسع للحياة السياسية من أجل أن تحافظ على سيطرتها، وما تلا ذلك من تآكل سلطة هذه النخبة ونفوذها على يد القادمين الجدد ممن هم دونها في السلم الاجتماعي، والمحملين بخطاب سياسي جديد وبأيديولوجيات أكثر راديكالية (خوري، ١٩٩٧: ١٥).

الحقيقة أن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة المتشابكة، تنطلق من مسلمة بسيطة مفادها أن لا شيء يولد في الحيز الاجتماعي من فراغ. لكن على الرغم من بديهية هذه الفكرة ومحوريتها في البحث الاجتماعي، فإنه لدى محاولة تطبيقها في الدراسات الأدبية، فإنها قد تلقى الكثير من الاستهجان والرفض لأسباب شتى ليس أقلها الاعتقاد السائد بأن في ظهور «المواهب» الأدبية الكبيرة، هناك شيء من الإعجاز الذي لا يُفسَّر ولا يُبرهَن! ألم تقل العرب منذ القدم بـ «شيطان الشعر»؟ يكفي في هذا السياق أن نورد مثالاً واحداً من كتب النقد الأدبي التي حاولت مقاربة شعر نزار قباني. فالناقد الأردني شاكر النابلسي في كتابه **الضوء واللعبة**، وفي إطار نقده اللاذع لشعر نزار، يكتب الآتي: «كان يبدو شاعراً خارج الزمان وخارج المكان، خارج حقبة ١٩٢٥ ــ ١٩٤٥ ما بعدها أيضاً. خارج سورية الصغرى وسورية الكبرى وخارج الوطن العربي أيضاً. كان يبدو شاعراً خارج التاريخ وخارج الجغرافيا! خارج أمة ناضلت ضد أفول القوى العسكرية في المنطقة» (النابلسي، ١٩٨٦: ٩٥).

في كتابه **قصتي مع الشعر**، وهو عبارة عن سيرة ذاتية بقلم الشاعر، يكتب نزار قباني عن مدينته دمشق في الأربعينيات وعن كيفية استقبالها لديوانه الأول: «من حسنات

الحروب إذا كان للحروب حسنات، أنها تحدث اختلاجة في قشرة العالم، وفي أفكاره. وإذا كانت دمشق في الأربعينات، لم تتعرض لأي هجوم مباشر عليها، فإنها بالتأكيد تعرضت كأكثر المدن العربية، لهجوم على عقلها وفكرها. المآذن التي ظلت مطمئنة خمسمئة سنة، لم تعد مطمئنة. وأنهر دمشق السبعة التي كانت مستريحة على وسائد العشب الأخضر لم تعد مستريحة. كانت دمشق قانعة بآلاف الأشياء التي ورثتها.. **قالت لي السمراء** حين صدوره عام ١٩٤٤ أحدث وجعاً عميقاً في جسد المدينة التي ترفض أن تعترف بجسدها أو بأحلامها. كان دبوساً في عصب المدينة الممدودة منذ خمسمئة عام على طاولة التخدير تأكل في نومها وتعشق في نومها وتمارس الجنس في نومها» (قباني، ١٩٩٩: ٢٤٧).

الأكيد أن مدينة دمشق لم تنتظر لا الحرب العالمية الثانية ولا **قالت لي السمراء** لتستيقظ من نومها، بل إن الأمر هو حصيلة سيرورة حضارية (Processus de civilisation) إذا استعرنا مصطلح عالم الاجتماع نوبير إلياس، بدأت قبل هذا التاريخ واستمرت بعده. عدا أن هذا الديوان أرّق المدينة في ذلك الزمن، لأنه على العكس من أشعار أبي نواس وكتاب **ألف ليلة وليلة** لم يكن أسير غبار المكتبات، وصاحبه لم يكن حبيس القبور. لقد امتلك نزار قباني إحداثية اجتماعية محددة، وشبكة علاقات بشرية، ورهانات إنسانية وأدبية راهنة في تلك المدينة (دمشق) وفي ذلك الزمن (بداية الأربعينيات). بعبارة أخرى، إذا أردنا استخدام لغة الشاعر، فإن الشاب نزار قباني كان لحماً ودماً وأحاسيس تأتي من رحم المدينة ومن لحظتها الراهنة، لتقض مضجعها وتذكّرها بأن أوان النوم قد فات. والحقيقة أن استعارات القباني الواردة في كتابه **قصتي مع الشعر**، بعيداً عن أسلوبها الأدبي، تعطينا مؤشراً على صراع كان يدور بشدة في فترة ما بين الحربين بين قديم يرفض أن يموت وجديد يعيش مخاض الولادة، وفقاً لتعابير تلك الفترة[٢]. أو بعبارة أخرى صراع بين قيم مجموعات اجتماعية صاعدة وأخرى في طور الأفول. صراع يتجاوز الأدب والسياسة ليجد صداه داخل الأفراد وداخل المجموعات الاجتماعية، ليصبغ بطابعه أغلب تفاصيل الحياة اليومية من ملبس ومسكن ومواصلات وسفر وتعليم وزواج وعلاقة بين الجنسين ووضعية المرأة والعلاقة بين الطوائف والمجموعات الاجتماعية، ودور الدين ومكانته في الحياة الفردية والعامة.

يقول المستشرق الفرنسي جاك بيرك عن تلك الحقبة في دمشق في واحد من تحليلاته العميقة: «نجد هنا ميزة الشرق الرمزية، المرتبطة بهذا التشابك العميق بين القيم والوقائع، وببروز الجديد في علاقته وتسوياته مع القديم. هذه الحميمية إما أن تصان داخل الفرد، وإما أن تتفجر إلى نقيضها. الصراع في الشرق يظهر تكسر الرمز. إنه يصنع الرمز ويشرحه، وهو إذ يفعل فإنه يدنس في الآن نفسه هذا الرمز. وكيف كان يمكن لجيل ما بين الحربين أن يعارض بشدة القديم باسم الجديد، إذا لم يكن يشعر بصراع هذين القطبين في

(٢) شكلت ثنائية «القديم والجديد» إحدى الإشكاليات الرئيسية التي تفاعلت في الإنتاج الفكري العربي في عصر النهضة وصولاً إلى فترة ما بين الحربين، ولم تلبث أن حلت مكانها، شيئاً فشيئاً، ثنائيات أخرى من مثل «التقليد والتجديد» أو «التراث والحداثة»، وهذا إذا دل على شيء فعلى العجز عن تجاوز هذه الثنائيات.

قرارة نفسه، أي حقيقة وجوده الملتبس... وأين يمكن لنا أن نجد مثل هذا التجذر العميق للقديم والجديد، إلا في مدينة ذات دلالة كدمشق» (Berque, 1969: 33).

لكن ما طبيعة التحولات التي حدثت في مدينة دمشق في فترة ما بين الحربين؟

كغيرها من مدن المشرق العربي، بقيت دمشق لقرون عدة خاضعة للسيطرة العثمانية، وقد تبوأت هذه المدينة مكانة دينية وتجارية خاصة في منظومة المدن العثمانية، كونها تشكل المحطة الأخيرة لقوافل الحجاج الآتية من أصقاع العالم الإسلامي لتجتمع فيها قبل أن تجتاز غمار الصحراء وصولاً إلى الحجاز. كانت المدينة في بنيتها العمرانية منقسمة إلى أحياء متجاورة ومتصارعة وفقاً لتصدعات عميقة بين الطوائف والمذاهب والعصبيات المحلية. كان كل حي يتألف من مجموعة من الحارات المزودة بأبواب ضخمة تقفل ليلاً في وجه الغرباء وطلباً للمزيد من الأمان (خوري، ١٩٩٧: ٣٣٥ ــ ٣٦٨).

في تلك الفترة قامت مجموعة الأعيان المؤلفة من ملّاك الأراضي وعائلات الأشراف والعلماء وكبار التجار بدور الوسيط بين العوام والسلطات العثمانية، وساعدت في تحصيل الضرائب من الأرياف، وساهمت بقوة في المحافظة على استمرارية المنظومة الاجتماعية المدينية وعلى ديمومة الثقافة الدينية الموروثة. كان نظام التعليم السائد حتى أواخر القرن التاسع عشر مسيطراً عليه من قبل رجال الدين الذين علموا الأولاد من خلال حلقات التدريس («الكتاتيب») قواعد اللغة العربية وأصول الدين. لم يكن في مدينة دمشق مطلع القرن العشرين سوى مدرسة ثانوية واحدة تدرس أولاد النخبة البرامج المقررة باللغة التركية (مكتب عنبر) وتهيئهم لإكمال الدراسات العليا في إسطنبول. لكن إذا كان ما يسميه المؤرخ ألبرت حوراني «النظام العثماني»، وفي القلب منه «منظومة الأعيان»، قد حافظ على شيء من استمراريته مع بدايات فترة الانتداب الفرنسي (Hourani, 1968: 41-68)، فإنه سرعان ما راح يضعف على وقع التبدلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على المنطقة في فترة ما بين الحربين، متصاحباً مع أفول بعض المجموعات الاجتماعية وصعود أخرى جديدة، فاسحاً المجال أمام ممارسات سياسية واجتماعية وعمرانية وثقافية أكثر حداثة (Elias, 1991: 18)[٣].

هذه الممارسات الجديدة على المدينة غالباً ما كانت تتموضع مكانياً في الأحياء الحديثة التي راحت تمتد في مناطق الجسر الأبيض والصالحية وشارعي النصر والعابد. لقد شكّل مركز المدينة الجديد من حول ساحة المرجة مع الامتدادات العمرانية الحديثة في اتجاه الشمال الغربي مجالاً عاماً مختلفاً، تميز بشوارعه العريضة وحدائقه العامة والأبنية الإدارية الرسمية والبرلمان والمستشفيات والمتحف والجامعة ودور السينما والفنادق والمقاهي

(٣) في واحدة من خلاصاته المعبّرة يقول عالم الاجتماع الألماني نوبير إلياس بخصوص دراسته لموسيقى موزار في علاقتها بالتبدلات العميقة في مجتمع البلاط في مدينة فينا: «الإبداعات الكبيرة تولد دائماً من الديناميكية الصراعية بين معايير الشرائح القديمة المسيطرة والتي في طورها للأفول وبين معايير الشرائح الاجتماعية الصاعدة».

والتياترو. وتميزت الحياة في المدينة الحديثة بأنماط عيش مختلفة وبتبدل محسوس في البنى الأسرية وبطرق جديدة في اللباس والتنقل والخروج والاختلاط، فراحت الأسر الغنية والمقتدرة في البداية تترك بيوتها ذات الباحات الداخلية في المدينة القديمة للعيش في منازل مع حدائق أوفي أبنية طابقية أقرب إلى الطراز الأوروبي تتوزع على سفح جبل قاسيون بين الصالحية ومنطقة عرنوس، ولم تلبث أن لحقت بها الفئات الوسطى الصاعدة. وساعد في تسارع هذه التغيرات دخول الكهرباء وإمدادات مياه الشرب والترامواي والسيارة والإسفلت والأسمنت كمادة أساسية في تشييد الأبنية الجديدة.

أما على الصعيد الاجتماعي والثقافي، فكان لتغلغل أفكار النهضة في عقول الأجيال الناشئة ولدخول الطباعة وتقنيات التصوير الضوئي وظهور الراديو والفونغراف وانتشار الصحف والمجلات والكتب المطبوعة والمترجمة، إلى جانب تحديث نظم التعليم والزيادة المطردة في عدد الطلاب المنتسبين إلى المدارس الحديثة، دور كبير في خلخلة الركود الثقافي العام الموروث من العهد العثماني. فراحت المدينة تشهد حراكاً اجتماعياً عاماً، وبدأت الأفكار الجيدة تغزو العقول والقلوب، وازدادت حركة الترجمة، وتقلصت شيئاً فشيئاً سطوة رجال الدين التقليديين على حياة الأفراد، ونشأ جيل جديد بعيداً عن التأثير المباشر لعصبيات الأحياء والطوائف، وحل طالب الجامعة مكان القبضاي في قيادة التظاهرات وحشد الناس (خوري، ١٩٩٧: ٣٣٥ ـ ٣٦٨).

أولاً: تحرر المرأة ودورها في المجال العام

لقد كانت قضية المرأة وتحررها في ذلك الزمن، إحدى بؤر الصراع الاجتماعي الأساسية، وشغلت قسطاً واسعاً من النقاشات العلنية التي دارت من على صفحات الجرائد. وقد ترافق ذلك مع التبدل الملموس في وضعيتها ودورها في المجال العام. وإذا كانت ظاهرة السفور والاختلاط وتقليد الأوروبيين في أسلوب عيشهم بقيت في بدايتها حكراً على الطبقات العليا من المجتمع الدمشقي (بالأخص عائلتي العظم والعابد) وعلى بعض أفراد الطائفة المسيحية، فإنها سرعان ما امتدت لتشمل شرائح واسعة من المتعلمين وحملة الشهادات والموظفين من أفراد الطبقة الوسطى (العظم، ١٩٧٢: ج ١، ص ٥١)[٤]. وإذا كان أسلوب العيش هذا لم يبق حكراً على فئة اجتماعية بعينها، فإنه أكثر ما كان يشاهد مع الفتيات الشابات وطالبات المدارس في الأحياء الجديدة وبعض سيدات الطبقة العليا. ونستطيع أن

(٤) يصف خالد العظم في مذكراته تبدل لباس المرأة في دمشق واضعاً إياه في سياق التطور الزمني ووفقاً للوضع الاجتماعي ولحداثة الأحياء السكنية ويقول في هذا السياق: «لا تزال النساء في أحياء المدنية القديمة يرتدين هذا الزي (التقليدي)، رغماً عن أن سكان الأحياء الجديدة تطورت حالتهم الاجتماعية فتبدلت الملاءة الزم إلى ملاءة محصورة لا تتجاوز أطرافها الركبتين ويفلت من أجنحتها الزندان واليدان. ورقَّ منديل الوجه حتى صار شفافاً لا يحجب من الوجه شيئاً بل يزيد في جماله بستره بعض العيوب. ثم خطت المرأة خطوة أجرأ واستبدلت الملاءة بغطاء رقيق تعصب السيدة رأسها به (البشمك)، وجسمها مكسو ببدلة عادية فوقها معطف. ثم انتهى الأمر بأن خرجت المرأة العصرية عن كل ما يفرقها عن المرأة غير المسلمة من حيث اللباس الذي ترتديه للخروج من الدار».

نقرأ في مقال ظهر في ٢٢ كانون الثاني/يناير ١٩٣٤ في صحيفة **الصباح** بعنوان «فتاة اليوم السورية»، وصفاً معبّراً بدقة عن هذه التبدلات:

«طلعت روح التمدن في السنين الأخيرة على العاصمة السورية حتى لتسير في شوارع دمشق فترى كثيراً من الفتيات وقد ارتدين الملابس الغربية ذات الألوان الزاهية بعد أن خلعن ملابسهن القديمة وسرن بالطرقات برفقة أصدقائهن من الشبان، الأمر الذي لم يكن له وجود منذ حقبة من الزمن».

أما خروج الفتيات سافرات من بيوتهن إلى الأسواق في العشرينيات من القرن المنصرم، فكان في بعض الأحيان يعرضهن إلى المخاطرة بحياتهن. لنقرأ من العام ١٩٢٥ في صحيفة **الميزان** الدمشقية ما جرى لإحداهنّ في ذلك الزمن: «تعرض رعاع السوق منذ أسبوعين إلى فتاة صغيرة من بنات الأسر الدمشقية الكريمة بحجة أنها تسير في السوق سافرة. ولولا أن رجال الشرطة أنقذوها من أيديهم لما نجت من مكروه أو أذية»(٥). وإذا كان الأمر استتب تباعاً لأصحاب التيار المتحرر، فإن هذه السيرورة ما كانت لتمضي وتتجذر دون صراع مرير مع بعض رجال الدين وممثلي الفئات الاجتماعية التقليدية، الذين كانوا في طور فقدان الكثير من نفوذهم، لصالح الفئات الصاعدة اجتماعياً.

يكفي في هذا السياق أن نورد مثلاً غاية في التعبير عن هذه التحولات، يتلخص في نص كتبه الشيخ الشاب علي الطنطاوي في العام ١٩٤٦، قبل أن يصبح واحداً من أهم رموز التيار المحافظ في الحياة الثقافية السورية على مدى نصف قرن. في هذا النص المنشور في مجلة **الرسالة** المصرية تحت عنوان «دفاع عن الفضيلة: تأييداً لمقالات الأستاذ سيد قطب»، يكتب الطنطاوي واصفاً حال مدينته دمشق في فجر الاستقلال ومهاجماً الحكومة لشدتها مع المتطرفين الدينيين: «صار من يذكر السفور بسوء، أو يدعو إلى الفضيلة والستر كمن يدعو إلى الخيانة العظمى... وكانت النتيجة أن دمشق التي تستر بالملاءة البنت من سنتها العاشرة شهدت يوم الجلاء، بنات في السادسة عشرة وما فوقها يمشين في العرض بادية أفخاذهن، ترتج نهودهن في صدورهن، تكاد تأكلهن النظرات الفاسقة»(٦).

الطريف أن علي الطنطاوي الذي كتب هذا النص في مجلة **الرسالة** دون أن يوقّعه وتحت توقيع «لأحد الكتاب»، اضطرته ردود الفعل الرافضة إلى أن يتبناه بعد ذلك في المجلة ذاتها في مقالة أخرى بعنوان «مناظرة هادئة» كتب فيها الآتي: «أقول إن هذه المقالة ــ دفاع عن الفضيلة ــ شغلت الناس، واختلفت فيها آراؤهم، وكان من أعجب ما سمعت من التعليق عليها، أني كنت في الترام وكان الترام في تلك الساعة خالياً، فسمعت حديثاً بين امرأتين في غرفة النساء، لا أراهما ولا تريانني. موضوعة التعليق على هذه

---

(٥) **الميزان**، ١٩٢٥/٧/١٤، ص ١. و**الميزان** هي صحيفة دمشقية أصدرها كل من يوسف حيدر وأحمد شاكر الكرمي ورأس تحريرها هذا الأخير ولم يدم صدورها في دمشق أكثر من عام ونيف.

(٦) «دفاع عن الفضيلة..تأييداً لمقالات الأستاذ سيد قطب،» **الرسالة** (القاهرة) (٢ أيلول/سبتمبر ١٩٤٦)، ص ٩٦٣ ــ ٩٦٦.

المقالة، ولست أروي من هذا الحديث إلا كلمتين اثنتين تدلان عليه، قالت الأولى: يُه ما تردّي عليه؟ ينزل عليه الدم ان شاء الله وعلى ها المشايخ كلهم! قالت الثانية: وإنت ليش مهتمة فيه، مين رادد عليه؟ يبعت له الحمّى، يعني بدّو نرجع للورا، ونضيع النهضة النسائية ونرجع جاهلات متحجبات، يتحكم فينا الرجال؟ فشر! إننا سنكسر رأسه» (الطنطاوي، ١٩٤٦أ: ص ١١٦٠ ــ ١١٦٢).

هذا الكلام القاسي والمتوعد بحق رجال الدين الذي يورده مضطراً قلم علي الطنطاوي نقلاً عن بعض فتيات دمشق، يشير إلى الكفة التي كان يميل إليها الصراع الاجتماعي في دمشق. ومن هنا يصبح مفهوماً أن يكتب علي الطنطاوي في المجلة ذاتها وفي مقالة بعنوان «عيدي الذي فقدته» واصفاً حاله أمام هذه التغيرات بالشكل الآتي: «إننا صرنا اليوم نلبس البدلة بدل القنباز، وننام على السرير، ونأكل بالشوكة والسكين، ونقرأ أخبار أمريكا ونتكلم في الجغرافيا والكيمياء والسياسة، ونركب السيارة والطيارة، ونسمع المذياع ونبصر أفلام السينما، هذا الذي ربحناه ولكننا خسرنا التقى والعفاف والاطمئنان. لقد كان أجدادنا أبعد عن حضارة أوروبا لكنهم كانوا أرضى لله منا، وأقرب إليه وكانوا أسعد منا في الحياة». ويختم الطنطاوي مقالته صارخاً: «أنقذوني من هذا العلم وهذه الحضارة، فأنا جامد. أنا رجعي رجعي رجعي» (الطنطاوي، ١٩٤٦ب: ١١٠٤).

هذا الشيخ الدمشقي الشاب الذي كان يقاتل، إذا جاز القول، التغيرات الاجتماعية والثقافية في مدينته قتالاً تراجعياً، هو نفسه الذي شن، قبل عام من نشر سلسلة المقالات التي أتينا على ذكرها آنفاً، هجوماً لاذعاً وتكفيرياً على نزار قباني وديوانه الأول **قالت لي السمراء**. فتحت عنوان «حرية الكتابة» كتب الطنطاوي تحليلاً يبيّن بوضوح كيف نظر البعض في مدينة دمشق إلى نشر ديوان **قالت لي السمراء** ليس كممارسة للحرية الشخصية وحرية الكتابة ولكن كانتهاك للحرمات والممنوعات المهيمنة على المجال العام في هذه المدينة، يقول الطنطاوي: «لست أدعو في هذه الكلمة إلى سلب الكتاب حرية الكتابة، ولكني أدعو إلى الإبقاء على حرية الناس في التدين والتخلق بكريم الأخلاق. إن لكل حرية حدوداً، لا ينبغي لها أن تعدوها، وإلّا كانت حرية المجنون الذي يفعل ما شاء وشاء له الجنون. أنت حر في دارك ولكنك لا تستطيع أن تتخذ منها أتوناً للفحم ولا ماخوراً للفجور، ولا تستطيع أن تحرقها أو تنسفها بالبارود. وأنت حر في نفسك ولكنك لا تقدر أن تبسط سفرتك فتأكل في المحراب يوم الجمعة والناس في الصلاة، ولا تقدر أن تلقي الصحون وتصلي على المائدة ساعة الوليمة في الحفل الحاشد، أو أن تحضر المحاضرة بلباس الحمام، أو أن تصرخ في المستشفى أو تغني في المأتم». يمضي الطنطاوي على هذا المنوال إلى أن يصل إلى بيت القصيد من هجومه والمتجسد بديوان **قالت لي السمراء** فيقول فيه الآتي: «طبع في دمشق منذ سنة كتاب صغير، زاهي الغلاف ناعمه ملفوف بالورق الشفاف الذي تلف به علب الشوكولاته في الأعراس، معقود عليه شريط أحمر كالذي أوجب الفرنسيون أول العهد باحتلالهم الشام وضعه في خصور بعضهن ليعرفن به. فيه كلام مطبوع على صفة الشعر، فيه أشطار طولها واحد إذا قستها بالسنتيمترات. يشتمل على وصف ما يكون بين الفاسق والقارح والبغي المتمرسة المتوقحة وصفاً واقعياً، لا خيال فيه، لأن صاحبه ليس بالأديب

الواسع الخيال، بل هو مدلل، غني، عزيز على أبويه، وهو طالب في المدرسة وقد قرأ كتابه طلاب في مدارسهم وطالبات» (الطنطاوي، ١٩٤٦ج: ٢٤٠ ــ ٢٤١).

وسيقول نزار قباني لاحقاً رداً على النقد العنيف الذي وجّهه الطنطاوي إلى ديوانه الأول **قالت لي السمراء**: «كلام الشيخ علي الطنطاوي عن شعري لم يكن نقداً بالمعنى الحضاري للنقد، إنما كان صراخ رجل اشتعلت في ثيابه النار» قبل أن يضيف واثقاً «إذن فالطنطاوي لم يقتلني لأن جيل الأربعينات من الشباب والشابات كان يرفض موتي المجاني، ويرفض أن أسقط تحت أقدام الإنكشاريين، لأن سقوطي كان يعني سقوط أحلامهم» (قباني، ١٩٩٩: ٢٧٨).

تجدر الإشارة هنا، أن ديوان **قالت لي السمراء**، وإن كان قد أثار حفيظة رجال الدين وبعض النقاد، فإن أحداً لم يفكر بتقديم صاحبه إلى المحاكمة بل تم الاكتفاء بمهاجمته في الصحف، لا بل إن تلك الحقبة شهدت محاكمة بعض رجال الدين الذين شجعوا المتزمتين على مهاجمة دور السينما وإخراج النساء منها كما في أحداث أيار/مايو ١٩٤٤ (خوري، ١٩٩٧: ٦٧٥). ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الديوان قد صدر بمقدمة لمنير العجلاني، وكان وقتها وزيراً سابقاً للشباب والمعارف وأستاذاً للقباني في كلية الحقوق وسبق له أن كتب بعض القصص القصيرة. ويمكن اعتبار العجلاني كأحد أوائل ممثلي ذلك الجيل من السياسيين الشباب المتخرجين في الجامعات الأوروبية (دكتوراه في الحقوق من باريس) الذين حملوا معهم إلى عالم السياسة والصحافة خطاباً جديداً وأساليب مغايرة في الممارسة السياسية. ويمكن أن نرى الكثير من التشابه بين المسار الصاعد للعجلاني في الحياة السياسية ومسار القباني في الحياة الأدبية. لم يكن العجلاني والكثير من أبناء جيله، ينتمون إلى الفئات المهمَّشة اجتماعياً، لكنهم شكلوا داخل النخب المدينية تلك الفئة الصاعدة التي راحت تبتعد شيئاً فشيئاً عن الإرث العثماني وممثليه، مندمجة أكثر فأكثر في هياكل ومؤسسات الدولة الحديثة التي كانت في طور النشوء. ومن الجدير بالذكر أن المدينة يومها لم تكن قد عرفت بعد الهجرة الكثيفة من الريف، ولكنها مع ذلك بدأت التعرف على بعض التيارات السياسية التي كانت تطالب بتوزيع أعدل للثروات وبمشاركة أكبر في الحياة السياسية.

أما إذا نظرنا إلى جهة التراتبية الاجتماعية فيما يخص أسرة القباني، واسمها الأصلي آقبيق، فنجد أنها على الرغم من وضعها الاقتصادي والاجتماعي المتمكن، فإنها لم تكن تنتمي إلى فئة الأعيان أو كبار التجار، وهي لم تنتقل إلى المدينة الحديثة مقارنة بغيرها من العائلات الدمشقية الثرية إلا متأخرة في بداية الخمسينيات، حيث سكنت ساحة النجمة[٧]. إلا أن أبناءها الخمسة جميعهم أكملوا دراستهم، ودخل اثنان منهم في السلك الدبلوماسي (نزار وأخوه الأصغر صباح). وإذا كان الشاعر قد سكن معظم فترة طفولته

(٧) على الرغم من وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية المتمكنة، فإن هذا لم يمنع أحد مستشاري الرئيس شكري القوتلي من الذين عملوا إلى جانبه لفترة من الزمن في الخمسينيات، من تسمية نزار قباني على سبيل التصغير بابن بائع السكاكر (مقابلة خاصة مع الباحث).

وشبابه في حي مئذنة الشحم داخل أسوار المدينة القديمة، فالأكيد أنه احتك منذ شبابه الأول بالمدينة الحديثة، بل إننا نستطيع الجزم بأن معاني أشعاره الأولى فيما يخص المرأة والدين والجنس تنتمي إلى المدينة الحديثة وإلى أسلوب حياتها الجديد أكثر من انتمائها إلى المدينة القديمة. وإذا كان قباني في كتاباته المتأخرة راح يؤكد هويته المدينية ويظهر الكثير من الحنين إلى المدينة القديمة ببيوتها وأسواقها وجمالياتها، فإن دواوينه الأولى تكاد تخلو من أي إشارة إلى دمشق كمدينة أو كهوية. ففي تلك الحقبة كان الصراع الاجتماعي يدور داخل المدينة نفسها بين ما سماه جيل ذلك الزمن الصراع بين القديم والجديد، ولم يكن قد احتد بعدُ الصراع بين المدينة والريف.

ثانياً: مفهوم الحقل الأدبي وضرورته

إن عرضنا السابق لبعض التبدلات الاجتماعية والعمرانية والسياسية بتأثيراتها المتعددة في الإنتاج الأدبي في ذلك العصر، لا يمكنه وحده أن يفسر لنا لا ظهور نزار قباني في ذلك المكان والزمان المحددين، ولا خصوصية شعره الذي نشأ بالتضاد وبالتواصل مع معاصريه من الأدباء والشعراء، وإلّا لكنا اكتفينا بالتفسيرات المبسطة والميكانيكية التي تختصر الشاعر وأعماله إلى مجرد تعبير مباشر عن بيئته الاجتماعية وزمانه. وكم من النقاد لم يروا في القباني إلا ممثلاً وناطقاً باسم فئته الاجتماعية، وخير مثال على هذه التفسيرات القاصرة ما كتبه أحد النقاد (جهاد فاضل) عن علاقة شعر القباني بنشاطات عائلته التجارية: «والده كان تاجراً معروفاً في دمشق، وأجداده كانوا يعملون في التجارة أيضاً. ومع أنه كان يفترض فيه كشاعر أن يفنى في الشعر دون سواه، إلّا أنه توزع بين إنتاج الشعر ومقتضيات تصريفه. عين على القصيدة وأخرى على السوق». ويقول فاضل في نقده إحدى قصائد القباني إن: «أول ما يلفت النظر في النص تسلل مفردات التجارة والتجار إلى القصيدة: الرصيد، الثروة، الكفالة، الإفلاس».

لكننا نجد في المقلب الآخر ذلك النوع من المقاربة التبجيلية التي ترى في الشاعر كائناً خارقاً للعادة ومبدعاً أسطورياً، عبقريته موحى بها، لا يحرضها ولا يفسرها أي حيز اجتماعي. ولإعطاء فكرة عن هذا النوع من المقاربة الشخصانية سنكتفي بذكر ما قاله اثنان من كبار شعراء العربية في رثاء القباني:

يقول محمود درويش: «كان نزار قباني عابراً للمدارس والاتجاهات الشعرية، كأنه خط يخترق تاريخ الشعر العربي غير مكترث بأسئلة الحداثة»[٨]. أما أدونيس فيقول: «استطاع نزار قباني أن يخلق من اللقاء بين شعره وتاريخ حاضرنا العربي أسطورة لم يقدر أي من مجايليه الشعراء العرب أن يضاهيها»[٩].

بالقطيعة مع هذه الرؤية، نستحضر ما كتبه أحد كبار علماء الاجتماع الألمان نوبير

---

(٨) انظر: **رحيل قارة شعرية**، تحرير عامر مبيض ومحمد كرزون (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٨)، ص ٨٩.

(٩) علي أحمد سعيد [أدونيس]، «أول العصف، أول الضوء،» **الحياة**، ١٩٩٨/٥/١٤.

إلياس في بحثه المتميز عن الموسيقار موزار: «هناك فكرة سائدة تقول باستقلالية الأعمال الإبداعية الكبرى وابتعادها عن الوجود الاجتماعي لأصحابها، أي بمعنى آخر، انفصالها عن مسيرتهم وتجربتهم كأناس من بين بني البشر كافة. وهكذا فإن العديد من كتاب سيرة موزار كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن فهم الفنان وبالتالي موسيقاه، يمكن فصله عن فهم الإنسان. هذا الفصل هو شكلي، مخادع ودون جدوى» (Elias, 1991: 82). وكيف يمكن له ألّا يكون كذلك؟ ونحن نعلم مع نوبير إلياس أنه من خلال رفعنا لأي فرد إلى ما فوق المقدرات البشرية، فإننا في الآن نفسه، نحط من شأن الآخرين.

من أجل عدم الهروب إلى الأمام في مواجهة هذه الإشكالية بطرفيها النقيضين، وحتى لا نقع في فخ المقاربة الأسطورية التي تدّعي تفسير كل شيء، لكنها في الحقيقة لا تفسر شيئاً، يصبح السؤال المشروع هو: كيف يمكن لنا أن نأخذ بالحسبان تأثير وانعكاس العوامل «الخارجية» من سياسية واجتماعية واقتصادية في الوسط الأدبي، دون الدخول في التفسيرات الميكانيكية والانعكاسية التي ترى في مخاضات الحياة الأدبية ترجمة مباشرة لهذه العوامل الخارجية؟ بمعنى آخر، كيف الاحتفاظ لهذا الوسط الأدبي بخصوصيته واستقلاليته النسبية، دون عزله عن محيطه الزماني والمكاني؟ وبأي طريقة يمكن فهم الدور الذي لعبه القباني داخل هذا الوسط، دون أن نضفي على هذا الأخير صفات أسطورية؟

خيارنا المنهجي يتمثل في أن نستبدل التعبير الشائع «الوسط الأدبي» الذي استخدمناه عن وعي في بداية البحث، بمفهوم «الحقل» (Le Champs) لعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، وذلك من أجل إظهار كيف أن الحتميات الخارجية (اجتماعية واقتصادية وجغرافية... إلخ) لا تؤثر داخل الحقل الأدبي، إلّا من طريق القوى والبنى الخاصة به. ونحن هنا نستخدم مفهوم «الحقل» بمعنى حقل القوى وحقل صراع القوى بين منتجين ينتمون إلى الوسط عينه ويتبوأون فيه مواقع متفاوتة، وذلك من أجل السيطرة على الحقل وآليات الدخول والتنافس والتكريس فيه (Bourdieu, 1984: 113-120).

وسنحاول من خلال دراستنا الموجزة لتشكُّل الحقل الأدبي وبنيته في مدينة دمشق، أن نبيّن ما هي منظومة الممكن (Système de possible) التي كانت في تلك الفترة من تاريخ دمشق وحركتها الأدبية تحدد ما الذي كان ممكناً أو كان من غير الممكن، التفكير فيه أو القيام به.

إذا قبلنا أن منظومة الممكن هذه كانت موجودة في تلك الفترة داخل حقل في طور التشكُّل، وهي تحوي بالضرورة جانباً لاحتمياً، فإن ذلك لم يمنعها في الوقت نفسه من أن تعلن عن نفسها كإمكانية كامنة وموضوعية، كثُغَر بنيوية، تبدو، بحسب بورديو، وكأنها تنتظر من يلبيها، أي أنها تنادي كلّ أولئك الذين يملكون المؤهلات والقدرة التي تسمح لهم باستشعار هذه الثغر، ومن ثم ملئها (Bourdieu, 1998: 340). بعبارة أخرى، وفيما يخص موضوعنا، فإن قصائد القباني الأولى، بشكلها ولغتها ومعانيها، لم تهبط من السماء، بل جاءت على يد نزار قباني لتلبي حاجة وفراغاً موضوعياً داخل الحقل الأدبي في دمشق في موقعه من الحركة الأدبية العربية في تلك الفترة. أما لماذا نزار القباني دون غيره من الشعراء، سواءً في دمشق أو في غيرها من المدن العربية، تمكن من أن يتحسس هذه الحاجة

وهذا الفراغ وأن يملأه؟ فهذا ما سنستعرضه لاحقاً من خلال التمعن في سيرته وحياته الشخصية. لكن لنحاول قبل ذلك، من خلال إلقاء نظرة على تاريخ تشكّل الحقل الأدبي في دمشق، أن نبيّن كيف كانت «منظومة الممكن» هذه تقدم نفسها للقادمين الجدد إلى الحقل الأدبي، في تلك الفترة وذلك المكان.

ثالثاً: تشكل الحقل الأدبي في دمشق

حتى منتصف القرن التاسع عشر، لم تعرف معظم مدن المشرق العربي إنتاجاً أدبياً بالمعنى الحديث للكلمة، واقتصر الإنتاج المكتوب بالعربية في معظمه على الكتب الدينية، وكتابات السيرة لنخبة القوم، وكتب التاريخ والرحلات والأحداث اليومية لهذه المدينة أو تلك. ولإعطائكم فكرة عن قلة الإنتاج الأدبي وندرته في دمشق حتى بداية القرن العشرين نشير إلى أن المكتبة العمومية (المكتبة الظاهرية) التي أنشئت في العام ١٨٧٩ احتوى فهرسها في العام ١٩٠٠ على ٣٥٦٦ عنواناً أكثر من ثلثيها من المخطوطات، وبينها ٣٣٨ فقط مما يدخل في خانة ما يسمى في ذلك الوقت الأدبيات المنثورة والمنظومة، أي ما يقل عن ١٠ في المئة من مجموع الكتب (لوقا، ١٩٧٦: ٦٢). غير أن حركة تحديث اللغة العربية التي بدأت في مصر ولبنان منذ نهاية القرن التاسع عشر، وما رافقها من ظهور الصحف والكتب المطبوعة وانتشار التعليم، ساهم في الزيادة المحسوسة والمطردة للإنتاج الأدبي، الذي تلازم في بدايته مع نشوء فكرة القومية العربية، فغلب عليه الطابع السياسي والنضالي. وضمن هذا السياق جاءت ولادة أول مطبوعة أدبية في دمشق، وهي مجلة **المقتبس** لصاحبها محمد كرد علي الذي أصدرها في العام ١٩٠٦ في القاهرة ثم انتقلت إلى دمشق في العام ١٩٠٩ واستمرت في الصدور حتى العام ١٩١٥. وتجدر الإشارة هنا إلى الدور الذي قامت به دعوات الإصلاح الديني وإصلاح نظم التعليم التي بدأت في مصر في أواخر القرن التاسع عشر على يد الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وما لبث أن تلقاها في دمشق وعمل على نشر أفكارها مجموعة من رجال الدين المجددين من أمثال جمال الدين القاسمي وطاهر الجزائري الذي لقب بشيخ المصلحين، وقد تأثر بأفكار هذا الأخير وتتلمذ على يديه أغلب السياسيين والكتّاب الذين عرفتهم المدينة في فترة ما بين الحربين. وقد سمحت حركة الإصلاح الديني بتطوير طرق التعليم وبتعميم قراءة جديدة وأكثر انفتاحاً للدين الإسلامي تصالح بينه وبين التطور العلمي والتكنولوجي الذي كانت تعيشه أوروبا، كما ساهمت في إضعاف الدور التقليدي الذي كان رجال الدين يؤدونه في المدينة، وخصوصاً في مجال القضاء والتعليم، مما سمح للجيل المتعلم الذي نشأ تحت تأثير هذه الحركة بأن يُقبل على العلوم الحديثة وعلى الأدب الأوروبي دون أن يكون في ذلك تعارض مع ثقافته الإسلامية.

وإذا نظرنا إلى جهة الإنتاج الأدبي ومطبوعاته في تلك الفترة، فإننا نجد أن عدد المجلات التي عنيت بالأدب بقي في فترة ما بين الحربين محدوداً، وأغلبها لم يعمر طويلاً. وإذا ما وضعنا جانباً مجلة **المجمع العلمي العربي**، التي ترافق صدورها مع تأسيس المجمع في العام ١٩١٩، وأشرف عليها بشكل مباشر رئيس المجمع العلامة محمد كرد علي، سائراً بها على خطى مجلته الأولى **المقتبس**، وهي بالمناسبة لا تزال مستمرة في الصدور

حتى يومنا هذا، فإن بقية المجلات، على قلّتها، لم تستمر إلا شهوراً حتى لا نقول سنيناً. ونذكر منها مجلة **الميزان** للكرمي التي صدرت في العام ١٩٢٣، ومجلة **الرابطة الأدبية** التي صدرت في العام ١٩٢١ ولم تعمر أكثر من سنة، وكانت لسان حال أول رابطة ثقافية تنشأ في دمشق، وكانت بإشراف الشاعر خليل مردم الذي سيعلّم القباني في المدرسة لاحقاً. وقد أصدرت ماري عجمي، وهي من أعضاء هذه الرابطة، مجلة **العروس**، التي بقيت تصدر حتى العام ١٩٢٦ (لوقا، ١٩٧٦؛ الكيالي، ١٩٥٨؛ صليبا، ١٩٦٩؛ صليبا، ١٩٥٨). وهي، وإن كانت أول مجلة تعنى بالمرأة، فإنها لم تقدم أي أدب نسائي بالمفهوم المتعارف عليه اليوم، واقتصرت موادها على بعض الموضوعات المجتمعية التي تخص المرأة وعلى نشر بعض الترجمات عن الأدب الأوروبي. وإذا ما وضعنا جانباً المجلات الأدبية المصرية التي كانت تتداول بكثرة في دمشق، وكذلك مجلة **الثقافة** التي أصدرها لعام واحد (١٩٣٣) مجموعة من الكتّاب الشباب الذين أتموا تحصيلهم الجامعي في أوروبا، فإن باقي المجلات التي سمّت نفسها أدبية كانت في الحقيقة تقوم على الترجمات والمقالات السياسية والشعر الكلاسيكي وإعادة نشر نصوص الأدب القديم، ولم تنتج أصنافاً أدبية جديدة. ويجب انتظار بداية الأربعينيات لكي نرى بدايات ولادة الشعر الحديث والقصة والنقد الأدبي.

في فترة الثلاثينيات لم تكن الحدود بعدُ واضحة بين الأصناف (Genres) الأدبية. وكان النموذج الأدبي المهيمن في دمشق هو شاعر المناسبات والصحافي والعلّامة المؤرّخ، ولم تكن المدينة قد عرفت بعدُ شخصية الروائي أو كاتب القصة أو المسرحي من بين منتجيها الثقافيين. لكن مع ذلك فإن ما كانت تشهده بيروت والقاهرة في الفترة ذاتها من ولادة أصناف أدبية جديدة، ومن توسع في حركة الترجمة عن الأدب الأوروبي، سمح للأصناف الأدبية الوليدة ولمفردات من مثل المسرحي أو الروائي أو الناقد، بأن تصل إلى دمشق قبل أن يكون في المدينة أشخاص قادرون على إنتاج أدب مشابه، وبالتالي فقد شكّلت هذه الأصناف الأدبية الجديدة نماذج أثرت بقدر ما تأثرت بالواقع الثقافي للمدينة وساعدت في تهيئة المناخ الملائم للاعتراف بهذه الأصناف عند ولادتها، وساهمت في تقبلها اجتماعياً وفي رسم الهوية الاجتماعية لمن يحاول إنتاجها.

١ ـ انتشار الطباعة وتطور التعليم

لا يمكن دراسة تشكّل الحقل الأدبي في دمشق دون الإشارة إلى عاملين رئيسيين كان لهما الدور الكبير في هذا المسار، وهما انتشار الطباعة وزيادة عدد المتعلمين. فإذا كانت الطباعة قد دخلت إلى دمشق منذ العام ١٨٥٥ (مطبعة حنا الدوماني)، فإن عدد المطابع والصحف والعناوين المطبوعة بقي محدوداً جداً حتى العام ١٩٠٨، تاريخ صدور الدستور العثماني الجديد الذي أعطى حرية أكبر للتعبير والنشر (لوقا، ١٩٧٦: ٥٣). والحقيقة أن تطور تقنيات الطباعة ومكننتها وسقوط الموانع السياسية أمام انتشار إنتاجها، أدت دوراً مهماً في زيادة انتشار الكتاب والصحف وفي وصولها إلى يد جمهور أوسع من القراء وبأسعار رخيصة نسبياً. لكن، وهذا الأهم، فإن انتشار الطباعة ساهم في تطوير اللغة العربية الكلاسيكية، وساعد في إحداث تغيير جذري في منزلة الكتابة ودورها وعلاقتها بالعمل

الصحافي، وساهم في إعادة صياغة مفهوم «القارئ» وامتداده داخل المجتمع (Gonzalez, 1999: 3-4)، بقدر مساهمته في إعادة صوغ مفهوم «الكاتب» ودوره، حيث سيتفرع عن هذا الأخير، كما سنرى لاحقاً، مفردات من مثل «الأديب» و«الناقد» و«الروائي» وصولاً إلى مفردة «الشاعر» التي ستبدل من معناها القديم.

أما فيما يخص التعليم، فإن تحديث أنظمة التعليم وافتتاح المدارس الحديثة والزيادة المطردة في عدد الطلاب، فقد ساهمت مجتمعة في تقليص الأمية وفي زيادة أعداد جمهور القراء المؤهلين لتقبّل الإنتاج الأدبي الجديد، كما أنها هيأت التربة الصالحة، كماً وكيفاً، لتأهيل مرشحين جدد لدخول الحقل الأدبي الآخذ في التشكّل.

تجدر الإشارة هنا إلى أن أعداد طلاب المدارس بكافة مستوياتها بلغ في العام ١٩٣٦ ما يقارب ٢٢ ألف طالب من أصل ٢٠٠ ألف نسمة، هم عدد سكان المدينة في ذلك العام (Danger, 1937: 64-123)[١٠]، في حين وصل عدد الطلاب في العام ١٩٤٦ إلى ٣٩ ألف طالب من أصل ٣٠٠ ألف نسمة، هم عدد سكان دمشق في ذلك العام (صليبا، ١٩٤٦). أي أن عدد الطلاب تضاعف تقريباً في حين زاد عدد السكان مرة ونصف مرة. ولإعطاء مؤشر على هذه الزيادة المطردة في عدد الطلاب، تكفي الإشارة إلى أن عدد الحاصلين على البكالوريا قد تضاعف ٢٥ مرة في الفترة الواقعة ما بين العامين ١٩٢٨ و١٩٤٦. في المقابل بقي عدد طلاب الجامعة السورية محدوداً حتى فجر الاستقلال، بحيث إن عددهم لم يتجاوز في العام ١٩٤٢، تاريخ دخول القباني إليها، الـ ٤٨٧ طالباً بمن فيهم أربع فتيات فقط. ويمكن تفسير العدد المرتفع من خريجي فرعي الطب والمحاماة في عداد النخبة السياسية والثقافية في بداية عهد الاستقلال، باقتصار الجامعة في فترة ما بين الحربين على هذين الفرعين.

في المحصلة فإن دخول الطباعة وزيادة عدد المتعلمين لم يزيدا فقط من أعداد جمهور القراء المهيئين لاستقبال الإنتاج الأدبي الوليد، بل ساهما أيضاً في تحديث اللغة العربية وفي انتشار أفكار النهضة، وتوسع حركة الترجمة، وتأهيل أعداد أوسع من المرشحين لدخول الحقل الأدبي الذي كان آخذاً في التشكّل. يضاف إلى ذلك أن دخول الطباعة لم يساهم فقط في توسيع دائرة المستقبلين للإنتاج الأدبي من خلال الزيادة الهائلة في أعداد الكتب والمطبوعات المتوفرة والموضوعة في متناول الجمهور، لكنه أدى تدريجياً إلى تدعيم استقلالية الكاتب في مواجهة السلطات على تنوع أشكالها الدينية والاجتماعية والسياسية، وذلك من خلال توفير مصدر دخل إضافي له يتأتى من بيع كتبه أو من مساهماته الصحافية.

وإذا نظرنا إلى الحقل الأدبي الدمشقي بالمجمل، فالأكيد أن هذه التطورات ساعدت في تدعيم مسار نشوء هذا الحقل واستقلاليته، كما أنها ساهمت، كماً وكيفاً، في الارتقاء بالإنتاج

---

(١٠) جميع الإحصاءات التي تخص العام ١٩٣٦ مأخوذة من تقرير عمراني عن دمشق موجود في مكتبة المعهد الفرنسي في دمشق كان قد أعده مكتب المعماري الفرنسي رينيه دانجيه (Réne Danger)، وهو الذي كان مكلفاً من قبل سلطات الانتداب بوضع أول مخطط تنظيمي لمدينة دمشق.

الأدبي من خلال زيادة كميته وتحسين نوعيته وتعديل آليات الإنتاج وطرق الانتشار والاستقبال.

مع ذلك فإن هذه التبدلات لا يمكن إدراك تأثيرها في بنية الحقل الأدبي دون دراسة علاقات القوى داخل هذا الحقل، والصراعات التي كانت تجتازه، والعلاقات التراتبية بين أصنافه.

٢ ـ الشعر ومكانته داخل الحقل الأدبي

تبوأ الشعر في بداية الأربعينيات ذروة الأصناف الأدبية التي كانت لا تزال في طور التشكّل مقارنة به، وكانت الموضوعات التي تناولها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنضال الوطني من أجل الاستقلال عن فرنسا. وإذا كانت هذه الموضوعات قد ابتعدت به قليلاً عن شعر القرن التاسع عشر الذي كانت استخداماته تقتصر على مستوى ضيق في العلاقات المباشرة بين الأفراد ولغايات التصوف والمديح والهجاء والرثاء والولادة، فإنه بقي في مطلع القرن العشرين محافظاً على طرق النظم التقليدية وشديد الصلة بالسياسة. وكثيراً ما تداخلت الأدوار بين السياسي والشاعر، ولم يقتصر ذلك على بعض الشعراء الذين تبوأوا مناصب وزارية، بل إن بعض رجالات السياسة من مثل فخري البارودي وفارس الخوري كانوا يلجأون أحياناً إلى التعبير عن مواقفهم بكتابة القصائد. كان على رأس الجيل الأول من الشعراء الدمشقيين الذين ولدوا في الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر، أربعة شعراء هم الزركلي ومحمد البزم وخليل مردم بك وشفيق جبري (الكيالي، ١٩٥٨)، وقد انتموا في مجملهم إلى الطبقة العليا، وكانوا جميعاً من تلامذة محمد كرد علي ومن أتباع المدرسة التي تولي اهتماماً كبيراً بجزالة الألفاظ ودقة استخدامها. وفي ما عدا الزركلي، فقد علّموا جميعاً اللغة العربية وانتهوا إلى جانب أستاذهم كرد علي أعضاء منتخبين في المجمع العلمي العربي، وبعضهم احتل مناصب وزارية، وكان لهم في بداية الأربعينيات من المكانة والاحترام الاجتماعيين قدر كبير بحيث لم تكن تخلو حفلة خطابية في مناسبة وطنية من منبر يلقون من عليه قصائدهم.

في الثلاثينيات، ظهر جيل ثانٍ من الشعراء، أمثال بدوي الجبل وعمر أبو ريشة، ذهب مذهب من سبقه في شكل القصيدة الكلاسيكي، وإن كان وسّع في الموضوعات التي تناولتها، حتى إن أبو ريشة سمّي شاعر الشباب السوري وشاعر الحب والجمال. ومثل من سبقوهم من الشعراء المكرسين، انتهى هذان الشاعران أعضاء في المجمع العلمي[١١]. وإذا كان جميع

(١١) من المفيد والطريف في هذا السياق أن نقرأ ما كتبه في العام ١٩٤٣ عبد الغني العطري، زميل نزار قباني في الدراسة ورئيس تحرير مجلة **الصباح** الأدبية التي كانت السباقة في نشر قصيدة «نهداك» في العام ١٩٤٢، بخصوص أجيال المبدعين الدمشقيين، المكرسين منهم والمبتدئين، وذلك في مقال له بعنوان: «الحياة الأدبية في دمشق،» **الأديب** (بيروت) (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٣). فالعطري في هذا المقال لم يأل جهداً في تعداد كل كتّاب المدينة ومبدعيها من مختلف الأجيال، لكنه تجاهل نزار قباني تماماً!! وهذا إن دل على شيء فعلى أن طريق نزار قباني لم تكن معبدة بالورود، وأنه لم ينل التكريس والمكانة الأدبية في مدينته بسهولة ويسر.

الشعراء الذين ذكرناهم لم يخرجوا عن الشكل الكلاسيكي للقصيدة الموزونة، فإنهم كرسوا للشعر وللتعريف الاجتماعي للشاعر مكانة لم تكن قد عرفتها بعدُ الأصناف الأدبية الأخرى، التي كانت لا تزال في طور الولادة والتشكّل. وقد يكون من الأسباب التي ساعدتهم في هذا هو أن الشعر تمتع، ومنذ قرون عدة، بمكانة خاصة ومعترف بها داخل الثقافة العربية ومستقلة ولو نسبياً عن القارئ في مفهومه الحديث. أما الروائيون والمسرحيون فكان عليهم أن يبدأوا تقريباً من الصفر لإيجاد اعتراف اجتماعي بمهنتهم، وأن يصنعوا في الآن نفسه جمهورهم.

حين أصدر القباني ديوانه الأول وثار عليه النقاد، لم يشكك أحد منهم في وجود الشعر كأدب وفي وجود الشاعر كمبدع، بل نازعوه حقه في أن يكون شاعراً وأن يكون ما يكتبه هو الشعر. في حين أن أبا الخليل القباني، وهو عم أبيه، كان أول من كتب المسرحيات في نهاية القرن التاسع عشر ومثّلها في دمشق واستعان بالصبيان للعب دور البنات، في وقت لم يكن مجتمع المدينة مستعداً بعدُ لتقبل هذا النوع من الأدب الجديد، فثار عليه رجال الدين وحرضوا العامة عليه، فراحوا يتعرضون له في الشارع، ويركض الأولاد من خلفه منشدين (لوقا، ١٩٧٦: ٨٠):

أبو خليل النشواتي	يا مزيف البناتِ
أبو خليل القباني	يا مرقص الصبيانِ
أبو خليل من قلّك؟	على الكوميديا من دلّك
إرجع لكارك أحسن لك	إرجع لكارك نشواتي

وانتهى الأمر بأبي خليل إلى ترك المدينة بعد أن أصدر السلطان فرماناً يمنعه به من ممارسة هذا الفن الذي لم يكن قد سمّي بعدُ مسرحاً. وإذا كان نزار قباني يقول إن الذقون المحشوة بغبار التاريخ التي طلبت رأس أبي خليل طلبت رأسه أيضاً، فإنه مع ذلك، وبعكس أبي خليل، سيتمكن من أن يفرض نفسه كشاعر، مغيراً في الوقت نفسه من مفهوم ومكانة الشعر والشعراء. لكن كيف حدث ذلك الذي يسميه الناقد صبحي حديدي الانقلاب الأبيض في بلاط الشعر (حديدي، ٢٠٠١)؟

٣ ـ منظومة الممكن

إن ما أشرنا إليه من امتثالية (Conformisme) في شكل الشعر ومضمونه في ذلك الزمن، يبيّن لنا بأي حال كانت عليه «منظومة الممكن»، وبأي اتجاه سيمضي التجديد. لكن التغير وولادة هذه القصيدة الجديدة في دمشق لم يأتيا على يد الجيل الأول أو الثاني من الشعراء؟ لقد كان شاعر كخليل مردم بك الوحيد تقريباً من أبناء جيله الذي يرى ويحس هذا الخلل البنيوي في شعر عصره. ونستطيع أن نقرأ له في نص نشر في مجلة **الثقافة** الدمشقية في العام ١٩٣٤، يوم كان لا يزال مدرّساً للغة العربية لنزار قباني ولغيره من طلاب مدرسة «الكلية العلمية الوطنية»، الآتي: «أدبنا مرآة غير صادقة لا تنعكس فيها

حياتنا الحاضرة أو قل إنه صورة لا تمثل الواقع كما هو.. وهناك عقبة نرجو أن يذللها الزمان بازدياد المتعلمين وهي بُعد الشقة ما بين لغة الأدب واللغة المحكية» (مردم بك، ١٩٣٣: ٢١١). لكن لا مؤهلات خليل مردم، وهو ابن أحد أهم أسر الأعيان في دمشق، ووزير للمعارف، ومن ثم للخارجية في فترة لاحقة، ولا موقعه داخل الحقل الأدبي كشاعر مكرس وعضو في المجمع العلمي ومن ثم رئيس له، كانا يسمحان له بالمغامرة في هذا الاتجاه. وسيكتب القباني لاحقاً في سيرته الذاتية **قصتي مع الشعر** أن مردم كان المعلم الأول الذي ربطه بالشعر، أما عن القصيدة في ذلك الزمن فيصفها القباني بأنها كانت تلبس العباءة الحجازية وتشرب في الوقت ذاته الويسكي في فنادق دمشق وتعاني انفصاماً في الشخصية، وأنه كان يحس حين يقرأ شعراء ذلك الزمن أنه يحضر حفلة تنكرية يستعير فيها كل شاعر القناع الذي يعجبه مستعيراً لغة وعصر القرون الأولى من الإسلام (قباني، ١٩٩٩: ٢٦٥). ونستطيع أن نقول هنا إن هذا الخلل (Lacune) وإن كان يحدد حالة «منظومة الممكن» في ذلك الزمن، فإنه لم يكن يقتصر على شكل القصيدة ومضمونها، بل كان يتعداه ليشمل وضعية هؤلاء الشعراء المكرسين الذين كان لديهم من خلال مؤهلاتهم الثقافية والاجتماعية، ومن خلال موقعهم داخل حقل الإنتاج الأدبي، كامل المصلحة في المحافظة على ما يسميه بورديو النظام الرمزي المكرس، وبالتالي فقد كانوا يشكّلون مع شعرهم مانعاً حقيقياً أمام ولادة شعر مغاير وظهور شعراء جدد. وعن وضع هؤلاء الشعراء يقول القباني: «أدباؤنا لا يزالون في قاعات المجمع العلمي الرطبة، يعانقون أكياس الماء الساخن ويشربون كؤوس البابونج، ويتعاطون أدوية الروماتيزم وينظمون قصائد موسمية تجلب الروماتيزم من مسافة ألف ميل». وعن موقفهم من القادمين الجدد، يستعيد القباني تشبيه الحفلة التنكرية ويقول: «كان الداعون والمدعوون يشكلون شركة محدودة لنظم الشعر. كانوا يرفضون أي عضو جديد في مجلس الإدارة. وتحت إرهاب هذه الرأسمالية الشعرية كان علينا أن نبدأ العصيان والمقاومة» (قباني، ١٩٩٩: ٢٦٨).

يصف الناقد صبحي حديدي (حديدي، ١٩٩٨: ٤٢٤) أبعاد التجديد الذي حمله شعر نزار قباني في تلك المرحلة بالعبارات التالية: «في العام ١٩٤٤ صدرت **قالت لي السمراء**، مجموعة نزار قباني الأولى خالية تماماً من أية قصيدة وطنية، أياً كان المقصود بالمصطلح، وحافلة بقصائد حب غنائية، وغزليات حسية وأيروسية، ورشاقة مباغته في تطويع المعجم، وأناقة جلية في المفردات، وشجاعة عالية في المجاورة بين الفصحى والعامية».

من هنا كان واضحاً للسياسي والمثقف الفرانكوفوني منير العجلاني في تقديمه لديوان نزار الأول **قالت لي السمراء** أن هذا الشعر يحمل معه الجديد والقطيعة مع القديم، ويقول في هذا السياق (عجلاني، ١٩٦٠: ١٣): «يا نزار لم تولد في مدرسة المتنبي، فما أجدك تعنى بشيء من الرثاء والمديح والحكمة، وما أجدك تعنى بالبيت الواحد من القصيدة يضرب مثلاً، وما أجدك بعد هذا تعنى بالأساليب التي ألفها شعراؤنا وأدباؤنا وإنما أنت شيء جديد في عالمنا ومخلوق غريب. وكأني أجد في طبيعتك الشاعرة روائح بودلير وفيرلين وألبير سامان وغيرهم من أصحاب الشعر الرمزي والشعر النقي».

٤ ـ علاقة القوة داخل الحقل

إن عرضنا لهذه الموانع يبيّن لنا، من خلال منظومة الممكن، شكل واتجاه التغيرات القادمة في شكل ومضمون الشعر، لكنه لا يستطيع وحده أن يفسر مجرى المسار الذي ستخطه هذه التغيرات. فالمحرك الحقيقي الذي ولدت من معينه أشعار القباني أو غيره من الشعراء المجددين، لا يوجد داخل تركيبة الأعمال الأدبية نفسها. لكنه، كما يبين بيير بورديو، يندرج في علاقة القوة الرمزية وفي الصراع بين أولئك الذين من خلال موقع القوة الذي يشغلونه (مؤقتاً) داخل الحقل يكونون مدفوعين إلى المحافظة على النظام الرمزي القائم، وبين أولئك النازعين إلى القطيعة مع المألوف وإلى نقد وتجاوز النماذج السائدة (Bourdieu, 1998: 340). بعبارة أخرى إنه «الصراع بين أولئك الذين لكي يجدوا لأنفسهم مكاناً في التاريخ يحتاجون إلى أن يرسلوا إلى الماضي من سبقهم إلى تَبَوُّء هذا المكان، أي كل أولئك الذين لهم مصلحة في إيقاف الزمن على ما هو عليه» (Bourdieu, 1998: 261).

لكن الزمن يستمر في الحراك، ويستمر معه أفول أجيال وظهور أجيال جديدة وإنتاج أدبي مغاير. وإذا نظرنا إلى جيل القباني في دمشق نجد أنه لم يكن وحده في هذا المسار، بل كانت هناك مجموعة من القادمين الجدد الذين تجمعهم بعضهم ببعض أمور كثيرة، وتفرق واحدهم عن الآخر اختلافات عدة. فقد كان أغلبهم من أصول مدينية متوسطة، ومن خريجي المدارس الحديثة، وعلى احتكاك واسع بالثقافة الفرنسية وبباكورة الشعر العربي الحديث عموماً، والشعر اللبناني الحديث خصوصاً. فإذا نظرنا، على سبيل المثال، إلى عيّنة الطلاب التي عاصرها القباني في مدرسة «الكلية العلمية الوطنية» (مريدن، ١٩٩٦)، وكانت يومها من المدارس المتميزة بتعليمها المزدوج باللغتين العربية والفرنسية، سنجد أن الكثيرين منهم كانت لهم تجارب مبكرة مع الأدب. فاثنان من أقرب أصدقائه، وهما هيثم مردم بك وكمال فوزي الشرابي، بدأ كتابة الشعر في فترة القباني نفسها واستمرا فيه. وهناك عبد الغني العطري الذي عمل مبكراً في الصحافة والنقد الأدبي، وكان أول رئيس تحرير لجريدة **الصباح** الأدبية وإليه يعود الفضل في نشر قصيدة «نهداك». وهناك أيضاً عبد السلام أبو الشامات، وقد مثّل بمشاركة القباني خلال فترة الدراسة إحدى المسرحيات، قبل أن يغدو من أوائل ممثلي المسرح السوري. وإذا ما انتقلنا إلى الجامعة سنجد أن من أقرب أصدقاء القباني عبد السلام العجيلي وبديع حقي، وكانا في تلك الفترة يحاولان مع الشعر والقصة، قبل أن يغدوان من أوائل الروائيين في سورية.

رابعاً: لماذا القباني دون غيره؟

لكن مرة أخرى نعود إلى طرح سؤالنا الأول: لماذا القباني دون غيره من أبناء جيله سيكون له هذا الدور مع الشعر؟ في محاولة الإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا الآن من أن نستعيد بعض ما أتينا على ذكره في السابق، لكن هذه المرة من خلال علاقته بسيرة حياة القباني الشخصية وبتكوينه. وضمن هذا التوجه، وكما علمنا نوبير إلياس، فإننا لا نستطيع أن نحدد من خلال ضمير الغائب (هو) ما يمكن أن يشعر به الإنسان كشيء يعطي معنىً

لحياته أو على العكس يعتبره خالياً من أي معنى (Elias, 1991: 9). ومن هنا ضرورة فهم ذلك من منظور الشخص ذاته. لذلك سنحاول أن نرى كيف كان نزار قباني على المستوى الشخصي يعيش التغيرات من حوله، وما الذي جعل منه في النهاية الشاعر الذي نعرفه.

يقول القباني واصفاً طفولته: «في السنة العاشرة من عمري كنت أبحث عن دور مناسب ألعبه، كنت أشعر بأصوات داخلية تدفعني لأن أقول شيئاً أو أفعل شيئاً أو أكسر شيئاً، شهوة كسر الأشياء هذه أتعبتني وأتعبت أهلي. مرة أشعلت النار في ثيابي متعمداً لأعرف سر النار، ومرة رميت نفسي من فوق سطح المنزل لأكتشف الشعور بالسقوط» (قباني، ١٩٩٩: ٢٤٠). وبغض النظر عن مدى دقة هذه الحوادث، فإنها تعطينا فكرة كيف يستعيد الشاعر طفولته وكيف يضعها في منحى الرفض والتمرد. في الخامسة عشرة من عمره تنتحر الأخت الكبرى للشاعر بسبب عدم قدرتها على الزواج من حبيبها، ويضع القباني هذه الحادثة في سياق تمرده على مجتمعه ويقول: «قبل أن تنتحر أختي لم أكن أعرف أنني أعيش في مجتمع بوليسي يمنع الشجرة من أن تزهر والقمر من أن يتكور والنهد من أن يتكور، حين مشيت في جنازة أختي كان الحب يمشي إلى جانبي ويشد على ذراعي ويبكي، بعد مصرع أختي قررت أن أنتقم لها بالشعر» (قباني، ١٩٩٩: ٢٥٣). وإذا كان الشاعر يضع هذه الحوادث في سياق مسيرته الشعرية، فالأكيد أن منحى التمرد هذا سيبتعد عن هذه الحوادث الشخصية وسيكون مرتبطاً بشكل أساسي بعلاقة القباني بشعر عصره وبالشعراء المكرسين الذين كانوا بانتظاره يوم قرر الدخول إلى حلقة الشعر، أو كما يسمّيها الحفلة التنكرية. وعن تلك الفترة يقول: «كان عندي إحساس أن الزمن الشعري العربي واقف في مكانه، وأن شعرنا في النصف الأول من القرن العشرين لا يختلف عن شعرنا في القرن الأول أو الثاني.. وفي هذا الاحتفال الكرنفالي قررت بحماس الشاب أن أغير بروتوكول الحفلة وأخرق نظامها.. وبكل بساطة دخلت القاعة المكتظة بوجهي الطبيعي وملابسي العادية وفي يدي أول مجموعة شعرية لي **قالت لي السمراء** وتعالى الصراخ في كل مكان. طالب المشرفون على الحفلة بطردي، ولم يصافحونني حين مددت لهم يدي.. هاجموني بشراسة وحش مطعون. كان لحمي يومئذ طرياً وسكاكينهم حادة» (قباني، ١٩٩٩: ٢٦٤).

لم يكن يخفى على القباني منذ البداية ما ستخلفه قصائده من ردود فعل عنيفة وكان يقول: «أنا مجنون في منطقهم لأني حملت المطر إلى المدينة التي نسيتها الأمطار». لكنه، كان يعرف كذلك، أنه ليس وحيداً في تمرده وأنه يستطيع الاعتماد، إذا لم يكن على دعم، فعلى الأقل على تواطؤ كل نظرائه من الأدباء اليافعين الذين كانوا يريدون بدورهم أن يجدوا لأنفسهم مكاناً في الحقل الأدبي الناشئ، حتى لو كان الثمن كسر كلّ قواعد اللعبة وقلب توازناتها داخل هذا الحقل. يكفي في هذا المجال أن نقرأ كيف يستذكر عبد الغني العطري، زميل نزار قباني في «مدرسة الكلية العلمية» ومن ثم رئيس تحرير مجلة **الصباح** الأدبية، اتخاذه قرار نشر قصيدة «نهداك» في مجلته، يكتب العطري:

«انتقلت فجأة من مقاعد الدراسة، إلى منصب رئيس تحرير مجلة **الصباح** الأدبية. كان ذلك في الربع الأخير من العام ١٩٤١.. فوجئت بزيارته ذات يوم. رحبت به كل

الترحيب، وقد حسبت أن الزيارة للمجاملة والتهنئة فحسب. كان نزار يحمل بين يديه مظروفاً أنيقاً أزرق، فتحه أمامي وناولني قطعة ورق كانت في داخله فإذا بي أجد قصيدة شعر تحمل عنوان (نهداك) وقد كتبت بخط منمنم وكلمات بعض حروفها مشكولة. قرأت القصيدة بإمعان. وحين فرغت منها ورفعت رأسي إليه لأقول: القصيدة جيدة ولا شك ولكنها جريئة أكثر من اللازم وقد يسبب لنا نشرها بعض المتاعب مع المتزمتين. ولكن نزار أخذ يلقي علي درساً في الشجاعة والجرأة، وعدم الاستسلام للتيارات الرجعية، ثم ناولني كليشيه كان قد أعدها سلفاً لعنوان القصيدة وظهرت قصيدة (نهداك) في العدد التالي من المجلة» (العطري، ١٩٩٨: ج ٢، ص ٧٨٩).

وإذا كان القباني في مرحلة لاحقة قد نال من الشهرة والاعتراف في الوطن العربي ما يمكن أن ينسيه متاعبه الأولى في دمشق، فإنه سيبقى معنياً بشدة بالنجاح الذي يمكن أن يحظى به في مدينته الأم، وبالأخص من الدوائر الأكثر التصاقاً به، وأعني بهم عائلته ومن سبقه من أدباء دمشق المكرسين. وعن هذا سيكتب: «كان أبي يقول لأمي لن ينفع هذا الصبي الواهم نفسه، ولن ينفع الدنيا بشيء. ورجعت من لندن لأقنع أبي أنني استطعت أن أنفع الدنيا بشيء.. على طريقتي الخاصة. ولكنني لم أجده. كان قد ذهب». أما الطريقة الخاصة للشاعر فكانت برأيه إشعال الحرائق في وجدان الناس وفي ثيابهم، فالشعر بحسب تعبيره هو: «إشعال عود ثقاب في أشجار الغابة اليابسة» (قباني، ١٩٩٩: ٢٥٩).

لكن من يرد أن يشعل الحرائق عليه أن يعرف كيف يشعل عود الثقاب، ومن يرغب في خرق بروتوكول الحفلة التنكرية وتغيير قوانينها، عليه أن يدفع ثمن الدخول وأن يعرف أي ملابس يختار. وإذا كان القباني يقول إنه «يكتب الشعر ولا يدري كيف! كما لا تدري السمكة كيف تسبح، والعصفور كيف يطير»، فالأكيد أنه لم يكن ذلك الشخص الجاهل بقواعد اللغة العربية والشعر الكلاسيكي، بل إنه كثيراً ما راح ينظم في بداياته القصائد على الشكل القديم كمن يريد أن يثبت لنفسه وللآخرين أن مشروعه التجديدي ليس هرباً من صعوبة الشكل الكلاسيكي للقصيدة بل هو تمرد عليه. وتتجلى قوة قصائد القباني في كونها من نوع السهل الممتنع، فبرغم دخول بعض الألفاظ العامية عليها، وتركها الشكل الكلاسيكي شيئاً فشيئاً، فإنها كانت تملك لغة خاصة بها وأسلوباً مميزاً وسيطرة حقيقية على قواعد اللغة، وكانت في الوقت نفسه تمرداً أرعن عليها. أما معاني قصائد القباني الأولى وموضوعاتها، فهي وإن كانت تخص الشاعر وتجربته الشخصية في الدرجة الأولى، فإنها كانت تنطق أيضاً بمعاناة وآمال شرائح واسعة من أبناء جيله. بل إنها في أحيان كثيرة لم تكن فقط من ذلك النوع الذي يولد ليعبر ويبحث عن جمهور معيّن، بل ليخلق معه هذا الجمهور. إن بعض قصائده اللاحقة في الخمسينيات من مثل «حبلى» التي يدعو فيها إلى حق المرأة في الإجهاض، و«القصيدة الشريرة» التي يدافع فيها عن حق المرأة في إقامة علاقة جنسية مع مثيلتها، تشكل نوعاً من أنواع الاعتداء الرمزي الذي يستهدف المسلمات والبنى الفكرية للتلقي والإدراك ليس فقط لدى الجمهور الواسع، ولكن لدى ممثلي النظام الثقافي المهيمن أيضاً. ومن هذا المنظور، يمكن أيضاً فهم إمعان القباني في إدخال الألفاظ المبسطة أو الأعجمية على أشعاره. فالهدف لم يكن فقط الوصول إلى شرائح واسعة من القراء، ولكن

أيضاً المس بذروة السيادة العليا التي أراد القائمون على الشعر في ذلك الزمان، إبقاءه حبيساً فيها.

وإذا كانت قصيدة **خبز، حشيش وقمر** التي نشرت في العام ١٩٥٤، قد أثارت عاصفة من النقد، ونوقشت في البرلمان السوري، حيث طالب العديد من النواب بطرد الشاعر من السلك الدبلوماسي باسم الكرامة الوطنية، وبحجة تجرّؤه على الممارسات الدينية للشرائح الشعبية، فإن النقد لم يأته فقط من الوسط المحافظ، بل أيضاً من أتباع الأدب الاجتماعي، وسيكتب رئيف الخوري في مجلة **الآداب**، وهو من أوائل الماركسيين العرب، مقالاً رداً على قصيدة «إلى أجيرة»، يورد فيه جملاً تذكّرنا برد الشيخ الطنطاوي على قصائد القباني الأولى: «إن في هذا الشعر حطة لا تدانى، وما أدري أيهما كان أحط: المرأة التي أسلمت جمالها وجسدها للعبث وباعت نفسها، أم الشاعر الذي شهد على نفسه بأنه اشترى امرأة بماله ثم راح يقول انظروا أي عربيد أنا»[١٢].

وإذا كان القباني في مرحلة لاحقة من حياته، سيجد من المكانة الشعرية والاعتراف العام، ما يجعله ينسى لوعة ولذة أيام التمرد الأولى، فإنه بدوره سيصبح شاعراً مكرساً يدافع عن امتيازاته في وجه شعراء الحداثة الجدد، مطلقاً عليهم لقب الخنافس، ومتهماً إياهم بالتخلي عن مسؤوليتهم الإبداعية والأخلاقية. لكن الزمن لا يتوقف، واليوم يوجد في مدينة دمشق شارع باسم نزار قباني وآخر باسم «أبو نواس»، لكن هناك أيضاً شوارع أخرى تشق في دمشق وفي غيرها من المدن، وتنتظر بدورها أن تحمل أسماء لشعراء جدد □

المراجع

حديدي، صبحي (١٩٩٨). «نزار قباني: رحل الصانع الماهر فماذا عن الصناعة الرفيعة؟.» **الكرمل**: العددان ٥٥ ــ ٥٦.

حديدي، صبحي (٢٠٠١). «قالت له السمراء.» **القدس العربي**: ٢٩/٤.

خوري، فيليب (١٩٩٧). **سوريا والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٥**. بيروت: الأبحاث الدراسات العربية.

صليبا، جميل (١٩٤٦). **التقرير السنوي عن المعارف في سوريا خلال العام ١٩٤٦**. دمشق: مطبعة الجمهورية العربية السورية.

صليبا، جميل (١٩٥٨). **الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية.

صليبا، جميل (١٩٦٩). **اتجاهات النقد الحديث في سورية**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية.

(١٢) **الآداب** (بيروت) (شباط/فبراير ١٩٥٥).

الطنطاوي، علي (١٩٤٦ أ). «مناظرة هادئة.» **الرسالة**: ٢١ تشرين الأول/أكتوبر.

الطنطاوي، علي (١٩٤٦ ب). «عيدي الذي فقدته.» **الرسالة**: ٣٠ أيلول/سبتمبر.

الطنطاوي، علي (١٩٤٦ ج). «حرية الكتابة.» **الرسالة**: العدد ٦٦١، آذار/مارس.

عجلاني، منير (١٩٦٠). (مقدمة) **قالت لي السمراء**. ط ٣. دمشق: [د. ن.].

العطري، عبد الغني (١٩٩٨). «نزار.. رفيق درب وصديق عمر.» في: **نزار قباني شاعر لكل الأجيال**. إعداد وتحرير محمد يوسف نجم. بيروت: دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع.

العظم، خالد (١٩٧٢). **مذكرات خالد العظم**. بيروت: الدار المتحدة للنشر.

قباني، نزار (١٩٩٩). **الأعمال النثرية الكاملة**. بيروت: منشورات نزار قباني. ج ٧: **قصتي مع الشعر**.

الكيالي، سامي (١٩٥٨). **الأدب المعاصر في سوريا**. القاهرة: جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية.

لوقا، إسكندر (١٩٧٦). **الحركة الأدبية في دمشق، ١٨٠٠ ـ ١٩١٨**. دمشق: مطابع ألف باء.

مردم بك، خليل (١٩٣٣). «ركود الأدب في سوريا.» **الثقافة** (دمشق): السنة ١، حزيران/يونيو.

مريدن، عزيزة (١٩٩٦). **سيرة الأستاذ الدكتور أحمد منيف عثمان العائدي**. دمشق: مطابع ألف باء.

النابلسي، شاكر. **الضوء... واللعبة: استكناه نقدي لنزار قباني**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

Berque, Jacques (1969). *Les Arabes d'hier à demain*. 3ème éd. Paris: Seuil. (Collection Esprit)

Bourdieu, Pierre (1984). «Quelques propriétés des champs.» in: Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*. Paris: Minuit. (Documents)

Bourdieu, Pierre (1998). *Les Règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*, 2ème éd. Paris: Seuil. (Libre examen, politique)

Danger, René (1937). «L'Urbanisme en Syrie: La Ville de Damas.» *Urbanism* (revue mensuelle) pp. 64-123.

Elias, Norbert (1991). *Mozart, sociologie d'un genie*. Paris: Seuil.

Gonzalez, Yves (1999). «Littérature arabe et société, une problématique à renouveler: Le Cas de la Nahda.» *ARABICA: Journal of Arabic and Islamic Studies*: vol. 46, nos. 3-4.

Hourani, Albert (1968). «Ottoman Reform and the Politics of Notables.» in: *Beginnings of Modernization in the Middle East; the Nineteenth Century*. Edited by William R. Polk and Richard L. Chambers. Chicago, IL: University of Chicago Press. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 1)

في العلاقـة بيـن مفهـوم الجاهليـة القرآنـي ومفهـوم البـداوة الخلدونـي

محمد الرحموني(*)

المعهد العالي للعلوم الإنسانية ـ تونس.

مقدمة

من بين مصادر ابن خلدون التي لم تحظ في ما نزعم بما تستحقه من الدراسة، القرآن الكريم. وقد كان يمكن د. على الوردي أن يكفينا أمر هذا البحث لو وجد قارئين استغلوا الملاحظات القيّمة التي أبداها عن العلاقة بين بعض المفاهيم القرآنية وما جاء في **المقدمة** (مفهوم الترف مثلاً) وعن علاقة منطق ابن خلدون بمنطق الفقهاء (مفهوم المُلك مثلاً).

لقد بيّن د. علي الوردي من خلال تلك الملاحظات كيف حوّل ابن خلدون بعض المفاهيم الدينية إلى مفاهيم اجتماعية. يقول بشأن مفهوم الترف مثلاً: «فالقرآن إنما ذمّ الترف لكي يحذّر الناس من عواقبه السيئة في دينهم ودنياهم. أما ابن خلدون فقد اعتبر الترف أمراً اجتماعياً محتوماً لا بد من وقوعه في الحضارة ولا يستطيع الناس أن يتخلصوا منه عند التحضر إذ هو يكوّن جزءاً من عاداتهم» (الوردي، ١٩٩٧: ١٧٠). ويقول بشأن مفهوم المُلك إنّ الفقهاء اعتبروا المُلك شراً لذاته، في حين بيّن ابن خلدون أنّ الشرع لم يذمّ المُلك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذمّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتّع باللذات (الوردي، ١٩٩٧: ٩١).

وإنّ هدفنا في هذا المقال هو، في وجه من الوجوه، تأصيل هذه الملاحظات «الوردية» عبر ردّها إلى إطارها الأشمل[1] (نصار، ١٩٩٤: ١٥)، ذلك بأن تحويل ابن خلدون للمفاهيم القرآنية والفقهية إلى مفاهيم اجتماعية لا يقف عند ظاهرتي الترف والمُلك أو غيرهما من الظواهر، فهذه مجرد أمثلة عن كيفية تعامله مع المفاهيم الدينية، بل يتجاوزها إلى ما هو أشمل، أي إلى نظرية ابن خلدون المحورية في **المقدمة**،

(*) البريد الإلكتروني: rahmouni_m2000@yahoo.fr.

(١) أشار ناصيف نصار في معرض تفسيره «التحليلي والجدلي» لفكر ابن خلدون إلى أنّ أغلب دارسي **المقدّمة** تعاملوا معها تعاملاً تجزيئياً ولم يقدّموا تفسيراً شاملاً لفكر ابن خلدون.

فجدلية البداوة والحضارة باعتبارها النظرية المحورية في **المقدّمة**[٢]، هي في رأينا القراءة الاجتماعية الخلدونية لجدلية الجاهلية والدين (الإسلام) في القرآن.

في هذا السياق نقدّم قراءتنا لمفهوم البداوة في **المقدمة** على أنه مفهوم الجاهلية القرآني بما هو مفهوم ديني محوّلاً إلى مفهوم اجتماعي. وقد تطلبت منا هذه القراءة أن «ندقّق» في المقام الأول في المفهوم الشائع للجاهلية القرآنية، وأن نستعرض في المقام الثاني مفهوم البداوة الخلدوني كما ورد في **المقدمة**، وأن نقارن بين المفهومين في المقام الثالث، مستنتجين ما تيسّر من الاستنتاجات.

أولاً: في الجاهلية القرآنية وأنها الفضاء الممتدّ بين مدينتين

جاء في **لسان العرب**، مادة ج. هـ. ل: «الجاهلية زمن الفترة ولا إسلام. وقالوا: الجاهلية الجهلاء فبالغوا... والمجهل المفازة لا أعلام فيها... وأرض مجهولة لا أعلام بها ولا جبال... وناقة مجهولة لم تحلب قطّ. وناقة مجهولة إذا كانت غفلة لا سمة عليها...».

هذه أهم معاني الجاهلية في «**اللسان**» ولكن ما الجامع بينها؟ أي ما العلاقة بين المعنى الشائع للجاهلية (زمن الفترة ولا إسلام) وبقية المعاني؟

إن من أهم خصائص الجاهلية حسب «**اللسان**»، الجهل بالدين، لذلك هي نقيض للإسلام بما هو «هداية إلى الدين القويم». والهداية لا تتم إلا بعلم (والجهالة أن تفعل شيئاً بغير علم كما جاء في «**اللسان**»). ولكن ما الذي يدفع الناس إلى الجهل بالدين؟ هل هي دوافع ذاتية، كالجحود والعلوّ في الأرض كما هو حال فرعون؟ أم هي دوافع موضوعية كعدم العلم ببعثة نبي وظهور رسالة؟

قادنا البحث عن إجابة لهذه الأسئلة إلى النظر في مادة ك. ف. ر في **لسان العرب** (بما أن الجهل بالدين هو الكفر) فوجدنا ما يلي: «والكافر هو من ينزل أرضاً بعيدة عن مجتمع الناس، وروي عن معاوية أنه قال: أهل الكفور هم أهل القبور. قال الأزهري: يعني بالكفور القرى النائية عن الأمصار ومجتمع أهل العلم، **فالجهل** عليهم أغلب وهم إلى البدع والأهواء المضلة أسرع. إنهم بمنزلة الموتى لا يشاهدون الأمصار والجمع والجماعات وما أشبهها».

تبدو الكفور من «جنس» هذه «المفازة التي لا أعلام بها» أو «الناقة التي لا سمة عليها»، إننا بإزاء فضاء «بكر» لا علامة فيه ولا سمة عليه، فضاء «الفترة». والفترة كما جاء في **لسان العرب** «ما بين كلّ رسولين من رسل الله، من الزمان الذي انقطعت فيه الرسالة». ومن خصائصها «السكون والضعف والانكسار» و«تقليل العبادات والمجاهدات».

(٢) في ما يخصّ النظرية المحورية في **المقدّمة** هناك رأيان آخران يمثلهما بالخصوص طه حسين (الدولة) وساطع الحصري (العصبية).

يتبين لنا إذاً أنّ الجاهلية هي صفة من يسكن المفاوز والأرض المجهولة. وإذا سلّمنا مع العديد من الباحثين بأنّ الدين وثيق الصلة بالمدينة، خصوصاً باعتبار نشأته، خلصنا إلى أنّ هذه الجاهلية (أو الجهل) نتيجة للبعد عن الدين. فالأمر إذا يتعلق بفضاءين متعارضين: المدينة حيث الدين[٣] (حجازي، [١٩٧٣]: ٢٠٩؛ الرحموني، ٢٠٠٥: ٣٨ وما بعدها؛ De Coulanges, 1984: 131-269; Lonis, 1994: 28 sqq.)، والمفازة أو الأرض المجهولة أو القرى النائية حيث الجهل والجاهلية. وبهذا الاعتبار يبدو أن الجاهلية هي في الأصل اسم أو صفة للفضاء الممتد خارج المدينة. أما سكّان هذا الفضاء، أي أهل الكفور، فهم الكفار.

ولكن البحث أفضى بنا إلى صنفين من الكفار: الزرّاع والأعراب:

فأمّا بالنسبة إلى الزرّاع فنذكّر أولا بما جاء في **لسان العرب**: «... والكافر الزرّاع لستره البذر بالتراب... وتقول العرب للزرّاع كافر لأنه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض... ومنه قوله تعالى ﴿**كمثل غيث أعجب الكفار نباته**﴾[٤] أي أعجب الزرّاع نباته مع علمهم به فهو غاية ما يستحسن... وقد قيل الكفار في هذه الآية الكفار بالله وهم أشدّ إعجاباً بزينة الدنيا وحرثها من المؤمنين». ونذكّر ثانياً بأنّ الربط بين الكفر والزراعة كان شائعاً في المجتمعات القديمة، فالمسيحية البدائية كانت تسمّي الفلاحين كفرة... كما كانت ديانة بني إسرائيل في مرحلة ما قبل بعثة الأنبياء تسمّى ديانة المزارعين والفلاحين (Weber, 1971: 226-227). وأما بالنسبة إلى الأعراب أو بادية العرب، كما يسميّهم ابن تيمية (ابن تيمية، ١٩٥٠: ١٤٧)، فإنهم يمثلون حسب القرآن الحالة القصوى للكفر ﴿**الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً**﴾[٥].

هذا المعنى الذي نراه للجاهلية هو نفسه الوارد في الآيات التي ورد فيها الفعل «جهل» ومشتقاته.

ورد الجذر ج هـ ل بصيغتي تجهلون ويجهلون في ست آيات كلها في سور مكية. أما مشتقاته فهي: الجاهل (آية واحدة في سورة مدنية)، جاهلون وجاهلين (تسع آيات وردت في سبع سور مكية وسورتين مدنيتين)، جهولا (أية واحدة في سورة مدنية)، بجهالة (أربع آيات وردت في سورتين مكيتين وسورتين مدنيتين)، الجاهلية (أربع آيات في أربع سور مدنية).

وإذا كنا قد اعتمدنا مقاربة «إيتيمولوجية» في البحث عن معنى الجاهلية في «**اللسان**»، فإنّ هذه المقاربة قد لا تكفي وحدها عند النظر في القرآن. لذا ارتأينا أن من الأفيد تعزيزها بتفسير سياقي. وعليه فقد نظرنا في الجذر ج هـ ل ومشتقاته في القرآن ضمن

(٣) ذهب الكثير من اللغويين إلى أنّ «الميم» في «مدينة» زائدة، وبالتالي فإن جذر كلمة مدينة هو د ي ن وليس م د ن. كما أن البحوث الأنثروبولوجية والتاريخية والحضارية تكاد تجمع على العلاقة الوثيقة بين الدين والمدينة، خصوصاً من حيث النشأة.

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٠.

(٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٩٧.

السياقات التي ورد فيها، أي، بمعنى ما، ضمن السور التي ورد فيها. ولكي لا نثقل كاهل القارئ بكتابة سور بأكملها أو مقاطع منها اخترنا نماذج دالة من كل سياق ورد فيه الجذر ج هـ ل ومشتقاته.

أفضى بنا النظر في هذه الآيات ضمن **السياقات** التي وردت فيها إلى ما يلي:

ـ ثمّة ارتباط يكاد يكون كلياً بين مشتقات الجذر ج هـ ل في السور المكية و«القرية» مما يبيّن إلى حدّ كبير العلاقة بين الإقامة بالقرية أو الانتساب إليها والجهل بالدين. وبالفعل فإن القرية في القرآن عموماً سلبية بما فيها من كفر وظلم ناتجين من الجهل بالدين. إن القرية في هذا السياق جزء من عالم الكفار(٦). وقد تمت التسوية في سورة يوسف بين القرية والبادية على أساس أنهما تنتميان إلى عالم الكفر(٧). كفر البدو أو القرى دعّمه القرآن بمثال تاريخي تعلق ببني إسرائيل(٨) الذين «جهلوا» عندما جاوزوا البحر من مصر إلى الشام؛ إذ من المعلوم تاريخياً أن بلاد الشام كانت تعرف بكفورها وبالتالي ببداوتها. والكفور هي القرى النائية كما جاء في **لسان العرب**. كفور الشام هي التي جلب منها عمرو بن لحي الخزاعي الأصنام إلى الكعبة كما تذكر كتب السيرة والتاريخ واستحق بذلك لقب كافر أطلقه عليه الرسول ﷺ (ابن هشام، ١٩٩٠: ٧٥). ومما هو جدير بالملاحظة أنّ نعت الرسول ﷺ لعمرو بن لحي بالكفر ارتبط، في كتب السيرة والتاريخ، بجلبه الأصنام إلى الكعبة من كفور الشام.

ـ للكفار، أي سكان هذا الفضاء، سمات وصفات وأخلاق: إنهم صمٌّ وبكمٌ(٩) وعميٌ(١٠) وكالأنعام(١١). رجالهم لواطيون(١٢) ونساؤهم متبرّجات(١٣). وللتوضيح نضيف:

---

(٦) وردت «القرية» في القرآن في بعض المواضع بمعنى المدينة كما في: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١٦].. إن الأمر يتعلّق، في رأينا، بالحضر وهم في نهاية العمران خارجون من الخير إلى الشرّ والفساد أي من المدنية إلى البداوة.

(٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآيات ٨٢ ـ ١٠٠.

(٨) ﴿**وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنّكم قوم تجهلون**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٣٨].

(٩) ﴿**قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب اللّه أو أتتكم السّاعة أغير اللّه تدعون إن كنتم صادقين**﴾. ﴿**وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابّة من الأرض تكلّمهم أنّ النّاس كانوا بآياتنا لا يوقنون**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٤٠، و«سورة النمل،» الآية ٨٢ على التوالي).

(١٠) ﴿**ويوم نحشر من كلّ أمّة فوجا ممّن يكذّب بآياتنا فهم يوزعون**﴾ [المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٨٣).

(١١) ﴿**أم تحسب أنّ أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٤٤].

(١٢) ﴿**فأنجيناه وأهله إلّا امرأته قدّرناها من الغابرين**﴾ [المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٥٧].

(١٣) ﴿**وقرن في بيوتكنّ ولا تبرّجن تبرّج الجاهليّة الأولى وأقمن الصّلاة وآتين الزّكاة وأطعن اللّه ورسوله إنّما يريد اللّه ليذهب عنكم الرّجس أهل البيت ويطهّركم تطهيرا**﴾ [المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣].

● نجد لنعت الكفار بالأنعام صداه لدى بعض الفقهاء عندما تداولوا في أمر الأقوام الذين عاشوا في مناطق نائية ولم يبلغهم الإسلام، فما مصيرهم يوم القيامة. وقد رأوا أنهم لا يدخلون جنة ولا ناراً وإنما يُحشرون مع الأنعام.

● إن جنوح سكان الكفور إلى اللواط إنما هو مظهر من مظاهر الفوضى الجنسية وغياب الثقافة الصحية بحكم جهلهم. لذلك جاء في **لسان العرب** (مادة ك. ف. ر) « من أتى حائضاً فقد كفر»[١٤].

● إن تبرّج الجاهليات له ارتباط بنزوع البدو إلى الإكثار من الزينة التي تظهر بالخصوص في ما تزيّن به أسرجة الخيول ومقابض السيوف من «زخارف» (des motifs). وقد يكون ذلك تعويضاً عن فقدان الكتابة أو عدم حاجتهم إليها (Deleuze et Guattari, 1980: 499-500). وقد تكون أيضاً علامات تميّز قبيلة من أخرى. ويمكننا في هذا السياق الربط بين نزوع البدو إلى الزينة و«التبحّر» في الحضارة المؤذن بخراب العمران والمفضي ضرورة في **المقدّمة** إلى العودة إلى حياة البادية والقفار.

● إنّ قوماً بهذه السمات وهذه الصفات لا يمكن إلا أن يكونوا أعداء للأنبياء ﴿**وكذلك جعلنا لكل نبي عدوّا**﴾[١٥]. ولقد بيّن تاريخ الأنبياء والرسل أن الأنبياء فشلوا كلما حاولوا نشر رسالاتهم في السهوب والصحاري (Deleuze et Guattari, 1980: 475-476)، وأنّ الله لم يبعث قط نبياً من بين الأعراب (الجاحظ، ١٩٨٨: ٤٧٦ ــ ٤٧٨).

● إن هذا الفضاء الجاهلي / الكافر هو بمثابة السجن بالنسبة إلى الإنسان. لذلك كانت فرحة النبي يوسف[١٦] مرتبطة بحدثين متزامنين ومتماثلين من حيث الأهمية: خروجه من السجن، وقدوم إخوته من البدو واجتماعهم بحاضرة مصر. وهو خروج يضاهي خروج الإنسان من الجاهلية إلى الإسلام.

● وردت «الجاهلية» في القرآن المدني مقترنة بجملة من مظاهر السلوك المميز للجاهليين: الظن، الحكم، التبرّج، الحميّة. وقد ورد ذلك في سياق مقارنة مع سلوك «المتدينين»، فظن الجاهليين يقابله إيمان أهل الدين، وحكم الجاهلية يقابله حكم الله، وتبرج الجاهليات تقابله طهارة المؤمنات، وحمية الجاهليين تقابلها تقوى المؤمنين. إنّ هذه

---

(١٤) نجد في مصنفات الحديث النبوي الكثير من الأحاديث التي تعلّم البدو قواعد النظافة إلى الحدّ الذي دفع بأحد القرشيين إلى القول مخاطباً، باستهزاء، أتباع الرسول من الأعراب: «قد علّمكم نبيّكم كلّ شيء حتّى الخراءة». انظر على سبيل المثال: **صحيح مسلم**، باب الطهارة، ص ٥٧ ــ ٥٨؛ الدارمي، باب الطهارة، ص ٤، والنسائي، باب الطهارة، ص ١٣.

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١١٢.

(١٦) ﴿**ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سجّداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربّي حقّا وقد أحسن بي إذ أخرجني من السّجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزغ الشّيطان بيني وبين إخوتي إنّ ربّي لطيف لما يشاء إنّه هو العليم الحكيم**﴾ [المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١٠٠].

المقابلة هي في النهاية مقابلة بين مجموعتين متميزتين لكل مجموعة سلوكها وقيمها. إنها مقابلة بين مجتمع المدينة (يثرب)[١٧] وجماعة الأعراب. ومن المعلوم أن هجرة الرسول (ﷺ) إلى يثرب قد أفضت إلى نشوء نواة «الأمة» الإسلامية باعتبارها جماعة متميّزة من غيرها من الجماعات الدينية والسياسية.

- إننا بإزاء فضاء واضح المعالم، حدّده القرآن في سورة الغاشية:

﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت. فذكّر إنما أنت مُذكّر**﴾[١٨] إننا نرى الأمر كذلك انطلاقاً من فهم مخصوص للاستفهام الوارد في الآيات السالفة الذكر (يوسف، ٢٠٠٣: ١٧٢ وما بعدها)[١٩]. فهذا الاستفهام ليس دعوة إلى التأمل في روعة خلق الله، كما ذهب إلى ذلك أغلب المفسرين، وإنما هو دعوة الكفار كي يتذكروا دوماً فضاءهم الكافر القاسي لعل الذكرى تردعهم عن كفرهم. ولقد ذهب، قبلنا، د. حسين مؤنس هذا المذهب في تفسير هذه الآيات عندما بيّن في تحليل مسهب أن الجمل المذكور في السورة السالفة الذكر ليس مجرّد حيوان وإنما هو نمط عيش وطراز حياة، حياة البداوة بما هي «رمال ممتدة بلا نهاية وتلال ووهاد وسماء زرقاء وهذه الإبل». إن الأمر يتعلق بهذا الفضاء البسيط (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ص ٢٤٦) (Espace lisse)[٢٠] الذي تحدث عنه جيل دولوز وفليكس غاتّاري (Deleuze et Guattari, 1980: 471 sqq.). وبذلك تكون «فترة ما بين كلّ رسولين» في المحصّلة الفضاء الممتد خارج المدينة وتحديداً المسافة الفاصلة بين مدينتين. عبّر عن ذلك الثعلبي في **قصص الأنبياء** عندما كتب بشأن «أول نبيّ» نزل إلى الأرض: «فانطلق آدم من أرض الهند إلى أرض مكة لزيارة البيت، وقيّض الله له ملكاً يرشده، **فكان كل موضع يضع عليه قدمه عمراناً وما تعدّاه مفاوز وقفاراً**» (الثعلبي، ٢٠٠٠: ٣٧).

ثانياً: في البداوة الخلدونية وأنها تشمل الزراعة والرعي

يقول ابن خلدون معرّفاً البدو: «قد قدمنا في الفصل قبله أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري في الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقصّرون عما فوق ذلك من حاجٍ أو كمالي (...) فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح، كان المقام به أولى من الظعن. وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه

(١٧) لم تكن يثرب سوى صورة أخرى من مكة، لذلك هاجر إليها الرسول (ﷺ)، وربما هذا ما يفسّر تسامحه مع قريش بعد فتح مكة لإدراكه قدرة القرشيين على إدارة شؤون الدولة التي أسسها في المدينة. وقد جاء تاريخ الإسلام مصدّقاً لكفاءة القرشيين في إدارة تلك الدولة.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيات ١٧ ـ ٢١.

(١٩) لم يختلف اللغويون في ضبط معاني الصيغ النحوية وتشقيقها وتفريعها اختلافهم في صيغة الاستفهام.

(٢٠) استندنا في هذه الترجمة إلى ابن خلدون الذي تحدث في **المقدمة** عن البسائط بمعنى الأراضي الممتدة الواسعة التي لا حواجز فيها.

من السائمة مثل البقر والغنم فهم ظواعن في الأغلب (...) ويسمون شاوية (...) أما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً (...) فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، وتنزلوا من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقتدر عليه والمفترس من الحيوانات العجم. وهؤلاء هم العرب» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ١٩٣ ــ ١٩٤).

لقد حرصنا على نعت هذه البداوة بالخلدونية نظراً إلى أن مفهومها لم يحظ برضا أهل الاختصاص الذين لم يستسيغوا حشر ابن خلدون للقرى وللنشاط الزراعي ضمن المجال البدوي.

في هذا السياق كتب حسين مؤنس: «يختلف ابن خلدون اختلافا بيّناً عما تواضع عليه أهل التاريخ والاجتماع من أن مجتمع الرعاة غير مجتمع الزرّاع وأنهما مجتمعان يختلف كل منهما تمام الاختلاف عن الآخر في الطبيعة والهيئة[٢١]، وذلك ناشئ من أنه لم يدرس مجتمع الرعاة أو مجتمع الزرّاع الدراسة الكافية ولا هو عرف كيف ولماذا نشأ كلّ من هذين المجتمعين (...)». ثم إنه يقول إنّ هذين المجتمعين يدخلان ضمن البداوة أو البدو، ولا نعرف إن كان يجوز لنا أن نصدر حكماً على هذا القول، لأنّ البداوة حالة اجتماعية خاصة تجمع بين الرعي والزراعة، ولكن على نحو آخر يختلف كل الاختلاف عن مجتمع الرعاة الخالص(...). والحقيقة أن ابن خلدون ربط بين مجتمعي الرعاة والزرّاع برابط بسيط هو العيش في الفضاء معيشة بدائية جافية بسيطة لا تكلف فيها ولا تأنق. وليس هذا برابط أو جامع يمكن التعويل عليه في القول بأن مجتمع البدو يشمل مجتمع الرعاة والزرّاع» (مؤنس، ١٩٧٨: ١٤٤ ــ ١٤٥). وقد ذهب باحثون آخرون إلى هذا الاعتراض نفسه وإن بكيفيات مختلفة (الزيد، ٢٠٠٤: ١١١ وما بعدها؛ الوردي، ١٩٩٧: ١٠٥). هذه الاعتراضات تدفعنا نحو المضي قدماً في المقارنة بين المفهومين.

ثالثاً: المقارنة التفصيلية

١ ـ التوحّش والعصبية

نجد في الصفحات القليلة التي عقدها ابن خلدون للبدو والبادية بعض مظاهر حياة البادية وسمات البدو وأخلاقهم كالتوحش والشجاعة والعصبية، وهي سمات وأوصاف تلتقي إلى حدّ كبير مع ما ورد في القرآن بشأن الأعراب الجاهليين.

أ ـ التوحش

إن مقياس توحش البدوي أو تحضره يرتبط لدى ابن خلدون بمدى قربه أو بعده

(٢١) إن الأمر لا يتعلق فقط باختلاف المجتمعين بل بصراعهما، ويكفي أن نذكّر بقصة صراع قابيل وهابيل على أنها تعبير رمزي عن صراع نمطي إنتاج أحدهما زراعي والآخر رعوي كانت المجتمعات القديمة قد عاشته وعرفته.

عن المدينة، فكلما ابتعد البدوي عن المدينة ازداد توحشاً، ولذلك فإن الأصناف الثلاثة من البدو التي ذكرها ابن خلدون إنما ذكرها مرتّبة من الأقل بداوة (المشتغلين بالزراعة) إلى الأكثر بداوة (مربي الإبل). وتفسير ذلك أنّ «القفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إلفاً وعادة» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٠٩) هذا الترتيب يعتمد المدينة مقياساً. والمدينة تعني في هذا المجال المقام والاستقرار مع ما ينجر عن ذلك من مظاهر دينية وسياسية وثقافية واقتصادية فصل فيها ابن خلدون القول في **المقدمة** كما هو معلوم.

وإنّ ارتباط البادية بالتوحش والمدينة بالتمدن عبّر عنه القرآن بجملة من النعوت وصف بها الكفار (سكان الكفور) فهم صم وبكم وعمي وذوو ظنون وأهواء وحمية. رجالهم لواطيون ونساؤهم متبرجات. أي هم باختصار كالأنعام.

ب ـ الشجاعة

من خصائص البدو الشجاعة. وهذه صفة سلبية من صفاتهم وليست صفة إيجابية، كما يبدو للوهلة الأولى. فحضور هذه الصفة لديهم دليل على توحشهم، أي على غياب الدولة والحاكم والأسوار (المدينة): «أهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٠٠). إن الشجاعة بما هي بأس و«توجس للهيعات» من سمات الجاهليين، فمن معاني الجهل الغضب والبطش. ألم يقل عمرو بن كلثوم (من الوافر):

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

أولم يفتخر الشنفري بحلمه مقابل جهل (بطش) الآخرين (من الطويل):

ولا تزدهي الأجهال حلمي ولا أرى   سئولا بأعقاب الأقاويل منمل

ومما يعزز المعنى السلبي للشجاعة أن هذا اللفظ لم يذكر في القرآن، وأن الفقهاء لم يشترطوا قط أن يكون المجاهد المسلم شجاعاً لعلمهم أنها خصلة جاهلية.

ج ـ الخير

ماذا يعني قول ابن خلدون «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر»؟ إن المقارنة تبدو في ظاهرها بين أهل البدو وأهل الحضر بإطلاق، ولكن الحقيقة أن هذه المقارنة عقدها ابن خلدون بين البدو، بما هم مادة خام بإمكانهم أن يصبحوا حضرا إذا «هاجروا» إلى المدينة، وبين أهل الحضر وهم مادة فاسدة أفسدتها الحضارة في نهاية العمران، أي إن المقارنة تمت بين البدو وهم على أبواب العمران متهيئون للدخول إلى الخير الذي تمثله المدينة وبين الحضر وهم في نهاية العمران خارجون من الخير إلى الشر والفساد. يقول ابن خلدون: «فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر. وهو ظاهر. وقد نوضح فيما بعد أنّ الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير.

فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر والله يحب المتقين» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ص ١٤٨). وليس من باب المصادفة أن أردف ابن خلدون هذه المقارنة بالحديث عن الهجرة، هجرة الأعراب. فذكّر بأن الهجرة افترضت أول الإسلام... ثم التبس عليه الأمر فلم يفرق بين هجرة المكيين وهجرة الأعراب، ومرد هذا الالتباس في رأينا أن أحاديث الهجرة (الشيباني، ١٩٦٠) قد وفرت مادة «متناقضة»، فهي تثني على الهجرة والمهاجرين من ناحية وتقرر أنه «لا هجرة بعد الفتح» من ناحية ثانية، كما أنها لم تحدد بكيفية واضحة حقيقة الهجرة، هل هي هجرة المكيين إلى «يثرب» أم هجرة الأعراب إلى «المدينة». والصفحات التي خصصها ابن خلدون لموضوع الهجرة تكشف عن مدى الالتباس الذي وقع فيه، وكان على وعي بذلك، وتشي عبارتا «وعلى كل تقرير فليس فيه دليل...» و«الله أعلم»... بهذا الالتباس.

تبدو الهجرة إذاً ضرورية لعلاج البدو وتمدينهم ما داموا على الفطرة مصداقاً لقول الرسول (ﷺ) «كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه». هذه النزعة الخيرة لدى البدو بما هي مرحلة ما قبل التمدن عبّر عنها ابن تيمية بكل وضوح عندما كتب: «كانت العرب قبل الإسلام طبيعية قابلة للخير معطلة عن فعله» (ابن تيمية، ١٩٥٠: ١٦١).

هذا التحول الكبير يختزنه معنى الهجرة في الإسلام بما هي فعل وثيق الصلة بالأعراب، وبما هي انتقال من الجهل بالدين إلى العلم به، ولا يتم ذلك إلا في المدينة حيث المؤسسات التعليمية، ذلك بأن العلم، كما يقول ابن خلدون، هو من الصنائع التي لا تنشأ إلا في المدينة.

د ـ العصبية

التوحش والشجاعة والخير ليست في النهاية سوى نتيجة لأهم خصيصة من خصائص البدو حسب ابن خلدون، ونعني بذلك العصبية. فبما أن حياة البدو تقتصر على الضروري (المأكل والملبس)، وبما أن هذا الضروري صعب المنال نظراً إلى قساوة الفضاء البدوي (ضعف أدوات الإنتاج وقساوة الطبيعة)، تنتصب العصبية قوّة للمواجهة في سبيل البقاء. فهي من هذه الزاوية تقوم بدور الدفاع عن المجموعة (ذات النسب الواحد حقيقة أكان أم وهماً). يقول ابن خلدون: «وأهل البدو لتفرّدهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ج ١، ٢٠٠). إن العصبية تتضمن بالقوّة وبالفعل معنى الحرب[٢٢] الملازمة للبدو ولطبيعة حياتهم (Deleuze et Guattari, 1980: 442).

إنّ حضور العصبية يعني في النهاية غياب الدولة وغياب الدين وغياب الأسوار

---

(٢٢) لذلك فإن من أدقّ الترجمات للعصبية في اللغة الفرنسية هي Esprit de corps.

الحامية (المدينة) وغياب العلم وغياب الأخوّة (السامرائي، ١٩٩٠: ١٠١)[٢٣] والتعارف (= الاجتماع الإنساني). وبالمثل فإنّ الجاهلية القرآنية هي بطش وعنف وحرب (من معاني الكفر في «**اللسان**» لبس السلاح) وجهل وبُعد عن المدينة وحميّة وظنون. وفي الحالتين (جاهلية القرآن وبداوة ابن خلدون) فإن سكنى المدينة كفيل بتحويل «خير» البدو (الطبيعة القابلة للخير حسب ابن تيمية) من خير بالقوّة إلى خير بالفعل، وبتحويل العصبية الجاهلية إلى أخوّة بما تعنيه الأخوّة من كسر لعنف البدو و«توحشهم» ومن تعارف، أي إقامة اجتماع إنساني (دولة وأمة).

٢ ـ الجاهلية/البداوة: فرضية عمل

ولكن لماذا كانت صورة البدوي /الجاهلي بمثل هذه السلبية التي تكاد تماثل البدوي/ الجاهلي بالإنسان البدائي الموغل في التوحش؟

من المعلوم أنّ ابن خلدون لم يهتم كثيراً بـ «المجتمع» البدوي ولم يركز عليه تركيزه على المجتمع الحضري، بل إنه قدمه بصورة «ناقصة» وغير دقيقة. هل يعني ذلك أنه تسرع في الحكم على هذا المجتمع كما ذهب إلى ذلك حسين مؤنس؟ (راجع ما سبق) هل إن حديثه المقتضب عن الزراعة والفلاحة مرده إلى أن الزراعة في عهده لم تكن تدرّ فائضاً، فقد كانت معاشاً للمستضعفين، كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري (الجابري، ١٩٧١: ٣٠).

لا نعتقد أن ابن خلدون ينقصه الاطلاع على أحوال البدو في عصره، «عصر البدو»، والعصر الذي سبقه [اجتياح القبائل البدوية من بني هلال وبني سليم لبلاد المغرب، سقوط الموحدين، سقوط الخلافة على أيدي المغول، هجوم تيمورلنك الخ...]. لقد انتبه إلى هذا الأمر ناصيف نصار وفسّره بالاستقطاب الذي «كان يوجه فكر ابن خلدون ويحمله على اعتبار البداوة من جهة كونها أصلاً للدولة وبالتالي فإن كيفية تكونها غير مطروحة عنده» (نصار، ١٩٩٤: ٢٣٨).

وما نذهب إليه أن ابن خلدون لم يهتم بالبداوة إلّا من جهة كونها «فرضية عمل» لبيان قيمة المدينة والحضارة، تماماً كما كانت «الجاهلية» في القرآن «فرضية عمل» لبيان نور الإسلام. وبيان ذلك أن الجاهلية القرآنية لا تحيل على تاريخ تفصيلي وواقعي بقدر ما تحيل على « قصص» تنطوي على تاريخ مبهم وغامض عبره أكثر وأوضح من وقائعه. هذا ما يفسر اجتهاد المفسرين واختلافاتهم البيِّنة في تحديد زمن «الجاهلية الأولى» الواردة في سورة الأحزاب (ما بين آدم ونوح، ما بين إبراهيم وإدريس، ما بين إبراهيم وموسى... إلخ). وهذا

(٢٣) من معاني الأخوّة الضعف والانكسار من خوى أي ضعف. وهو معنى مناقض للشوكة والعصبية أو قل هو معنى قاهر لهما. وفيه أيضاً معنى العقل والترويض: «الآخية: عود يعرّض في الحائط ويدفن طرفاه فيه ويصير وسطه كالعروة تشدّ إليه الدابة. وقال ابن السكيت: أو يدفن طرفا قطعة من الحبل في الأرض ويظهر منه مثل عروة تشدّ إليه الدابة وجمعها أواخيّ وأواخ ويقال أخّى الدابة أي عمل لها آخيّة».

ما يفسر أيضاً غياب الكثير من تفاصيل الحياة الجاهلية عن القرآن مقارنة بالشعر وبالتاريخ. وهذا ما يفسر أخيراً خلو «الجاهلية» من أي معنى إيجابي في القرآن مما يخالف وقائع التاريخ. لقد كانت صورة «الجاهلية الجهلاء» ضرورية لبيان نور الإسلام وفضله على العالمين (الطبري، ١٩٦٧: ٤٩٩ ــ ٥٠٠)[٢٤]؛ الإسلام بما هو تمدن وتحضر وجهاد للأعراب.

أما بداوة ابن خلدون فقد كانت أيضاً على غاية من الإبهام كما بيّنا لأن الحضارة في رأيه هي الطموح التاريخي للبدوي، فهي غايته يجري إليها بما هي المعنى الحقيقي والشريف لوجوده. «فعمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار». ولما كان الأمر كذلك فإن ابن خلدون لم يهتم بالبدو إلّا من حيث هم الصورة النقيضة للحضارة والخطر الذي يتهددها على الدوام، وبالتالي كانت البادية لدى ابن خلدون مجرد فرضية عمل لبيان حقيقة العمران «الذي هو الاجتماع (...) الذي هو المدينة في اصطلاح الحكماء».

والحقيقة أنّ البداوة (وما في دائرتها من البدائية والتوحش) لا يمكن إلا أن تكون فرضية عمل أكثر من إحالتها على وقائع وتواريخ[٢٥]. إنّ البدويّ تجريد (Abstraction) ومثال (Idée) أكثر منه واقعاً، وذلك لعدة أسباب من أهمها (Deleuze et Guattari, 1980: 471 sqq.):

● رغم أنّ حياة البداوة تتميّز بالتنقل من مكان إلى آخر، فمن الخطأ تعريف البدوي بالحركة؛ إذ إنه يتحرك في مكانه (Deleuze et Guattari, 1980: 473)[٢٦].

● رغم وضوح حياة البدوي وبساطتها، فإنه من الصعب تعريف البدوي بدقة، فمعطيات البداوة تزاحمها معطيات الهجرة والسفر والتنقل والانتجاع... إلخ.

● رغم كون البداوة أصل العمران، كما يقول ابن خلدون، فليس للبدو تاريخ. بل إن تاريخ البدو يبدأ عند زوالهم عن طريق الدولة. إنّ المدن هي التي تصنع التاريخ (تاريخ هزيمة البدو هو نفسه تاريخ انتصار الدولة أو الدين كما يقول جيل دولوز وفليكس غاتاري).

---

(٢٤) في الحوار الذي دار بين يزدجرد والمغيرة بن زرارة قبيل معركة القادسية، ردّ المغيرة على يزدجرد وقد عيّر العرب بقلة ذات اليد وقلة العدد والجوع قائلاً: «إنك وصفتنا صفة لم تكن بها عالماً، فأما جوعنا فلم يكن يشبه الجوع، كنا نأكل الخنافس والجعلان والعقارب والحيات ونرى ذلك طعامنا. وأما المنازل فإنما هي ظهر الأرض، ولا نلبس إلا ما غزلنا من أوبار الإبل وأشعار الغنم، ديننا أن يقتل بعضنا بعضاً...» ومن الواضح أنّ المغيرة قد «تعمّد» تسويد ماضي العرب الجاهلي لبيان نور الإسلام.

(٢٥) من المعلوم أن الذين كتبوا عن الإنسان البدائي أو الطبيعي من فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز، سبينوزا، روسو.. إلخ) صرّحوا بأن هذا الإنسان الطبيعي ليس سوى فرضية عمل لبيان قيمة العقد الاجتماعي في تنظيم حياة الناس و«أنسنتها».

(٢٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: التحليل الجيّد لجيل دولوز وفيليكس غاتاري عن الفرق بين الحركة من حيث هي خاصية جسم ما باعتباره كذلك ينتقل من نقطة إلى أخرى، والسرعة من حيث هي الخاصية المطلقة لجسم تحتل أجزاؤه غير القابلة للتجزؤ فضاء وسيعاً وذلك في شكل دوامة مع إمكانية ظهوره في نقطة ما.

٣ ـ جدلية البداوة والحضارة مبدأ تفسيرياً

هذا التماثل بين مفهومي الجاهلية والبداوة لم يكن ممكناً لو لم يدرك ابن خلدون ـ على خلاف سابقيه ومعاصريه (باستثناء ابن تيمية) (ابن تيمية، ١٩٥٠: ٧٧)[٢٧] ـ أن الجاهلية ليست حقبة تاريخية بقدر ما هي فضاء جغرافي ـ فضاء البدو وتحديداً فضاء «بادية العرب»[٢٨] وقد أطنب ابن خلدون في تعداد مظاهر «جاهلية» العرب (والمقصود هم الأعراب) بالمعنى الذي حددناه سابقاً، فهم «لا يتغلبون إلا على البسائط... بطبيعة التوحش التي فيهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٤٦)، وبالتالي إذا ما تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب «والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٤٧). وهم أبعد الأمم عن سياسة المُلك لأنهم «أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر... فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك والتوحش» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٥١).

هذه الطباع لا يمكن من منظور خلدوني أن تتبدل إلا بصبغة دينية، والتاريخ يشهد على ذلك: «واعتبر ذلك بدولتهم (العرب) في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم. كان رستم لما رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: «أكل عمر كبدي. يعلم الكلاب الآداب». (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٥٢). والتاريخ يشهد أيضاً بأنّ العرب «لما انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين ونسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم... فتوحشوا كما كانوا... وأقاموا بادية في قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ص ن).

هذا التماثل بل التماهي بين البداوة والجاهلية يقابله تماه أو تماثل بين الدين والمدينة بما هي فضاء سياسي ـ ديني؛ ففي المدينة تضعف العصبية (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٠٠)[٢٩]، وينتهي التوحش ويمحي الجهل... وتنشأ الدولة ومؤسساتها... إلخ. فإذا كانت البداوة هي الجاهلية فإن الحضارة هي الدين.

---

(٢٧) كتب ابن تيمية: « فإنّ لفظ الجاهلية وإن كان في الأصل صفة لكنه غلب عليه الاستعمال حتّى صار اسماً».

(٢٨) مما هو لافت للنظر أن الوهابيين في الجزيرة العربية «أخذوا منذ عام ١٩١١ يتركون سكنى الخيام ويستوطنون في أماكن ثابتة بنيت بالطين وسمّيت بـ «الهجر» (وفعل هجر يعني في السبئية القديمة المقام والاستقرار) كما بيّنا في: الرحموني، **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**، ص ٤٨. وأخذت العشائر في نجد تقلّد بعضها بعضاً في ترك حياة البداوة حيث أصبحت البداوة تسمّى بـ «الجاهلية» واشتهر سكان الهجر باسم الإخوان». انظر: حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، نقلاً عن: علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ص ١٠١.

(٢٩) من أهم مظاهر ذلك تاريخياً أن العرب بعد الفتح أصبحوا ينسبون إلى مواطنهم لا فقط إلى أجدادهم.

هذه الجدلية جعل منها ابن خلدون مبدأ فسّر به أحداثاً كثيرة في التاريخ الإسلامي كما فسّر به نشأة دول الإسلام وسقوطها. أما أمر نشأة الدول وسقوطها فمعروف في **مقدمة** ابن خلدون، وأما أمر أحداث تاريخ الإسلام فنقدم نصاً من **المقدّمة** بدا لنا على غاية من الأهميّة، فيه تفسير مميّز لأسباب نجاح الفتوحات الإسلامية في العراق والشام وتعثرها في أفريقيا، وملخص هذا التفسير أن الفتوحات نجحت حيث المدن والأمصار وتعثّرت حيث القبائل والعصائب. يقول: «وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد. فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات. فلم يعن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الفرنجة شيئاً. وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة، مرة بعد أخرى، وعظم الإثخان من المسلمين فيهم. ولما استقر الدين عندهم، عاودوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة. قال ابن أبى زيد: «ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة» ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير في ما بعد. وهذا معنى ما ينقل عن عمر رضي الله عنه أن إفريقية مفرقة قلوب أهلها، إشارة إلى ما فيها من كثرة العصائب والقبائل، الحامل لهم على عدم الإذعان والانقياد **ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام إنما كانت حاميتها من فارس والروم، والكافة دهماء، أهل مدن وأمصار. فلما غلبهم المسلمون على الأمر وانتزعوه من أيديهم لم يبق ممانع ولا مشاقّ**. والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى، وكلهم بادية وأهل عصائب وعشائر (...) فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن إفريقية والمغرب» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٧٧ ــ ٢٧٨).

ولم يكتف ابن خلدون بتاريخ الفتح الإسلامي بل عززه بتاريخ بني إسرائيل في الشام حيث «صعب على بني إسرائيل تمهيد دولتهم هناك لكثرة العصائب وتبدّي السكان» (ابن خلدون، ٢٠٠٥: ٢٧٨).

من الواضح إذاً أن أهل المدن أكثر تقبلاً للدين من أهل الكفور ذوي العصبيات المتعارضة أصلاً مع الدين. وينطبق الأمر على التاريخ الإسلامي كما ينطبق على تواريخ الشعوب الأخرى، ذلك بأنّ «كلّ أمة لها حاضرة وبادية فبادية العرب الأعراب. ويقال إنّ بادية الروم الأرمن ونحوهم. وبادية الفرس الأكراد ونحوهم. وبادية الترك التتار ونحوهم» (ابن تيمية، ١٩٥٠: ١٤٧). ولما كان الأمر كذلك وجدنا صراعاً أبدياً في كل أمة بين البدو والحضر وبين الدين والجاهلية، وبالتالي ففي كلّ أمة دين وجاهلية (البيروني، ١٩٨٣: ٢٠، ١٣٢ و٤٣٩).

خاتمة

لماذا كان الأمر كذلك فكانت الجاهلية في القرآن «نتنة» لا خير فيها ولا في أهلها؟ ولماذا كانت البداوة في **المقدمة** عمراناً ناقصاً أو هي «اللاعمران»، وكان البدوي بمنزلة «الوحش غير المقدور عليه»؟ لماذا تحوّل المفهومان إلى مجرّد فرضية عمل لإثبات الأفضل إسلامياً والأرقى خلدونياً؟

نعتقد أنّ تعامل القرآن وابن خلدون مع «الجاهلية» و«البداوة» بالطريقة التي وقفنا عليها لا يخرج عن إطار « قانون» تاريخي فحواه أن التحوّلات التاريخية المصيرية في حياة الإنسانية تستلزم ضرورة مواقف «متطرّفة» لأجل تجاوز القديم والإجهاز عليه نهائياً. هكذا كان الأمر مع الإسلام. وهكذا كانت رغبة ابن خلدون في صناعة تاريخ على أنقاض ما دمّره البدو في عصره. وهكذا كان الأمر مع رواد النهضة الأوروبية □

المراجع

ابن تيمية، تقي الدين أبو عباس أحمد (١٩٥٠). **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق محمد حامد الفقهي. ط ٢. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية. ص ١٤٧.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٥). **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق عبد السلام الشدّادي. الدار البيضاء: [د. ن.]. ج ١، ص ٢٤٦.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك (١٩٩٠). **السيرة النبوية لابن هشام**. حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت: [د. ن.]. القسم الأول، ج ١، ص ٧٥.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (١٩٨٣). **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**. ط ٢. بيروت: عالم الكتب. ص ٢٠، ١٣٢ و٤٣٩.

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري (٢٠٠٠). **قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس**. بيروت: دار الفكر. ص ٣٧.

الجابري، محمد عابد (١٩٧١). **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. الدار البيضاء: دار الثقافة. ص ٣٠.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (١٩٨٨). **كتاب الحيوان**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ٧ مج. بيروت: دار الجيل. ج ٤، ص ٤٧٦ ــ ٤٧٨.

حجازي، محمود فهمي (١٩٧٣). **علم اللغة العربية: مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية**. الكويت: وكالة المطبوعات؛ [القاهرة]: مكتبة غريب. ص ٢٠٩.

الرحموني، محمد (٢٠٠٥). **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية**. بيروت: دار الطليعة. ص ٣٨ وما بعدها.

الزيد، حمد (٢٠٠٤). **البدو والبداوة في القرآن والحديث والأثارة**. القاهرة: دار الأمين. ص ١١١ وما بعدها. (دراسات؛ ٧)

السامرائي، إبراهيم (١٩٩٠). **في شعاب العربية**. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر. ص ١٠١.

الشيباني، محمد بن الحسن (١٩٦٠). **شرح كتاب السير الكبير**. إملاء محمد بن أحمد

السرخسي؛ تحقيق صلاح الدين المنجّد. ٣ ج. القاهرة: معهد المخطوطات العربية. ج ١. باب هجرة الأعراب.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (١٩٦٧). **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك.** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢. بيروت: [دار سويدان]. ج ٣، ص ٤٩٩ ــ ٥٠٠.

مؤنس، حسين (١٩٧٨). **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص ١٤٤ ــ ١٤٥. (عالم المعرفة؛ ١)

مؤنس، حسين (٢٠٠٢). **تاريخ قريش: دراسة في تاريخ أصغر قبيلة عربية جعلها الإسلام أعظم قبيلة في تاريخ البشر.** [الرباط]: دار المناهل؛ العصر الحديث. ص ٣٠ وما بعدها.

نصار، ناصيف (١٩٩٤). **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه.** ط ٣. بيروت: دار الطليعة. ص ١٥.

الوردي، علي (١٩٩٧). **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته.** قم: المكتبة الحيدرية. ص ١٧٠.

يوسف، ألفة (٢٠٠٣). **تعدد المعنى في القرآن: بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن.** تونس: دار سحر. ص ١٧٢ وما بعدها.

De Coulanges, Fustel (1984). *La Cité antique*. Paris: Flammarion. Livre III, pp. 131-269.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1980). «Traité de nomadologie: La Machine de guerre.» dans: *Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: éditions de Minuit. Tome 2: *Mille Plateau*. pp. 499-500. (Collection critique)

Lonis, Raoul (1994). *La Cité dans le monde grec: Structures, fonctionnement, contradictions*. Paris: Nathan. p. 28 sqq. (Fac histoire)

Weber, Max (1971). *Economie et Société*. Paris: Plon. pp. 226-227. Tome 2: *L'Organisation et les puissances de la société dans leur rapport de l'économie*.

تصلب الأيديولوجيا السلفية الجديدة

عبد الحكيم أبو اللوز(*)
باحث في علم الاجتماع الديني ـ المغرب.

مقدمة

تتميز الأيديولوجيا الدينية، بالإضافة إلى كونها نسقاً من الأفكار والتصورات، بما يضيفه عليها منطلقها الاعتقادي من تصلب، بحيث تكون تعاليمها مجموعة منغلقة من الشعائر والموجبات والممنوعات، التي تنبني على ما يشكل حجر الزاوية في كلّ ديانة، ذلك هو الفرق بين المقدس والمدنس.. فكل معتقد ديني بسيط أو مركّب يحمل هذا الفرق، الذي على أساسه يقع التمييز بين الخير والشر.. (Durkhiem, 1968: 51).

وفي كلّ الأحوال، تصدر المذهبية الدينية دائماً عن عقل ديني قوامه التصديق والانقياد، يؤمن بما يقدم له باعتباره معرفة دينية، دون أن يرتاب فيها، وحتى إذا سعى إلى مناقشتها أو نقدها، فإنه يفعل ذلك بناء على تجربته الذاتية النفسية المعرفية، وليس على محك الاختبار الموضوعي والمنطقي للمعرفة العلمية. لهذا نجد أن الشغل الشاغل لرجل الدين هو بيان معتقداته الخاصة وإظهار صحتها في مقابل اعتقادات الآخرين، وتصلبه إزاءها، فالاعتقاد الديني لا يصدق إلّا عبر إبطال اعتقاد الآخرين.

تبدو الأيديولوجيا التي تنتجها الحركات السلفية الجديدة حالة ممتازة عن تصلب الأيديولوجيات الدينية، بما هي نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من مستويات الدين، المستوى العقائدي والمستوى التعبدي؛ فقد يهتم بعض النزعات التي تتبنى السلفية بعملية إعادة تقنين الدين على المستوى العقائدي، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد كما هي موجودة بالفعل. وعلى المستوى التعبدي، تدل السلفية على نزعة لإعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، كلماتها، إشاراتها وإجراءاتها، لكي تحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

ما هي إذاً درجة التصلب في العقيدة السلفية؟ وما هي وظائفه؟ هل هو من طبيعة معرفية أم بنية سلوكية؟ وما هي نتائجه السوسيولوجية ؟

(*) البريد الإلكتروني للمؤلف هو: aboullouz41@yahoo.fr

أولاً: منبع التصلب

هناك مبدآن يشكلان منبع هذا التصلب:

ـ **الأول** هو رفض الشرك، والإصرار على التوحيد الذي يجب أن يخضع له كل سلوك بشري، بحيث يشكّل مبدأ التوحيد الخلفية التي تقاس عليها شرعية كلّ التصرفات والمواقف والأفعال والمقولات، حتى ولو لم تكن دينية بالضرورة. فأي نوع من التفكير والفعل لا ينطلق من التوحيد هو نوع من عبادة الذات (أبو الفضل، ٢٠٠٥). وبذلك تضع السلفية المسلم أمام طريقين لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفياً وإما لا يكون مسلماً على الإطلاق.

ـ **الثاني** هو الرؤية الصارمة جداً والملتزمة بحرفية القرآن وفق التقليد الحنبلي، الذي يجعل كل شيء يعود إلى منطوق القرآن والسنّة. فرغم أن السلفية لا تكّفر التفسيرات المرنة للتراث الفقهي (المدارس الفقهية الأربع)، فإنها تبدو أكثر صرامة في مواجهة التراث الفقهي المعاصر الذي لا يسير وفق التقاليد الفقهية السالفة، وينادي بمراعاة الظروف المستجدة (فقه الواقع). وتعتبر السلفية هذا النوع من الفقه «مؤامرة خبيثة» على العلوم الشرعية، فليس من هدف للداعين إليه سوى إسقاط الشريعة، وتحريف نصوص القرآن والسنّة (آيت سعيد، ٢٠٠٢: ٢٢)، في حين ينتقده الشيخ ربيع المدخلي، أحد الشيوخ السلفيين السعوديين، بناء على افتقاره إلى التأصيل الديني. يقول: «إن أغرب ما يقوم به المتحمسون لفقه الواقع يقدمونه إلى الناس وكأنه أشرف العلوم وأهمهما وهو في الحقيقة لا يسمى علماً ولا فقهاً، فأين المؤلفون فيه، أين علماؤه وفقهاؤه في السابق واللاحق، أين مدارسه..؟ إن فقه الواقع لا يختلف عن مبدأ الصوفية في التفريق بين الشريعة والحقيقة.. ويعتمد على أخبار الصحف التي تحترف الكذب وتقوم على الجهل والهوى والمبالغات وتحريف الكتاب والسنّة»(١).

وبهذا تكون السلفية محاولة نشطة لتكوين أورثوذكسية واحدة لكافة السكان،.. ونوعاً من الإصرار على تأسيس مذاهب فقهية نقية متجانسة مع العقيدة، وثورة على التقاليد الدينية الكلاسيكية، واعتماد الإسلام النصوصي الذي يحيل على القران والسنّة كمناط كلّ تفكير وسلوك» (غيرتز، ١٩٩٣: ٢٥).

يؤدي الانطلاق من المبدأين السابقين إلى اتصاف السلفية بطابع عام، يجعلها نمطاً فكرياً أحادي الطبيعة؛ مجموعة من المقولات القاطعة والحاسمة المكتفية بذاتها التي لا حاجة لها إلى منبه خارجي يوقظ وعي الذات السلفية، بل بمجرد الارتداد إلى تعاليم السلف. والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة لايمكن دحضها تيولوجياً إلّا من خلال مناهج خارجة عنها، وبالخصوص حجج التاريخ والاجتماع، في حين تستطيع الأيديولوجيا تفسير وإعادة تأويل كلّ المناهج الأخرى بما يلائم اتجاهها العقائدي والفكري، وذلك عبر سلسلة من عمليات الحجاج الدوغمائي، مما يؤدي إلى توسيع سقف العقيدة، إلى

(١) من مجلة **السنّة** نقلاً عن: «السلفية المغربية والتأثيرات المشرقية (ملف)،» **التجديد**، العدد ٤٩٢ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢).

حد أنها تتحول ذاتها إلى منظومة فقهية شاملة تبدع المخالف وتنصب له العداء.

وبالنظر إلى ظروف نشأة السلفية، يتوازى هذا النمط من الفكر والممارسة مع نمط من البيئة الجغرافية الاجتماعية المتميزة، أو لنقل من «البنى التحتية» التي تشكل القاعدة المادية الاجتماعية لبنى الوعي الفكري؛ فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية في البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة، وحيث نمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية بسيط لا يتطلب حلولاً تركيبية وإضافات جديدة. ولهذا يسود هذا النمط الفكري الأحادي الطبيعة، القاطع الحاسم، والملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة ومحددة، على عكس الفكر التوفيقي، الذي ينشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والتفاعل الثقافي (الأنصاري، ١٩٩٦: ٣٥).

ثانياً: مظاهر التصلب

على مستوى الشكل، يظهر التصلب، في ما يعتقده السلفيون، من كون أن اللغة توقيفية، بمعنى أنه يجب الالتزام بما في الكتاب والسنّة والمأثور عن السلف الصالح من الألفاظ والمصطلحات، وأن يترك كلّ لفظ مبتدع، أما استعمال مصطلحات غير السلف فليس إلّا فتحاً للمجال أمام المبغضين والضالين(٢).

وعملياً يؤدي الالتزام بمبدأ توقيفية اللغة إلى:

ـ محاربة أي طريق يُدخل على اللغة العربية ما ليس فيها.

ـ عدم الكلام بغير اللغة العربية أو عدم إدخال كلمات أعجمية فيها.

ـ عدم الحاجة إلى غير اللغة العربية، لا في أمور ديننا ولا في أمور دنيانا.

من المفروض إذاً أن يعبّر الخطاب السلفي عن نفسه باللغة نفسها التي عبّر بها السلف عن فهمه للقرآن والسنّة، ذلك بأن الشرع لم يقرر التعاليم من موجبات وممنوعات فحسب، بل حدد اللغة أيضاً، ولهذا يجب استعمالها كما استعملها الشرع وليس بمعانيها العرفية التي تتطور وتتغير بحسب البيئة الاجتماعية، وهو ما يقتضي معرفة لغة الصحابة وتعلمها، وهجر ما استجد من تعابير حديثة.

ويؤدي ما ينتج من هذه النظرة إلى اللغة من تصلب مفاهيمي ومصطلحي إلى برمجة الفكر في قوالب خطابية صارمة ينتج منه استعمال المخزون المفاهيمي الجامد (Stoke verbale fermé) نفسه الذي يتم توظيفه باستمرار، بحيث يجابه أي استعمال لمفردات معاصرة بتأنيب شديد باعتباره خروجاً على الأيديولوجيا ذاتها. وهكذا فإن تصلب السلفية العقائدي يحدث تغيراً في العلاقة مع الدين، إذ يحدث تصلباً في المفاهيم والتعابير، مما يجعل اللغة السلفية فقيرة معلوماتياً (Pauvreté informationnelle)، لكنها فعالة في الحفاظ على وحدة المتن وفي

(٢) مقتطف من مساهمة لأحد تلاميذ المعهد العلمي التابع للجمعية المغربية للدعوة إلى القرآن والسنة في المغرب وقد علّقت على سبورة المساهمات داخل المعهد الديني التابع لها.

أن تحد في مجمل التنظيم من التأثيرات الاجتماعية التي من الممكن أن يحدثها إدخال مفاهيم وتعابير جديدة (Deconchy, 1980: 62). ولا تدل لغة بهذا الشكل على حضور نظرة معينة إلى العالم فحسب، بل إنها تنظم الفكر بشكل يقلل تفاعل الذهن مع ظواهر الواقع المتغيرة.

يرافق هذا التصلب اللغوي قدر من العنف الرمزي يتخلل الخطاب (Une Forte dose d'agressivité)؛ فهناك عدوانية لفظية تتمظهر في كثير من التعابير البالغة غايتها في القدح تجاه الظواهر والأشخاص؛ لغة تبقي التابع في حالة تعبئة نفسية دائمة للصراع (حجازي، ٢٠٠١: ١٧٦). فوراء البنية الاصطلاحية للخطاب السلفي تختبئ روح ثورية رافضة لأي نوع من أنواع التفاعل مع أحد أبرز مظاهر الوجود الإنساني وهو اللغة، فبقدر ما يبدو الخطاب السلفي اصطلاحياً في بعض مقاطعه، يبدو صارماً بل حتى ثورياً في طرق تعبيره، متأثراً في ذلك التحديد الصارم بالتوحيد، ذلك المبدأ الاعتقادي الذي ينطلق منه على مستوى المضمون.

وعلى مستوى المضمون، يظهر التعصب وتزداد حدته من كون أن تلقين الأيديولوجيا يتم عبر التحذير من الشبهات والبدع والأخطاء العقيدية ومن القائمين بها، فينشأ التابع على مهاجمة أصحاب البدع، وعلى حب الجرأة على الخوض في هذه الأمور منذ بداية التحاقه بالحركة. وقد اعتبر ابن تيمية «الراد على أهل البدع مجاهداً»[٣] وبذلك جعل ابن تيمية بيان حال أهل البدع وتحذير الأمة منهم واجباً باتفاق المسلمين. وقد قيل لأحمد ابن حنبل: «الرجل يصوم ويصلي ويعتكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع، فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو من المسلمين، وهذا أفضل»[٤].

وعلى هذا المنوال تعلن الورقة المذهبية لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة أن من بين أهدافها:

«تربية الشباب على الحب في الله والبغض في الله وموالاة أهل الحق ومعاداة أهل الباطل كل بحسبه»[٥]. وبطبيعة الحال، فالمقصود بالباطل كلّ من حاد عن العقيدة السلفية في القول والعمل، فـ «من صميم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة لعامة المسلمين بيان حال المبتدعين وكشف عوراتهم»[٦]، ومن أهم مظاهر ذلك:

ـ رفض ما يؤسس شرعيته على مجرد العادة والعرف.

ـ رفض الكرامة، أي الاعتقاد أن بعض الأفراد يتمتع بقدرات خارقة تجعله قادراً على التوسط بين البشر والسماء.

---

(٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى**، مج ٤، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، مج ٢٨، ص ٢٣١-٢٣٦.

(٥) المادة الخامسة من الورقة المذهبية لجمعية الدعوة إلى القرآن والسنة المغربية.

(٦) المادة ٦ من الورقة المذهبية لمعهد الإمام أبي القاسم الشاطبي لتحفيظ القرآن وتدريس علومه، بتطوان، المغرب.

ـ رفض التقارب مع الأديان الأخرى.

ـ رفض تقليد العلماء ومختلف التفسيرات التي تتّبع دون مراعاة فهم السلفي وكافة الإضافات وأعمال القياس، سواء كانت إضافات منهجية (كالمذاهب الأربعة) أو ثقافية (الفلسفة)، أو لاهوتية (التصوف)، أو مؤسسية (مؤسسات رجال الدين). بمعنى آخر، إعمال القطيعة مع عشرة قرون من «المذهبية الجامدة» (Oliver, 2004: 39).

وقد ترجم الشيخ المغراوي، رئيس جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة في المغرب، التعاليم القاضية بالتصلب في وجه المخالفين في وصفه لسيد قطب ولجماعة الإخوان المسلمين قائلاً: «قطب هو أحد المنحرفين الذين خرّجتهم مدرسة الإخوان ما بين داعية على تكفير المسلمين، وما بين داعية على التقريب بين الكفر والإسلام، وما بين داعية إلى التقريب بين الرفض والسنّة، وكلهم أجمعوا على محاربة المنهج السلفي المبارك، وأما سيد قطب فقد جمع أعظم السيئات: وقوع في الأنبياء والرسل.. ووقوع في صحابة رسول الله.. ووقوع في الحلول.. أما بالنسبة لعقيدته في الصفاة فقد وقع في التأويل.» (المغراوي، ٢٠٠١: ٣٧). ويضيف: «فانظر رحمك الله على هذا القلم النتن، كيف يصف صحابيين جليلين بالركون على الكذب والغش والخديعة والنفاق (يقصد موقف معاوية وأبو عبيدة الجراح في موقعة الصلح مع علي).. بالله عليك أيها القارئ كيف تفلح دعوة تقف مثل هذه المواقف المخزية تجاه حملة الدعوة المحمدية.. زيادة على أنها غارقة في أوحال الحزبية والبدع المقيتة، وكل ما لهذا الرجل من الطامات والبلايا العقدية» (المغراوي، ١٩٩٦: ٧٥).

ويؤدي التصلب العقائدي بالسلفيين إلى تصلب فكري يفتقر إلى المرونة وإلى القدرة على بحث الأمور من جوانب متعددة ومنظورات ومستويات شمولية، ويحجب الرؤية النسبية في الأشياء والظواهر، وذم الاهتمام بالحقائق التي تتعارض مع الحكم المسبق الذي تحمله العقيدة إلى الشيء، ويميل إلى موقف القطيعة (إما .. وإما). فمن مبادئ السلفية أنه: «لا يجب ذكر محاسن أحد من أهل المبادئ الهدامة والمشبوهة من مضللين وبدعيين وخرافيين وحزبيين، لأننا إذا ذكرناها فإن هذا يغرر بالناس، فيحسنون الظن بهم فيقبلون على مبادئهم.. ويكون ثناؤه أشد من ضلاله» (آل فوزان، ١٩٩٧: ٢٩).

لهذه الانغلاق وظيفة دفاعية في الخطاب السلفي، فعبره تحافظ الأيديولوجيا على تماسكها، وتحمي نفسها من التجديدات التي تظهر في خطابات دينية أخرى، ولعل هذا ما يفسر كون النزعات الاحتجاجية التي تظهر من داخل التنظيم لم تكن قط أيديولوجية، ولكن من طبيعة تنظيمية وتسييرية، رغم أن هذا النقد الداخلي يظهر في أحيان كثيرة في صورة نقد مذهبي.

هكذا يؤدي التصلب بالخطاب السلفي إلى خطاب سجن نفسه داخل قاموس مذهبيته الشاملة المميزة له، مقيماً علاقات نظرية وعملية مع مشروعه الخاص وبرنامجه الخاص كغاية إيجابية وحيدة، متقبلاً للشر والسلب كعاملين خارجيين مشخصين في أجزاء اجتماعية وسياسية نقيضة له، بحيث تماثل هذه الطريقة الشر بوجه الخصم، تدعمه وتكثفه في حضور سياسي اجتماعي، كما لو أن الأمر كان يتعلق بكيان، بحضور مغاير وخاص. فالشر إذاً كامن

في كلّ الجبهات الخارجية، أخلاقية كانت أو دينية أو سياسية أو اقتصادية(٧)، ويجب عدم الاختلاط بها لتفادي «اكتساب شيء من أخلاق المدعويين قد ينتج عن المخاطبة أو المشابهة والمشاهدة والاطلاع الفكري على ثقافة الآخرين ونحو ذلك» (الحوشاني، ١٩٩٦: ٤٣١).

إن كثرة اعتناء الرموز السلفية بعلم الجرح والتعديل، الذي يروم تحقيق الأحاديث وتعقب الرواة وتحديد مراتب الرواة وأحوالهم، وإقبال الأتباع السلفيين عليه وكثرة اشتغالهم به، أدت إلى تسرب منهجه إلى الاهتمامات الأخرى في الخطاب السلفي بحيث يقع تمييز المخاطبين كما يتميز الرواة بعضهم من بعض (كذاب ـ مدلس....) بحيث يقع على الدوام التنبه إلى المخالفين من المبتدعين والتحذير منهم، كما يقف علماء الجرح والتعديل على جرم طائفة من الرواة بحق الحديث حتى لا يغتر بهم أحد استناداً إلى ما قررته السنّة بصريح العبارة(٨).

من خلال هذا التصلب تبدو الأيديولوجيا السلفية كبنية عنف نائمة، يشترك في النطق بها جميع التيارات السلفية، فلا يكاد التمييز بين هذه التيارات يظهر عند مقارنة بعضها بالبعض على مستوى بنية الخطاب، اللهم على مستوى ما يفتح عليه هذا الخطاب من سلوكيات، وبالأخص فيما يتعلق بالشرط الموضوعي المتمثل في الموقف من السلطة السياسية، ويكاد هذا الشرط يشكل المفصل المميز بين بقاء الخطاب عند حدود العنف الرمزي، أو تلك التي تجاوز ذلك لتجسيد العنف المادي(٩). ذلك بأن الحل الديني الذي يصرح به خطاب الحركات السلفية المسماة معتدلة، هو خطاب ثوري بالمعنى الرمزي، وإن لم يكن ثورياً بالمعنى المادي، فالشعور بابتعاد المجتمع عن الدين الصحيح يؤدي إلى تفاديه للعيش على شكل طوائف منعزلة من حيث وجودها الرمزي (Glok, 1972: 230)(١٠).

إن التصلب هو أيضاً صفة سلوكية للتابع السلفي، بما هو نتيجة لعمليات التنميط (Stereotyping processus) التي تقوم به الأيديولوجيا تجاه الأشخاص أو الجماعات الخارجية (زايد، ٢٠٠٦: ٧٥)، بما فيها الجماعات السلفية الأخرى نفسها، مما يولد درجة من التعصب والتمييز يظهران من خلال العدوان اللفظي بين الجماعتين. هكذا يؤدي التصلب دوراً اجتماعياً بحيث يجمع الأفراد تحت قواعد عامة واحدة مما يقوي انسجام المجموعة.

ولهذا التصلب انعكاسات مهمة؛ إذ إنه سمة تستغرق مختلف الأنشطة السلفية بشكل مباشر أو غير مباشر، ومن مظاهر ذلك أن معظم دروس الطائفة موجّه نحو التحذير من

(٧) **الدين في عالمنا: [أعمال] ندوة كابري [المنعقدة من ٢٨ فبراير إلى ١ مارس ١٩٩٤]**، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو؛ ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٣)، ص ١١٦.

(٨) بناء على حديث «من كذب عَلَيّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

(٩) حوار مع إدريس هاني في: **القدس العربي**، ٢٠٠٣/٧/١٦.

(١٠) يميز غلوك بين مختلف الطوائف الدينية بناء على الحل الذي تتبناه وترى فيه بديلاً للوضع المعيش، وقد ميز في هذا النطاق بين الحركات التي تتبنى العنف المادي (الحل الفوري) وتلك التي تتبنى التغيير المتدرج (الحل أو التوفيقي).

البدع والطوائف المتبنية بشكل ينتج منه هجوم شرس على مجموعة من صيغ الإسلام:

ـ الإسلام الشعبي متمثلاً في ما ترسب في المجتمع المغربي من عادات دينية، مثل الاحتفال بعيد المولد النبوي، وزيارة المقابر والحضرات الصوفية، وتقديس الأولياء، وغيرها من المظاهر التي تنافي إسلام السلف حسب المذهب السلفي.

ـ الإسلام الحركي متمثلاً في الحركات الإسلامية، لما قامت علية من انحرافات عقائدية ومخالفات لمنهج الدعوة القائم على إنجاز مهمة الإصلاح الديني والتربوي، وهامشية الإصلاح السياسي مقارنة بهذه المهمة العبادية (الطوزي، ٢٠٠١: ٢٠٧)[١١].

ـ الإسلام العالمي الذي يسلك منهج التوفيق في كلّ الأمور الدينية، بما فيها العقائدية والعبادية، بشكل أضاع معه رسالة الدعوة، الإسلام الرسمي لتعصبه المذهبي دون سائر المذاهب.

وعلى عكس مقولة البعد عن مواطن الخلاف التي تشكل مبدأً ناظماً في خطاب وعمل الكثير من حركات الإسلام السياسي، يقول السلفيون بوجوب التشديد على هذه المواطن وإبرازها، لأن السكوت عنها يفتح الأبواب أمام التساهل في الموقف من البدعة والمبتدعة، وخصوصاً في جانب العقيدة والتربية الدينية. وترى السلفية أن موقف الحركات الإسلامية من موضوع الخلاف دليل على عدم اهتمام تلك الحركات بجانب العقيدة والدعوة والتربية الدينية (سلام، ١٩٩٣: ٥٠).

يظهر التصلب أيضاً في تعامل السلفية مع إنتاجات المدارس العقائدية الإسلامية المخالفة لها (الأشعرية ـ المعتزلة ـ المرجئة ـ الباطنية...)، وذلك أن بيان الحق إزاءها واجب ديني وكتمانه مشابهة لليهود والنصارى والسكوت عمّا في الكتب من ضلال وباطل خيانة لله ولرسوله ولكتابه ولجميع المسلمين (المغراوي، ١٩٩٠: ٣). لكن السلفيين المغاربة يركزون على الصوفية باعتبارها نمط التدين المسيطر، بحيث يذهب النقد بعيداً إلى حد وصف الصوفية بأنها تيار هدفه «.. هدم الكيان الإسلامي وتشتيت شمله وتمزيق وحدته وتشويه صورته وثقافته وإدخال أهله في متاهة لا يمكن أن يخرجوا منها»(المغراوي، ١٩٩٦: ٧٣).

وبفعل هذا التصلب تكون السلفية مجموعة آراء ومواقف تشكّل بناءً متماسكاً ومنسجماً مع منطلقه الاعتقادي، ولا يمكن دحضه تيولوجياً إلّا بمناهج خارجة عنه كحجج التاريخ والاجتماع (أبو اللوز، ٢٠٠١)[١٢]، لكن السائد على الساحة هو الردود المنطلقة من

(١١) على العكس من ذلك يعتبر عدم الدخول في مشادات كلامية، أو تصادم عملي مهما كانت درجة عنفه مع الجماعات الإسلامية الأخرى إحدى الخصائص الأساسية لاستراتيجيا العمل الميداني التي تتبناها جماعة العدل والإحسان، ومما لا شك فيه أن الأصول الصوفية للشيخ ياسين، زعيم الحركة، هي التي تفسر هذا الخيار وهذا الجنوح النسبي نحو الهدوء النسبي والمجادلة البناءة.

(١٢) على عكس الفكر الديني الذي يركز على نقاط الانسجام ويتجاهل نقاط الاختلاف مما يصيبه بتوترات تؤدي به إلى افتقاد التوازن وتغليب عنصر على آخر مما يحول هذا الفكر إلى مجرد ترميق (Bricolage) لا يتجاوز مجال التعميمات الفضفاضة، مما يجعله عرضة للانتقاد الدائم من مختلف اتجاهات الفكر الديني.

الخلفيات الدينية والموجودة؛ فعلى سبيل المثال يُعتبر أحمد بن الصديق الغماري أبرز العلماء المغاربة الذين كلفوا أنفسهم الرد على المذهبية السلفية. وقد قام بذلك انطلاقاً من توجهه الصوفي ورغبته في الانتصار له، مما جعل ردّه يتسم بالنبرة العدائية نفسها وبالغلظة في القول. فبداية وجّه الغماري نقده إلى رموز المذهب وفي مقدمتهم ابن تيمية فقال عنه إنه «.. كان ولوعاً بالجدل شغوفاً بالانتصار لرأيه وهواه محباً للظهور على الخصوم بكل وسيلة وطريق حقاً كان أم باطلاً» (الغماري، ج ١؛ اليوسفي: ٥٨). كما قال في الحطاوي أن لغته «ركيكة بليدة مفخمة معقدة.. الحطاوي لولا حفظه وسعة روايته وكثرة إيراده للطرق الغريبة والأسانيد المتعددة لما استحق أن يذكر بخير على الإطلاق لفرط تعصبه البالغ إلى حد المقت والضلال والعياذ بالله» (الغماري، ١٩٦٩: ٢٣٠).

ويصف الغماري كلّ رموز السلفية بـ «علماء الظاهر الذين يظنون أنهم العلماء الوارثون جهلاً منهم واغتراراً وادعاء وافتراء»، وفي النهاية ينتهي إلى استعراض مزايا الصوفية مقارنة بالسلفية حيث قال: «علماء الظاهر أهل الرسوم وإن بلغوا في التقوى والصلاح والزهد والورع ما عساهم أن يبلغوا كأحمد بن حنبل.. فإنهم لا بد أن يسمعوا من الصوفية معارف لا تخطر ببالهم» (الغماري، ج ٣: ١١؛ اليوسفي: ٣٨ ــ ٣٩).

ثالثاً: درجات مختلفة من التصلب

وكما الاشتراك في الانتماء إلى مذهبية دينية واحدة يحدث تماسكاً أخلاقياً واجتماعياً كبيراً، فإن الاختلاف الذي يحدث في فهم أحد عناصر هذه المذهبية يحدث تبايناً بين الأطراف المتبنية لهذه المذهبية، حيث تشحن المذهبية بمساهمات جديدة أقل تصلباً وأكثر ليونة، هذا إذا لم تصبح، تحت ضغط الأحداث، متسمة بقوة البراغماتية.

وتمثل الحركات السلفية في المغرب نموذجاً من نماذج هذه الدينامية؛ فبعد الانشقاق الذي عرفته جمعية الدعوة إلى القرآن ظهرت عند أعضاء التنظيم الجديد (جمعية الحافظ بن عبد البر للعناية بالتراث الإسلامي) مواقف تتجه بالنقد الشديد إلى تصلب التنظيم الذي كان يضمهم والذي يصفه أحد أبرز هؤلاء بالقول:

«كثير من المواقع التي يمارس فيها التشنج والغلظة وعدم الأناة والصبر تراجعت فيها الدعوة وهانت فيها كلمة الحق، لأن النفوس التي تحملها لم تتربَّ على هذا الخلق الرفيع، وقد لا تعرف إلّا التشدد مسلكاً والتيئيس شعاراً والتعنت، لذلك ترى مثل هذه النفوس الهزائم انتصاراً والانتكاسات تقدماً، فانقلبت حقيقة الدعوة إلى سوق من البغضاء والفرقة والجدال حول أمور ما وضعت مواضعها الحقة لتظهر نصاعتها وأحقيتها» (آيت سعيد، ٢٠٠٦). ويصف آخر حال الكثير من الدعاة بكونهم «يتبرؤون من كل مخالف ناقض رأيه رأيهم أو عاكس اختياره اختيارهم، ولا يتورعون من غمزه في عقيدته وعدالته، بل يمتنعون حتى عن السلام عليه، باعتباره بهذه المخالفة صار في عداد المبتدعة» (مادون، ١٩٩٩: ٦)، قبل أن يزيد «إنها قاصمة الظهر وجريمة العصر أن تتربى أجيال الدعوة على أساليب لا تمت لمنهج السلف بصلة، فترفع شعارات الولاء والبراء والحب في

الله والبغض فيه، في حماس يفتقر إلى الرؤية الشرعية الدقيقة، في مثل هذه الغربة التي يعيشها الدين وظروف الذلة والصغار المضروبين على الأمة في هذه الأزمان» (مادون، ١٩٩٩: ٢٨).

ويتعجب سلفي آخر «.. ممن يبدع ويضلل المخالفين له في المسائل الاجتهادية، في قضايا الدعوة والفقه والتربية، ويصرف من الجهود أضعاف أضعاف ما يصرفه في الإنكار على دعاة الكفر والإلحاد، بل قد تجده معرضاً عن التصدي لأولئك».

يُعتبر الشيخ زحل من أبرز السلفيين الذين يمثلون التيار المعتدل في المغرب، فهو يشدد على فكرة الحوار والتبادل والإقناع كوسيلة لنشر الدعوة دون تصلب أو سخرية أو استخفاف أو انتقاص، وذلك قياساً على نموذج الحوار القرآني يقول: «والخلاف في الرأي طبيعي جبلي وفق السنن اقتضاه التفاوت الحاصل بين بني البشر في عقولهم ومعارفهم وبيئاتهم، وأحسن وسيلة لاستئصال الخلاف وقطع دابره والقضاء على آثاره ودواعيه وعلله هي الحوار والتناظر الهادفان إلى كشف الشبه وبيان الحقائق مع الاحترام المتبادل البعيد عن التعصب والهوى والكبر» (مادون، ١٩٩٩: ٧).

وحتى لا يظهر نقدهم كصدى للانشقاق التنظيمي، يحاول هؤلاء التأصيل للمرونة من باب أنها ليست تنازلاً عن مقتضات المذهب، على عكس أولئك الذين يرون في التصلب «ممارسة لواجب البراء والهجر بشكل عفوي بعيداً عن الإطار العلمي الواجب التزامه عند مزاولة أي عبادة» (مادون، ١٩٩٩: ٥).

ولا يبعد هذا النقد كثيراً عمّا يوجهه فاعلون آخرون ذوو توجهات عقائدية أخرى، ويعارضون ما علق بالذهنية السلفية من أفهام قاصرة للنصوص ظنوها علامة على صحة توجههم. يقول أحد هؤلاء: «مهما كان درجة حديث الفرقة الناجية وحظه من الصحة فإن الغريب هو استمساك البعض به على أنه دليل قطعي على حتمية هذا النوع من التفوق الذي يفضي على جعل غالبية أفراد الأمة الإسلامية من أهل النار.. والعجب كذلك من اتخاذه نصّاً في الاختصاص باستحقاق الجنة وإحالة الباقين على النار... ولقد كان يكفي من قراءة الحديث التقاط إشارته بوجوب الاعتصام بالكتاب والسنّة من غير حاجة إلى تحديد الفئات الأخرى التي توصف بأنها من أهل النار»[١٣].

بعد أن كانت المطالبة بالاجتهاد عند السلفيين لا تعدو أن تكون قياماً بعمليات متواصلة من النقد الشديد الذي يتم على أساس التقليد والمحاكاة ما يعتبرونه نماذج صحيحة، أصبح يعني التقليل من حدة النقد وعدم توظيفه خارج الضوابط العلمية والمحددات الشرعية. وفي كلتا الحالتين لا يعني التنازل عن شيء في المذهب. وقد ورد في مجلة «الإلماع» أنها «لا تدّعي

(١٣) انظر مداخلة مصطفى بن حمزة، «نحو خطبة بانية،» ضمن الندوة الدراسية حول خطبة الجمعة التي نظمها المجلس العلمي الأعلى المغربي بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٥.

الحقيقة المطلقة فيما تقول وتنشر، وإن كانت تؤمن بحقيقة ما تقول، ولا تلزم أحداً باعتناق أفكارها، أو الانحياز لمضامينها»(١٤).

وجلي من هذا أن النقد لا يتجه إلى صميم المعتقد وجوهر الفكر، وإنما إلى صدور التصلب من أطراف غير مؤهلة وإشهاره في وجه فئات لا يجوز شرعاً ولاعقلاً ممارسة التصلب إزاءها، ومثل ذلك أن التكفير، وهو أقصى دراجات التصلب، لا يوجّه إلى من خالف الحق عن تأويل أو جهل، وإنما إلى من عرف ذلك الحق وعاند (آل فوزان، ١٩٩٧: ١٣٨).

إن التصلب حسب الاتجاهات السلفية المنتقدة له قائم على معتقدات خاطئة سائدة عند بعض تيارات الدعوة حول ما يعد من صميم المعتقد السلفي، لذا ترى أن التفقّه في منطق هذه الدعوة ومناهجها هو الكفيل بتجاوزه، لذلك فإن ما شكّل الشغل الشاغل لتنظيمات هؤلاء هو «الحرص على تكوين المهارات التي يجب أن تتوفر لتقديم الإسلام في صيغته السلفية في حلل جديدة تناسب التصورات والذهنيات الجديدة»(١٥).

والحقيقة أن الدعوات الجديدة نحو اعتماد المرونة في الحكم والتقييم لا تعدو أن تكون تصويباً لهذا التصلب وليس إنقاصاً من حدته؛ إنها إعادة توجيه له بعيداً عن التيارات التي تتجادب التوجه السلفي، يدل على ذلك مجيء نقد التصلب في سياق الحديث عن واقع الدعوة السلفية وما يتجاذبها من تيارات متناقضة، وفي إطار الدعوة إلى المشاركة، وليس المزاحمة، بين جميع التيارت السلفية في تحقيق ما يجمعها على مستوى الأهداف بغض النظر عن اختلافها على مستوى التطبيق، فيما ما يشبه دعوة إلى إقرار التخصص داخل التيار السلفي بانصراف كلّ منها إلى مجال نشاط محدد.

عدا ذلك، يبقى التصلب سمة مميزة لخطاب الناطقين باسم هذا التوجّه الديني، فهو إذاً كامن على المستوى النظري ومختلف في وروده في مجال الممارسة حسب نوع النشاط الذي يستغرق كلّ اتجاه. فإذا كانت درجة التصلب قليلة عند التيارات المشتغلة في مجال التعليم الديني، فإنها بارزة عند تلك الناقدة للممارسة الدينية والهادفة إلى إصلاحها بما يوافق المذهب السلفي.

إن التراث السلفي لا يحتفظ بالكثير من الأفكار التي يمكن أن تستند إليها الأفكار التي تصب في خانة التبرير الأيديولوجي للاتجاهات المسامحة الجديدة، ولذلك تقتصر عمليات إعادة التفسير على ملامسة السلوكيات والتمظهر الخارجي للخطاب دون المساس بأصول المعتقد وجوهر الفكر، والتي لا تستهدف في نهاية المطاف سوى ضمان ديمومة المعتقد وفتح منافذ لها أمام الانسدادات التي وصل إليها، وإيجاد مخارج للتنظيم والتنفيس المؤقت في حال الاختناقات.

رغم ذلك تبقى درجة التصلب ومداه معيار التمييز بين الاتجاهات، خصوصاً بعد

---

(١٤) **الإلماع**، السنة ١، العدد ١ (تموز/يوليو ٢٠٠٠).

(١٥) من الورقة المذهبية لجمعية الحافظ ابن عبد البر السلفية المغربية.

حرب الخليج الثانية وبالأخص بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ذلك أن تلك الأحداث أوقعت العديد من رموز التيار السلفي تحت ضغط إيجاد التبريرات لفكرهم الحاد والإقصائي باتجاه الداخل والخارج، ونتيجة لذلك وبسبب ذلك ظهر اتجاهان للتعاطي مع المستجدات كاستجابة للضغوط الآنفة الذكر:

ـ **الأول** اتجاه دفعه هذا النقاش إلى المزيد من الأورثوذكسية، ويقوم عليه حراس المذهب السلفي والساهرون على حمايته نصاً وروحاً (النزعة الحمائية)، يقوم بالدفاع عن المذهب ومواجهة السهام الموجهة سواء من السلفيين الإصلاحيين أو الجهاديين ومن غيرهم من الفاعلين السياسيين الذين أصبحوا يحمّلون السلفية وزر تلك الأحداث.

ـ **الثاني** سلفية جديدة تحاول إعادة تفسير بعض مقاطع التراث الوهابي بالتركيز على بعض جوانبه المتسامحة القليلة والمهملة. وقد لوحظ على هذا الخطاب الجديد نزعتة الذرائعية القوية وغير المشفوعة بإسنادات قوية، فحين يقال مثلاً إن الوهابية لا تكفّر المسلم بذنب لا يستحله، فهذا لا يفيد بشيء بقدر ما يرسخ فكرة التكفير نفسها، خاصة أن التراث الوهابي مشحون بالنزعة التكفيرية إلى حد التخمة، في موضوعات الولاء والبراء، الخروج والجهاد، إمارة المتغلب، العلاقة مع الكافر... لكن هذه المحاولة تواجه برسوخ النظرة السلفية التقليدية الأذهان، وبصعوبة التأصيل لها، فالنصوص المعتدلة والمتسامحة في التراث السلفي تمثل أقلية، وأغلبها مستمد من سيرة الآباء المؤسسين وليس من كتاباتهم □

المراجع

آل فوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله (١٩٩٧). **الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة**. الرياض: دار السلف. ص ٢٩.

آيت سعيد، الحسين (٢٠٠٢). **أحداث ١١ سبتمبر في أمريكا: أسبابها ونتائجها**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية. ص ٢٢.

آيت سعيد، الحسين (٢٠٠٦). «المسلمون ومرحلة الغربة.» **الإلماع**: السنة ٢١، العدد ٢٢١، شباط/فبراير.

أبو الفضل، خالد (٢٠٠٥). «الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة؟.» **مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب**: العدد ٣٤، صيف.

أبو اللوز، عبد الحكيم (٢٠٠١). «إشكالية الدين والسياسة في الخطاب الاسلامي، خطاب حركة النهضة التونسية نموذجاً.» (رسالة ماجستير في الدراسات المعمقة في القانون العام، مراكش، جامعة القاضي عياض، كلية الحقوق).

الأنصاري، مجمد جابر (١٩٩٦). **الفكر العربي وصراع الأضداد**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص ٣٥.

حجازي، مصطفى (٢٠٠١). **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. ط ٨. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص ١٧٦.

الحوشاني، عبد الله بن رشد (١٩٩٦). **منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوة إلى الله تعالى**. الرياض: دار إشبيليا. ج ١، ص ٤٣١.

زايد، أحمد (٢٠٠٦). **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص ٧٥. (عالم المعرفة)

سلام، أحمد (١٩٩٣). **نظرات في منهج الإخوان المسلمين: دراسة نقدية إصلاحية**. ط ٢. الرياض: مكتبة الكوثر. ص ٥٠.

الطوزي، محمد (٢٠٠١). **الملكية والإسلام السياسي**. ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي؛ راجع نصوصه عبد الرحيم بنحادة. الدار البيضاء: الفنك. ص ٢٠٧.

الغماري، أحمد بن الصديق (١٩٦٩). **علي بن أبي طالب إمام العارفين أو البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي؛ ويليه كتاب فتح الملك العلي، بصحة حديث باب مدينة العلم علي**. القاهرة: دار السعادة. ص ٢٣٠.

الغماري، أحمد بن الصديق. **البحر العميق**. ج ١، ص ٥١.

الغماري، أحمد بن الصديق. **الجؤنة**. ج ٣. ص ١١.

غيرتز، غيرفورد (١٩٩٣). **الإسلام ملاحظاً التطور التاريخي في المغرب وإندونيسيا**. ترجمة أبو بكر قادر. بيروت: دار المنتخب العربي. ص ٢٥.

مادون، رشيد (١٩٩٩). **من فقه الاختلاف على فقه الائتلاف**. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية. ص ٦. (سلسلة إلى من يهمه الأمر)

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن (١٩٩٠). **وقفات مع الكتاب المسمى دلائل الخيرات وما صح عن النبي في الصلاة عليه من دلائل الخيرات**. القاهرة: مكتبة الثرات الإسلامي. ص ٣.

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن (١٩٩٦). **من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية**. الكويت: دار الفرقان. ص ٧٥.

المغراوي، محمد بن عبد الرحمن (٢٠٠١). **أهل الإفك والبهتان الصادون عن السنة والقرآن**. مراكش: مكتبة دار القرآن. ص ٣٧. (سلسلة رد العدوان؛ ١)

اليوسفي، مصطفى. **تنبيه القارئ**.

Deconchy, Jean Pierre (1980). *L'Orthodoxie religieuse et sciences humaines*. La Haye; Paris; New York: Mouton. p. 62.

Durkhiem, Emile (1968). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. 5ème éd. Paris: Presses universitaires de France (PUF). p. 51.

Glok, H. (1972). «Origine et évolution des groupes religieux.» *Archives de sciences sociales des religions* (janvier- février 1972), p. 230.

Oliver, Roy (2004). *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil. p. 39.

صورة الإسلام في ألمانيا
رهاب الإسلام «إسلاموفوبيا» ــ مفاهيم متباينة وخيارات سياسية للتعامل(*)

هاينر بيلفلد

مدير المعهد الألماني لحقوق الإنسان.

ترجمة: فادية فضة

باحثة في قضايا اللاجئين في ألمانيا.

وحامد فضل الله

طبيب اختصاص في ألمانيا، ومقرر منظمة حقوق الإنسان في الدول العربية (أومراس)، برلين.

إن صورة الإسلام والمسلمين في ألمانيا وبلدان غربية أخرى في هذا الوقت هي أقرب إلى السلبية، مثلما جاء تفصيله في مقال سابق بعنوان «صورة الإسلام في ألمانيا: حول التعامل العلني مع الخوف من الإسلام»[١]، وهي ليست نتيجة هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية في نيويورك وواشنطن والنشاطات الإرهابية الأخرى التي تمت باسم الإسلام فحسب، بل هناك أيضاً موضوعات أخرى ذات دور مهم في تشكيل هذه الصورة، كالعلاقة بين الجنسين؛ حق تقرير مصير الذات؛ المساواة في الحقوق للنساء المسلمات؛ ضرورة منع التزويج القسري، أو بالأحرى مكافحته... إلخ.

إن المجتمع ككل، والمسلمين أنفسهم على وجه الخصوص، مطالبون بتقديم إجابات واضحة عن هذا الموضوع وغيره من الموضوعات الشائكة. وكي يتسنى التغلب على هذه الصورة النمطية، فإن على كلّ الأطراف أن تبدي استعداداً لمراعاة الدقة الواجبة لمتطلبات الإنصاف. ومن المفهوم ضمنياً أن هذه المهمة تتطلب الكثير من الصبر والمثابرة.

منذ سنوات يدور جدل يصدر عن «رهاب الإسلام» أو إسلاموفوبيا، يرتبط بتقييم

(*) عنوان المقالة بالألمانية: Heiner Bielefeldt, «Das Islambild in Deutschland: Islamophobie - konzeptionelle Kontroversen und politischen Handlungsoptione,» Deutsches Institut für Menschenrechte (2007).

(١) هاينر بيلفلد، «صورة الإسلام في ألمانيا: حول التعامل العلني مع الخوف من الإسلام،» ترجمة فادية فضة وحامد فضل الله، **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٦ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨)، ص ٨٠ ـ ٩٦.

الإسلام والمسلمين، الأمر الذي أدى إلى تحول النقاش بشأن ما إذا كان مجدياً اعتبار المواقف السالبة والمنحازة تدخل ضمن «رهاب الإسلام». يتضمن هذا الجزء وهو القسم الثاني من النص الأصلي المنشور باللغة الألمانية، أفكاراً تميز بين النقد المشروع في مجتمع حر بحيث يعطى مساحة واسعة يشمل حتى ـ نقد الدين ـ وتفرق في الوقت ذاته بين الأقوال المهينة التي تسعى إلى إقصاء الآخر إلى خارج الخطاب العام. وتنتهي الدراسة بعدد من الإيضاحات للتعامل مع المسلمين في ألمانيا، وهي إيضاحات يمكن أيضاً الأخذ بها في الدول الأوروبية الأخرى.

أولاً: الحد الصعب بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام

١ ـ حول مفهوم رهاب الإسلام

يمكن للتحفظات والمخاوف حيال الإسلام أن تتصلب من موقف تعميمي قائم على الرفض العنصري لأناس أُولي خلفية إسلامية إلى موقف أصبح منذ بضع سنين يُعرف بمفهوم الرهاب الإسلاميّ. ويبدو أن هذا المفهوم قد فرض نفسه تدريجياً في نطاق الأدبيات الألمانية أيضاً. وليس المقصود من وراء ذلك المخاوف العامة من الإسلام ـ مثلما توحي هذه الكلمة خطأً ـ وإنما المواقف النمطية السلبية إزاء الإسلام ومعتنقيه الحقيقيين أو المفترضين[٢]. يمكن أن يظهر رهاب الإسلام في انتقاصات وإهانات شفهية وتمييز بنيوي أو في اعتداءات على الناس ذوي الخلفية الإسلامية أيضاً.

وعلى النقيض من التمييز الديني بالمفهوم الضيق، الذي يعوّل على الاعتناق الفردي والتطبيق الديني الشخصي لطقوس معيّنة، أو بالأحرى على تبعية الأشخاص الجماعية، يمكن أن يشمل الرهاب الإسلامي من لا يعتقدون أنهم مسلمون، لكنهم يرتبطون بالإسلام بطريقة غير مباشرة بسبب اسمهم أو خلفيتهم العائلية. بمثل هذ الرؤية المجردة من الانفرادية أو النزعة الشخصية يؤسَّس في حدود تكثر أو تقل للأمثلة المطابقة والمتبادلة من أولئك مع أنماط تقليدية عنصرية تحدّد وتختزل أصولهم بيولوجياً وثقافياً كمجموعة. ولذلك يُعتبر الرهاب الإسلامي أحياناً ضرباً من العنصرية الثقافية (Priester, 2003; Terkessidis, 2004).

اشتهر «مفهوم رهاب الإسلام» على صعيد الرأي العام عبر تقرير «رهاب الإسلام» (Islamophobia Report) الموثق من Runnymede Trust البريطاني الصادر عام ١٩٩٧[٣]، وكذلك من اللجنة الأوروبية لرصد التمييز العنصري ورهاب الغريب (EUMC) المعد من قبل الاتحاد الأوروبي الذي تبنّى هذه المسودة، ونشرت اللجنة الأوروبية في هذه الأثناء تقريرين عن الرهبة من الإسلام بين أيار/مايو ٢٠٠٠ وأيلول/سبتمبر ٢٠٠٦. كذلك تستخدم اللجنة

---

(٢) كمطابق يمكن اعتبار المفهوم المترسخ في الإنكليزية (Homophobia) أيضاً كموقف عدائي عنصري يخاطب به المثليون.

(٣) *Islamophobia: A Challenge for Us All* (London: Runnymede Trust, 1997).

الأوروبية العاملة ضمن إطار المجلس الأوروبي ضد العنصرية وعدم التسامح (ECRI) هذا المفهوم الذي يرد كمثال في التقرير الألماني الأخير(٤). يتحدث المقرر الخاص للأمم المتحدة داودو ديني (Doudou Diene)، المختص بالأشكال المعاصرة للعنصرية، عن علاقة رهاب الإسلام بالأنواع الأخرى من العنصرية الموجّهة إلى المجموعات الدينية أو العرقية مثل العداء للسامية والخوف من المسيحية(٥). المفهوم الأخير حتى الآن لم يترسخ بعد. ووجد مفهوم رهاب الإسلام في المناقشة الألمانية قبولاً في البحث المرتبط بالمجموعات المستهدفة بالعداء، وتنسيقاً مع معهد الدراسات المتداخلة لدراسة النزاع والعنف التابع لجامعة بيلِفِلد (Bielefeld) بشأن ما يسمى بالألمانية «دراسات التماس» (Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung).

٢ ـ أداة لفرض آليات الرقابة؟

لقد واجه مفهوم رهاب الإسلام شكوكاً قوية بعض الشيء في سياق الصور الكاريكاتورية عن النبي محمد. إذ نشرت الصحيفة الفرنسية الأسبوعية **شارلي هبدو** *(Charlie Hebdo)* في آذار/مارس ٢٠٠٦ خطاباً مفتوحاً لاثني عشر كاتباً وكاتبة يحذرون فيه من تقييد حرية الرأي بحجة مكافحة الرهبة من الإسلام. من بين الموقّعين أيان هرزي علي (Ayaan Hirsi Ali) وبرنارد هنري ليفي (Bernard Henri Levi) وتسليمة نسرين وسلمان رشدي. وورد في الخطاب ما يلي: «نرفض أن نترك روحنا (اتجاهنا) ـ النقدية خوفاً من اتهامنا بمعاداة الإسلام. إنه مفهوم بائس أن نخلط بين نقد الإسلام وبين السمات التي تلحق بالمؤمنين به»(٦). كما حذر البعض في ألمانيا من مفهوم رهاب الإسلام الذي وصفه بسام طيبي(*) بأنه يستخدمه الإخوان المسلمون في حرب دعائية للإسلام السياسي ضد أوروبا والغرب (Ulfkotte, 2007: 10).

ثمة أمثلة لمثل هذا الاستخدام الاستراتيجي لمفهوم رهاب الإسلام. فمنظمة المؤتمر الإسلامي (OIC)، التي تضم في الوقت الراهن ٥٧ من الدول الأعضاء في هيئات حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، تقدم منذ بضع سنوات، وعلى نحو منتظم، قرارات تتعلق بمكافحة الحط من الأديان، وفي هذا الصدد مكافحة الرهبة من الإسلام(٧). وتعتبر هذه

---

(٤) European Commission against Racism and Intolerance, Third Report on Germany, adopted on 5 December 2003 (publiziert am 8/6/2004), Randnummer 67. In der deutschen-bersetzung ist der Begriff «islamophobia» fälschlich mit, Angst vor dem Islam» wiedergegeben worden.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) BBC News, «Full Text: Writers' Statement on Cartoons,» <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/ 4764730.stm>, published 2006/03/01.

(*) أكاديمي ألماني من أصل سوري (المترجم).

(٧) B. die Resolution der (mittlerweile durch den UN-Menschenrechtsrat abgelsten) UN-Menschenrechtskommission vom 12/4/2005 Combating defamation of religion.

النصوص من وجهة النظر المتعلقة بحقوق الإنسان ذات إشكالية مزدوجة: فهي من جانب توقظ الانطباع بأن مثل هذه الأديان يمكن أن تكون سنداً شخصياً مباشراً لحماية حقوق الإنسان، مما يتعارض وأسس حقوق الإنسان[٨]. ومن جانب آخر تعطي قرارات منظمة المؤتمر الإسلامي سبباً للتخوف من أن تكون هناك تقييدات لحرية الرأي على الأقل، إن لم تكن ذات مسعى سياسي مباشر.

يظهر الاستخدام السياسي لمأخذ رهاب الإسلام كذلك في حالة مشروع Islamophobia Watch الذي أسس في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥. وهو المشروع الذي يقدَّم كأداة أيديولوجية نضالية ضد الغرب، ويمكن الاطلاع عليه بشكل جلي على الموقع الإلكتروني حيث يرد ما يلي: «أسست Islamophobia Watch بتصميم لا يسمح لأيديولوجيا الإمبريالية العنصرية الغربية بكسب رواج متداول في خبثها حيال الإسلام»[٩]. وتثير «لجنة حقوق الإنسان الإسلامية» (IHRC) الموجودة في بريطانيا الانتباه بحملات دعائية إعلامية عدوانية على الدوام، وذلك بمنحها سنوياً جوائز عبثية (سخرية) تقدم لأقطاب السياسة والإعلام بسبب رهاب الإسلام المزعوم لكي يمارسوا ضغطاً على الرأي العام[١٠].

أما إلى أي حد يفضي اللوم العلني المتعلق برهاب الإسلام إلى التعتيم على التقارير النقدية والحوارات، فالأمر يبقى هنا قابلاً للنقاش. إذ إن مثل هذا التأثير يكون غرض المنظمات مثل Islamophobia Watch ولجنة حقوق الإنسان الإسلامية بما لا يمكن الشك فيه. أما النقد الموجّه إلى هذه المنظمات والقائل إنها تستهدف ممارسة رقابة علنية، وفرض آليات رقابة ذاتية، والإعراب عن تهديدات مستترة أو صريحة، فإنه نقد مشروع (Malik, 2007). بمعنى آخر: إن مفهوم رهاب الإسلام يساء استخدامه. فعندما يتنبأ الصحافي البريطاني ضياء الدين ساردار بعد رحلة عبر بلدان القارة الأوروبية، من بينها ألمانيا، بمحرقة جديدة تُرتكب ضد المسلمين قريباً، فإن مفهوم رهاب الإسلام يتخذ في عرضه «صفحة واضحة من العداء للسامية» (Sardar, 2005).

إن تخيلات ساردار التآمرية والمشوهة لا تحسب الوضع الحقيقي للأقليات المسلمة في أوروبا فحسب، وإنما يراد بها في الوقت عينه إنكار الإبادة الجماعية ليهود أوروبا بأسلوب صناعي لم يسبق له مثيل[١١].

---

(٨) إن الحاملين المباشرين لمطالب حقوق الانسان هم أناس يعلمون تقرير مصيرهم الفردي والجماعي من خلال احترام وحماية حقوق الانسان، وتضميناً يعني الحق في حرية تقرير مصير البشر في أسئلة الدين والرؤية الدنيوية. وتأتي القناعات الدينية والممارسات عامة في بؤرة تأملات حقوق الانسان.

(٩) (abgerufen am 15/1/2007).

(١٠) البيان الصحافي الذي أعلنت فيه لجنة حقوق الانسان الإسلامية الفائزين بالجائزة السنوية ضد الإسلاموفوبيا.

(١١) Zum Antisemitismus im islamischen Kontext vgl. Zentrum für Antisemitismusforschung, Manifestations of anti-Semitism in the European Union, Berlin 2003; Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus, München 2004, S. 186ff.

إن التحذيرات من سوء استعمال مصطلح رهاب الإسلام ــ وهذا ما ترينا إياه الأمثلة القليلة المعروضة ــ واقعياً هي في محلها. فإساءة استخدام مصطلح ما، مهما كانت درجة تلك الإساءة، ليست بالضرورة سبباً كافياً للكف عن استخدام ذلك المصطلح.

وأخيراً ليس ثمة مفهوم سياسي مهم كمفهوم حقوق الإنسان يمكن أن يكون محمياً من عدم استخدامه استراتيجياً. وإن القصد من التنبيه في استخدام مفهوم رهاب الإسلام بشكل مبالغ فيه إنما هو مناسبة للاحتراس من استحسان التحالفات التي تقود إلى الجانب الخاطئ. إلا أن ملاحظة سوء استخدام المفهوم وحدها لا تقدم سبباً كافياً لشطب المفهوم عموماً من القاموس السياسي المستخدم لمجتمع حر.

لم يقتصر نقاد مشروع رهاب الإسلام على إبراز الاستخدام السيئ له ــ بل يذهبون إلى خطوة أبعد من ذلك، ليبرهنوا على أن المشروع بسبب عدم وضوحه يقود إلى سوء استعمال كهذا (Pipes, 2005)[١٢] ويعني ذلك أن مفهوم رهاب الإسلام دون تحديد واضح من النقد العام للدين أو الإسلام لا يكون مصوناً من الاستخدام السيئ له. وهذا ما يؤكده التقرير الأخير Islamophobie-Bericht des European Monitoring Centre[١٣]. من هنا تأتي أهمية إضفاء ملامح أكثر دقة عليه، وهذا ما شرع به Runnymede Trust آنفاً وما توصل إلى تحقيقه في تقرير *Islamophobie Report* لسنة ١٩٩٧ مميزاً بين «وجهات النظر المنفتحة على الإسلام، ووجهات النظر المنغلقة على الإسلام». وبالتالي يجب ألّا تعتبر التقديرات النقدية حالة من حالات رهاب الإسلام شريطة استقامتها وارتباطها مع الفوارق الداخلية للإسلام والتطورات الإسلامية[١٤]. يرتبط تقرير EUMC بهذا الاقتراح ويصف أشكال التحفظ الشديدة حيال المسلمين، التي لا تمنح فرصة لعرض الفوارق الإسلامية الداخلية ولتقدير الممارسة الفردية كحالة من حالات رهاب الإسلام[١٥]. وعلى شاكلة المواقف العنصرية، يتكون رهاب الإسلام من تعميمات سلبية تنكر على البشر المعنيين صفة الأشخاص ضمناً أو ظاهراً، وغالباً ما تظهر في إهانات عملية[١٦].

---

(١٢) هكذا يعيب دانيال بيبس، أن في مأخذ رهاب الإسلام مخاوف من التطرف الإسلاموي وأحكام مسبقة لا داعي لها تتساوى أزاء الإسلام. وكذلك «.... صحيح أن التفرقة ضد المسلمين أمر واقع ولكن لرهاب الإسلام وجهين بارزين هما الخوف من الإسلام والخوف من الإسلام المتعصب.

«... while prejudice against Muslims certainly exists, Islamophobia deceptively conflates two distinct phenomena: fear of Islam and fear of radical Islam».

(١٣) European Commission against Racism and Intolerance, p. 13.

(١٤) انظر: *Islamophobia: A Challenge for Us All.*

(١٥) Der EUMC-Bericht von 2006 verweist in diesem Zusammenhang auf mehrere einschlägige Allgemeine Politik-Empfehlungen der im Rahmen des Europarats operierenden «European Commission on Racism and Intolerance» (ECRI), Muslims in the European Union, p. 13 ff.

(١٦) صعوبة أخرى في التعامل مع مفهوم رهاب الإسلام تكمن حسب ما جاء في نص (EUMC) عام ٢٠٠٦ في أن هناك غموضاً فيما إذا كان التمييز المسجل عموماً حقيقة أو إضافات تتعلق بارتباط المعنيين =

٣ ـ الخط الفاصل بين الاستفزاز والتجريح

إن صوغ المواقف النقدية، سواء بصورة استفزازية أو مستقطبة أو حادة، يجب أن يكون ممكناً في مجتمع حر. وهذا ما أوضحته كل من المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في ستراسبورغ في حكمها القضائي بشأن حرية الرأي وجعلتاه دون استثناء. وتحتوي حرية الرأي وفق صيغة محكمة العدل الأوروبية (EGMR) معلومات وتصورات «من شأنها أن تهين، أو تصدم، أو حتى تربك الدولة أو جزءاً من السكان أيضاً»(١٧).

هذا المفهوم الواسع والصريح لحرية الرأي ينسحب أيضاً على ما يسمّى الموضوعات الدينية التي لا يجوز عزلها عن أو استثناؤها من الجدل. بل إنها تمثل أحد الموضوعات المشروعة للكاريكاتور والمسرح الهزلي. أي أن من الخطأ الادعاء في هذا الصدد أن ثمة توتراً بين حرية الرأي وحرية الدين. إن حرية الدين لا تعني «حصانة تشريفية» للأديان وإنما تضمن حرية الناس في مسائل الدين أو الرؤية الدنيوية ليحددوا بأنفسهم الطريق الخاص الذي يسلكونه، سواء فرادى أو بالاشتراك مع آخرين. وقد بيّنت المحامية الباكستانية أسماء جاهانغير، المقررة الخاصة لحرية الدين التابعة للأمم المتحدة، في تقريرها أن حرية الدين وحرية الرأي هما حريتان فكريتان تواصليتان ذواتا ارتباط وثيق، ويجب عدم الإيقاع بينهما معنوياً(١٨).

إن من يدعو إلى رقابات بدوافع دينية، مثلما حدث في سياق النزاع حيال كاريكاتير النبي محمد، عليه أن يقبل اللوم بأنه لم يفهم حق الإنسان في حرية العقيدة كحق طبيعي(١٩).

= بالإسلام أو بعوامل أخرى كالأصول العرقية واللغة والوضع الاجتماعي الخ. لذلك فإن تصنيف الحالات الفردية كتعبير عن رهاب اسلامي غالباً مشكوك فيه. كما أن محاولة تشخيص التمييز ضد المسلمين على صعيد السكن وسوق العمل والشؤون التربوية لا يبقى أمام (EUMC) غالباً إلا الحل الاضطراري كوصف عام للتركيبات العنصرية وكذلك حالات فردية لا يمكن حصرها تجعلها ضمن مكونات رهاب الإسلام. وأخيراً تنحصر المشكلة في أن هنالك إحصاءات غير مقنعة عن حضور التجمعات الدينية في الدول الأعضاء للاتحاد الأوروبي. ويأتي التقرير في الخاتمة بأن معرفة حجم وأسباب رهاب الإسلام في أوروبا حالياً يكتنفها الكثير من الثُّغَر ويقترح الدعم المناسب لهذه الأبحاث.

(١٧) EGMR, 7/12/1976, Handyside, Ser. A/24, Erw.nr. 49.

(١٨) Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled «Human Rights Council», A/HRC/2/1., p. 10.

(١٩) وكذلك في تقرير أسماء جاهنغير: «إن حق حرية الأديان أو المعتقد، كما هو مضمن في القوانين الدولية المعترف بها لا يتضمن الحق لدين أو عقيدة بعدم قبول النقد أو التفنيد (...)، لأن ممارسة حرية التعبير قد تؤدي في حالات محددة إلى إلحاق آثار بحرية الأديان كما في اعتقاد بعض الأشخاص. ولن يكون صحيحاً في المفهوم المعاصر النظر إلى هذه الظاهرة باعتبارها صداماً بين حرية الأديان والمعتقدات وحرية التعبير وإبداء الرأي.

وفي الحقيقة لا يُعتبر الحق في التمتع بحرية الدين حقاً بلا قيد؛ فالإمكانيات المحددة المتضمنة في الدستور والاتفاقيات العالمية لحقوق الإنسان تفسَّر بلا شك بصورة ضيقة(٢٠). ويمكن العمل بها على أساس قانون رسمي فقط بشرط أن تكون متفقة مع مجتمع حر ديمقراطي، وتخدم بذلك أغراضاً شرعية ضرورية نسبياً وملائمة للوصول إلى هذه الأغراض(٢١). لقد استخلصت المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان حدود حرية الرأي بحذر وفقاً لذلك. وعليه، فإن الشعور الشخصي بالإهانة أو الشعور بالطعن في القناعات الدينية الخاصة لا يكون كافياً لوضع حد، إذ لا يوجد معيار كاف، وإلّا لكانت حرية الرأي خاضعة لمشاعر غضب شخصي أو جماعي.

إن حدود حرية الرأي ستكون هناك قد وصلت حدها حين يُحكم على التعبير عن الرأي من منظور شخص ثالث غير مشمول بالتصادم مباشرة مع حقوق الإنسان الأخرى، كحق الشخص المعني بالدفاع عن شرفه الشخصي والتحريم الضروري لدعوة الكراهية.

هكذا حكمت محكمة لودينغهاوزن الابتدائية في شباط/فبراير ٢٠٠٦ على رجل بالسجن لمدة عام واحد مع وقف التنفيذ، وبالعمل العام الخيري لمدة ثلاثمئة يوم لأنه طبع على ورق (التواليت) كتابة «القرآن، القرآن المقدس» وأرسله إلى وسائل الإعلام ومساجد الجاليات(٢٢). وجدت المحكمة في هذا التصرف إهانة واستفزازاً لا يمكن الدفاع عنهما في سجال ديمقراطي متعدد الآراء. إن العقوبات القانونية ضد التصريحات الجماعية المتعلقة برهاب الإسلام ممكنة في مثل الحالات المتطرفة والغريبة. كذلك توجد إمكانية متابعة الأمر قضائياً في حالات الإهانة الفردية الشخصية. ولكن عموماً يجب ترك ذلك القرار للمرء في ما إذا كانت أقوال معيّنة عن المسلمين منصفة أو غير منصفة، معقولة أو متجاوزة حدها، منتقدة للإسلام أو تمثل رهاباً حياله، كخلاف في الرأي السياسي(٢٣). وبعبارة أخرى: يجب دائماً وأبداً العمل على التواصل داخل الجدال العام إلى أن يتم وضع الحد الفاصل بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام. ولا يتعلق الأمر في هذا الجدال العام بوضع شرط

---

(٢٠) انظر القانون الأساسي المادة ٥، الشرعة الأوروبية لحقوق الانسان المادة ١٠، الحلف العالمي بشأن الحقوق السياسية والمواطنة المادة ١٩ و٢٠.

(٢١) So die Schrankensystematik der EuropÌischen Menschenrechtskonvention. Vgl. dazu im Vergleich zum Grundgesetz Rainer Grote/Nicola Wenzel, Die Meinungsfreiheit, in: EMRK/GG Konkordanzkommentar, hg. von Rainer Grote/Thilo Maraun (Gesamtredaktion Konstantin Meljnik), Tübingen 2006, pp. 895-1003.

(٢٢) *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ), 24/2/2006, p. 7

(٢٣) انظر: Asma Jahangir (UN Special Rapporteur on freedom of religion or belief), p. 8.
«(...) it is essential to make a careful distinction between forms of expression that should constitute an offence under international law, forms of expression that are not criminally punishable but may justify a civil suit and forms of expression that do not give rise to criminal or civil sanctions but still raise a concern in terms of tolerance, civility, and respect for the beliefs of others.»

لحدود حرية الرأي يمكن تنفيذه، سواء أكان ذلك عن طريق القانون أم عن طريق القضاء، بل بتطوير إحساس داخلي للاستخدام العقلاني لحرية الرأي. من يدّعي أن إحساساً كهذا في نقاش ثقافي متنور غير ضروري، أو أنه انحناء مكشوف أمام الصواب السياسي، فإن هذا يمثل فهماً ضيقاً وغريباً للتنوير. إنه تنوير لا يضع اعتباراً للفوارق الأساسية بين العدل وغير العدل، بين نقد موضوعي مقبول وممكن أيضاً إلى حد الاستفزاز، وبين نقد تجريحي تشهيري ينحط، ويكون في النهاية خرقاً للمحرمات.

لا شك في أن الأمر سيبقى في حالات كثيرة خلافياً: إلى أين يتجه الحد الفاصل بين الاستفزاز المقبول والتجريح المكشوف (Seidel, 2003: 261-279)؟ هكذا يستطيع المرء أن يجادل فيما إذا كان من المناسب أن يحتل عنواناً في مجلة **دير شبيغل** *(Der Spiegel)* مثل «ألمانيا مكة الأسلمة الصامتة»، الذي صورت فيه الهلال يرفرف فوق بوابة براندنبورغ(٢٤) موقع الصدارة، ويعتبره كأنموذج لرهاب الإسلام، أو يكتفي بأن يسميه استفزازاً فقط؟ وتوجد أيضاً حالات واضحة للتجريح ودعاية الخوف في المناقشة الراهنة المشحونة بالانفعال والاستقطاب(٢٥).

وهذه هنا بعض الأمثلة القليلة على ذلك:

إن رهاب الإسلام قد تجاوز حده بوضوح حسب رأيي، وقد تجلى هذا في كتاب غونتر لاخمان (Günther Lachmann) الذي وضع على غلافه العلم الألماني مقصوصاً بالهلال الإسلامي. إن تأثير الصورة المعزول ينتُج خاصة عند ربطه بعنوان الكتاب **التسامح القاتل ـ المسلمون ومجتمعنا المفتوح** (Lachmann und Ali, 2005). فمفهوم «المجتمع المفتوح» يثبت بضمير الملكية (إنه حقنا) ويعارض المسلمين شمولياً.

وثمة مثال ساطع على أدب الدعاية تقدمه سيناريوهات الرهاب الفظيعة في الكتاب الجديد لـ أودو ألفكوتّه (Udo Ulfkotte)، إذ يقول: «.. ستكون هناك (Ulfkotte, 2007: 19) «أوروبا عربية» في أوروبا». ويزعم اعتماداً على مصادر أمريكية أن الشريعة الإسلامية ستطبق في أوروبا عام ٢٠٤٠ (Ulfkotte, 2007: 24). ويستشهد على ذلك بصحافي أمريكي مارك ستين (Mark Steyn) موافق له في الرأي يقول إن أسلمة أوروبا تشبه تأثير القنبلة النيوترونية، وإن أوروبا ستكون في نهاية القرن مثل قارة ضربت بهذه القنبلة: ستبقى الأبنية شامخة، أما البشر الذين شيدوها فسيختفون (Ulfkotte, 2007: 23).

إن لغة ناقد الإسلام رولف شتولتس (Rolf Stolz) تتجاوز دوماً حدود اللغة اليمينية المتطرفة عندما يصف الهجرة الإسلامية بأنها سلب للوطن (Stolz, 1997: 307)(٢٦)، ويحذّر

(٢٤) انظر: *Der Spiegel*, 26/3/2007.

(٢٥) الكلام المعلن لا يعني بأي حال من الأحوال، المطالبة بعقوبات قانونية يحول دونها في الأساس كثير من المعوقات.

(٢٦) «... hier soll einem ganzen Volk sein Land geraubt werden - das von seinen Vätern und Vorvätern erarbeitete Erbe, die Herzenssache Heimat»

من الشعب «البلاستيكي»، شعب الأنابيب المخلوق من القوارير المتعددة الثقافات الذي تتذبذب معاييره ما بعد الحداثة وما سبقها من حالة الجمود الإسلامي (Stolz, 1997: 350).

تلاقي حالياً ندوة الإنترنت «اللاصواب السياسي» استحساناً كبيراً تظهر فيها مشاهد تتجلى في الكراهية الساخطة على المسلمين. إن الصفحات التي يمكن الاطلاع عليها تُبرز بحرفية يطلع عليها يومياً قرابة أربعين ألف زائر (Preuss, 2007: 6). وبغض النظر عن الهجمات الشفهية المشحونة برهاب الإسلام، فثمة أيضاً مشاريع سياسية لرهاب الإسلام من أحزاب يمينية تشهيرية عديدة على غرار حزب الشعوب السويسرية (SVP) الذي يطالب بمنع بناء المآذن (Geden, 2007: 11).

يأتي دور استخدام مفهوم التقية بصورة حرفية فيها تجريم وخيم. إذ يزعم رالف جوردانو (Ralph Giordano) أن التقية إذن ديني صريح يسمح بالتضليل والنفاق والاحتيال في الجدال مع الكافرين (Giordano, 2007: 13).

لو أمكن البرهان بصورة قاطعة على ارتكاب منظمات إسلامية معينة وممثليها أباطيل ومناورات تضليلية وتمويه، أو على الأقل وجود مواقف يستبان منها ذلك، فإن ذلك يتطلب نقداً موضوعياً في النطاق العام مثل نقد المنظمات الاجتماعية المهمة الأخرى. أما أن يتهم المسلمون بسبب قناعاتهم الدينية بوصفهم منذ البداية بالكذب البنيوي، فهذا يعني حرمانهم إجمالاً من المساهمة في الخطاب العام مثل حقهم في التحدث إلى الآخرين والاستماع إليهم. من يعمل بموضوع التقية في جدال الرأي على النطاق العام يمهد بذلك الطريق لمنطق تهمة رهاب الإسلام. وهذا منطق لا يمكن التخلص منه وإن أقدم عليه المرء مرة واحدة فقط. إن شبهة كهذه لا تقوم على حقائق يمكن فهمها أو تفنيدها أيضاً، وإنما يُنظر إليها باعتبارها مرتبطة بعقلية دينية قائمة على مبادئ باطلة تصادر من الآخرين منذ البداية أية فرصة في تقديم أنفسهم أساساً كمتحدثين جديرين بالثقة. ولا شك في أن من يستخدم تبرير رهاب الإسلام يجب عليه أن يحتسب أيضاً منظمات كهذه بأنها لا ترغب في جدال ثقافي ديمقراطي، وإنما ترغب عمداً في طمس الحد بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام.

بالمقابل لا يفيد في التصدي لذلك إلا الوضوح ـ أي نقد استغلال مفهوم رهاب الإسلام من قبل مؤسسات الدعاية مثل Islamophobia Watch. فعدم الحديث عن رهاب الإسلام سلفاً، خشية أن يؤدي ذلك إلى نيل استحسان غير مرغوب فيه من آخرين، سيكون الاستنتاج الخاطئ بعينه.

إن إزالة الفرق بين نقد الإسلام ورهاب الإسلام كما يمارسه باستمرار الأيديولوجيون الإسلامويون يقود في النهاية إلى دليل معاكس. إذ يعني هذا في الواقع أن تعطى المنظمات الإسلاموية حق احتكار التشدق بمفهوم رهاب الإسلام مشحوناً بكلمات التفرقة العنصرية. وهذا الواقع نفسه يعانيه كثيرون من المسلمين (International Helsinki Federation for Human Rights, 2005).

إن مطالبة نقاد الإسلام مثل بسام طيبي وألفكوتّه بتحريم (Ulfkotte, 2007: 92) مفهوم رهاب الإسلام يؤدي إلى عكس ما هو مطلوب؛ إذ يساعد المنظمات الإسلاموية على احتكار تفسير خبرات المسلمين فيما يتعلق بالعنصرية والتفرقة (International Helsinki Federation for Human Rights, 2005)[٢٧].

ومن يرغب في فتح جبهات صراع ثقافي واضح لعله يرحب بهذا. بيد أن هذا لن تكون له نتيجة تؤدي إلى نقاش ثقافي تنويري. من يفصح تماماً عن مناقشات مفتوحة، ويحذّر لأسباب وجيهة من مزاعم رهاب الإسلام، لا يستطيع من جهته أن يطالب بتحريم مفهوم رهاب الإسلام. فمن العسير في حالات شتى وضع حد بين نقد الإسلام ورهابه أو وضع حد بين الاستفزاز والتجريح. وهذا بحد ذاته نشاط يتجدد دائماً، ولا بد من إنجازه لتعيين مثل هذه الحدود، كما لا يمكن في الوقت نفسه الاستغناء عنه. وهذا جزء من ذلك التنوير الذاتي الاجتماعي الذي لم يكتمل والذي يتعلق بالتغلب تدريجياً على الأنماط الواحدة والمنعزلة.

ثانياً: استنتاجات

تتعاون جهات كثيرة على تقديم صورة عن الإسلام في ألمانيا: المدارس والمؤسسات التربوية الأخرى، ووسائل الإعلام والمنظمات غير الحكومية (NGOs)، وفروع علمية مختلفة، ومنظمات المهاجرات والمهاجرين، والكنائس المسيحية والطوائف الدينية الأخرى، ومن بينها الروابط الإسلامية نفسها أيضاً، وأخيراً بالمعنى الواسع كلّ أولئك ـ مسلمين أو غير مسلمين ـ الذين يساهمون في النقاش الإسلامي الحالي أو يستطيعون على أي حال المشاركة فيه. والدولة تتحمل مسؤولية خاصة تأتي إليها من توصيات الحقوق الدستورية وحقوق الشعوب، وتقع عليها كذلك مهمة ضمان حقوق الإنسان ومنع التمييز. وينبغي للدولة نتيجة لذلك، وقبل كل شيء، التصدي بفعالية للتفرقة والتحيز والمفاهيم النمطية المساندة، ويكون ذلك بتجاوز أسبابها الاجتماعية (Addy, 2005). وهذا يشمل سياسة الثقافة والتربية مثلما يشمل سياسة الأمن الداخلي وقانون الإقامة، وكذلك سياسة التجنيس أو التشريع المتعلقة بالرموز الدينية في المدارس العامة، وأخيراً إصدار تشريعات إدارية لمنع التفرقة العنصرية عامة. في كلّ هذه المجالات وفي مجالات أخرى يمكن لمساهمة الدولة أن تذلل المخاوف القائمة إزاء الإسلام أو تؤكدها.

---

(٢٧) «As pointed out by Muslim and civil liberties organizations, the fact that Muslims have increasingly experienced hostility, discrimination and exclusion since September 11 may enhance their susceptibility to propaganda by organizations that advocate violent methods to protest injustices suffered by Muslims. Hence, it is only by scrupulously defending the rights of their Muslim minorities that the EU member states can retain the confidence of their minorities and fruitfully promote their integration in the long run, including by undermining the appeal of extremist organizations».

١ ـ الإسلام كجزء مُسَلَّم به في المجتمع الألماني

إن كل الجهود للتغلب على التقاليد النمطية التي تدعو إلى رهاب الإسلام يجب أن تبدأ بالاعتراف بالحقيقة البسيطة، وهي أن الإسلام أضحى جزءاً دائماً في المجتمع الألماني. ومن المعروف أن هذا الواقع كان مكبوتاً حتى تسعينيات القرن الماضي. فقد ساد اعتقاد في ألمانيا منذ عشرات السنين وعلى كلّ الصعد بأن الإسلام يمثل هنا «دين العمال الضيوف»، ولذلك يجب ألّا يكون اندماجه المستمر في المجتمع موضوعاً. ويضرب المثل على ذلك بالمساجد التي تقع في الفناء الخلفي وعلى هامش المجتمع والتي ينظر اليها كرمز للتزود الديني الذاتي ودون أفق للاستمرارية.

لقد ساد تقلب الفهم في المجتمع بصورة واسعة في السنوات الأخيرة قبل المؤتمر الإسلامي الأول الذي دعا إليه وزير الداخلية شويبله (Schäuble) وعبر عنه كالآتي: في بلدنا يعيش ثلاثة ملايين مسلم كجزء ثابت من مجتمعنا، ولكن ليس لدينا علاقة بالجمعيات الإسلامية المتنوعة[٢٨]. لدى الاعتراف السياسي بواقع الحياة الإسلامية الدائم، يجب ألّا يحدث موقف مزدوج. وليس حول النقاشات المبدئية التجريدية ما إذا كان الإسلام يتكيف في النظام الاجتماعي الغربي أو يتلاءم عموماً مع نظام قيم مجتمع ليبرالي ديمقراطي، فهذه لا تساعد كثيراً ولكنها يمكن أن تطلق إشارة ذات تأثير خطير عندما توحي بأن هناك طرقاً سياسية مسؤولة تعتبر وجود أقلية إسلامية في ألمانيا محل تساؤل، ويمكن عملياً إعادة النظر فيه. إن ما أورده شويبله من إدراك بأن المسلمين « يشكلون جزءاً ثابتاً في مجتمعنا» هو موقف لا رجعة عنه. ولذلك فإن المواقف السياسية التي تثير زوابع من شكوك هي مواقف غير مسؤولة.

إن الاعتراف بوجود الإسلام في ألمانيا يتضمن أيضاً الاعتراف بممارسته العلنية. فالدين في مجتمع حر ملتزم بحقوق الإنسان لا يعتبر مسألة شخصية، على عكس الحكم المعمم. وما إمكانية علنية الممارسات الدينية والحياة الدينية إلّا جزء من الحق الدستوري والقانون الدوليّ المرتبط بحرية الدين[٢٩].

عند التغاضي عن المسألة الخاصة المثيرة للجدل منذ سنوات والمتعلقة بالسماح للمعلمات في أثناء التدريس في المدارس العامة بارتداء الحجاب (Oestreich, 2004)، فإن

---

(٢٨) *Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Interview des Spiegel*, 3/8/2006 (vom 18/9/ 2006), p. 85f.

(٢٩) عملياً يتجلى هذا في صوغ حرية الدين عبر معاهدة حقوق الانسان، المادة ٩ الفقرة ١ ينص على أن كل شخص له الحق في حرية الفكر والضمير والدين. هذا الحق يحتوي على الحرية في تغيير المرء لدينه أو رؤيته الدنيوية والحرية في ممارسة أداء شعائره الدينية أو رؤيته إلى العالم علناً كفرد أو كمجموعة على النطاق العام أو الخاص من خلال العبادة أو الدرس أو ممارسة الشعائر والطقوس. وهذا ما يتضمنه القانون الأساسي في المادة ٤. إن علمانية دولة القانون التي تطورت من حرية العقيدة التي ليس لها علاقة «بخصخصة» التدين التي تسارع به الدولة.

الفهم السائد بأن دولة القانون الحرة لا تستطيع أن تفرض نظام زي معيّن أو بناء مساجد جديرة بتمثيل روادها، لأن هذه النظرة تستند إلى حرية الدين[٣٠].

إن الاعتراف بالوجود الدائم للأقليات المسلمة تتبعه أيضاً المساعي الحالية المتعلقة بإدخال تدريس الدين الإسلامي في منهاج التدريس كمادة نظامية معترف بها رسمياً (Stock, 2004: 430-450). كما أن النقاش المتعلق باندماج الأقليات المسلمة يضع لهذا الموضوع موقعاً عالياً ممتازاً، لأن اللحظة الحاسمة فيه تتعلق بتطور الإسلام على المدى البعيد في ألمانيا وكيفية إيصال الدرس الديني والتطبيق الحياتي من جيل إلى جيل.

إن إدخال دروس الدين الإسلامي في المدرسة يعتبر عند كثيرين من أولياء المسلمين أمنية مهمة. ومنذ سنوات تناضل الروابط الإسلامية أيضاً في سبيل تقديم دروس الدين الإسلامي باللغة الألمانية.

وعلى أساس مبدئي أصبح درس الدين الإسلامي في الوقت عينه حقل اختبار لمدى نجاح بنى التعاون القائمة بين الدولة والهيئات الدينية، التي تطورت تاريخياً من الدولة مقابل الكنائس المسيحية وأدت إلى الانفتاح على التعددية الدينية الناشئة وإفساح حيز مناسب أمام الإسلام الذي أمسى ديناً مستوطناً في هذا البلد (Hense, 2001: 9-47).

٢ ـ الإدراك المتنوع كواجب منصف

لم تؤخذ في الثمانينيات الاهتمامات الدينية لـ «العمال الأجانب» مأخذ الجد. بل أخذ الناس في ألمانيا منذ التسعينيات يعتادون على المهاجرين والمهاجرات، وعلى «خصوصياتهم» الدينية الثقافية (الموهومة أو الحقيقية) ويدركونها بخاصة. وتعتبر هذه خطوة إلى الأمام بقدر ما هي خطوة إلى الوراء في الوقت عينه. آنذاك حل محل التجاهل تجاهل آخر يركز أحادياً على الدين والثقافة. وأدى هذا من ناحية أخرى إلى أن معضلات سياسة الاندماج متنوعة الأسباب فُسِّرت تكراراً وبتسرع وكأنها تعبير ثقافي ديني غريب. وبهذه البساطة يفسَّر تركز عائلات المهاجرين في مناطق اجتماعية معينة وكأنها نتيجة «مجتمع إسلامي مواز».

وما إن يأتي دور الإسلام حتى يواجه برأي جلي وشائع يزعم أن الدين والثقافة من أهم أسباب الاستبداد العائلي والجنوح إلى العزلة.

لكن المطالب المشروعة لتغيير بنية العائلة الاستبدادية الأبوية سرعان ما تتحول إلى صراع حضاري ضد الإسلام. هذه القوالب الجاهزة لا تفيد لأنها تقوي الخوف النمطي من الإسلام فقط. ومن المهم عدم عزل العوامل الثقافية والدينية عند مناقشة قضايا

(٣٠) إن ضمان حرية الدين لا يتعلق بمراعاة حرية الدين في أوطان أمم المسلمين المقيمين هنا. إذ إن حال حرية الدين كحق إنساني تستبعد أن تستخدم الأقليات الدينية كقوة قسرية لفرض مصالح السياسة الخارجية، مهما كان هذا مشروعاً.

الاندماج وإنما ربطها دائماً بعوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية. ويتبع الرؤية المتنوعة أيضاً الاستعداد لأخذ الفوارق الإسلامية الداخلية باهتمام أكثر والإفصاح عنها لغوياً. أما في ألمانيا فتنحصر التعددية الإسلامية الداخلية في فوارق مذهبية كلاسيكية (السنّة ـ الشيعة، العلويون والأحمدية الخ..). ولا تقل من ناحية أخرى أهمية الممارسات اليومية.

ورغم أن هذا التنوع معروف مبدئياً منذ فترة طويلة، فإن المشكلة تبقى قائمة. فهذا التنوع يكتسي دوماً بخصوصية استدلالية لأنه يمنح الأشكال الكفاحية الاستبدادية اهتماماً عالياً بزعم أن الجوهر الإسلامي يتجلى فيه. إن من قواعد التجربة الصحافية أن الأخبار السلبية المأساوية بخاصة تحتل موقع الصدارة في وسائل الإعلام، وفقاً للقول المأثور «الأخبار السيئة هي الأخبار الجيدة!» وهذا ينطبق في الحقيقة على كلّ المجالات الموضوعية، كما يؤثر تأثيراً بالغاً وحاداً في تقديم التقارير عن الإسلام، مثال ذلك عرض مشاهد تلفزيونية لمجموعة متعصبة من الشباب الباكستاني أحرقت صورة البابا. ويطلب الإدلاء بآراء أمام الرأي العام ضد هذه المواقف التصعيدية، ناهيك عن أن تؤخذ مشاركتها في الخطاب الإسلامي بعين الاعتبار.

إن على مبادرات الحوار الثقافي الديني أن تتعايش من جديد، وترى أن نتائج العمل المبني على الثقة منذ سنوات يمكن أن يتبدد في وقت قصير عبر الأخبار السلبية والشائعات. ولمواكبة عمل من هذا القبيل لا بد من ضبط النفس وقوة الأعصاب.

ورغم أن الاحتفاء بواجبات أساسية ومتأنية عسير في إطار مجادلة استقطابية معقدة، فليس هناك بديل مقنع للجهد إلّا في توخي الدقة والتمايز. فمعرفة الفوارق الإسلامية والتعددية الإسلامية الداخلية في أثناء ذلك ليس واجباً فقط، بل هو مطلوب أيضاً من أجل الدقة التحليلية. إذ إن الأهم من ذلك هو أن الأشخاص المشمولين أساساً كفاعلين عليهم أن يتحملوا إدارة حياتهم على مسؤوليتهم الخاصة، وليس كممثلين لـ «عقلية» دينية ثقافية مزعومة وثابتة. وهذا قياس لكل تنوير يلتزم بثقافة الجدل.

ولهذا السبب طالبت المقررة الخاصة للأمم المتحدة أسماء جاهَنغير، ومن وجهة نظر حقوق الإنسان، بألّا ينظر إلى أعضاء الأديان أو الجماعات المختلفة كمجموعات متجانسة[(٣١)]، بل ينبغي أن يكون هذا الاختلاف أمراً مسلَّماً به فيما يتعلق بالمسلمين أيضاً. ولذلك فإن اللجنة الأوروبية ضد العنصرية والتعصب تنصح في وصيتها السياسية الخامسة بالتغلب على رؤية إسلامية محددة مسبقاً، أي النظر إليه من زاوية الناس

(٣١) Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on Contemporary Forms of Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled «Human Rights Council», A/HRC/2/1, p. 8.

الفاعلين، باعتبارها مهمة مركزية في مكافحة سياسة العزل الناجم عن رهاب الإسلام (European Commission against Racism and Intolerance, 2007).

٣ ـ الدستور كأساس بديهي للتعايش

ليس أقل بداهة من الاعتراف بحضور الإسلام المستمر في ألمانيا إدراك أن الدستور يقدم الأساس المعياري للتعايش في هذا المجتمع. ولدى صوغ هذا الإدراك في الأساس يحدث مراراً فهم مبتذل ويؤدي إلى استنتاجات خاطئة. وهذا يحدث من إقرار المرء بأن صوغ النظام الدستوري كمطلب سياسي موجّه بصورة خاصة إلى المسلمين. وغالباً ما يتفاعل المسلمون الليبراليون مباشرة وعلى نحو غاضب حينما يأخذون انطباعاً أن أحداً يريد تدجينهم على قيم الدستور الحر ويلزمهم مرة أخرى به على الأخص.

مثال على أحد الاستنتاجات الخاطئة فيما يتعلق بالتواصل يقدمه الدليل الصادر من دوائر التجنيس في مقاطعة بادن فورتمبرغ الذي يتميز بموقف متشكك حيال المسلمين. ومشكلة هذا الدليل لا تكمن في مضمونه وحسب، بل وفي مدلوله أيضاً. أما الحجة التي يصوغها مؤيدوه فترى أنه يحتوي على القواعد المعروفة للتعايش في المجتمع الحر. وهذا ما يشير بالضبط إلى المشكلة بصورة قاطعة. إذ إن الناس الذين يعتبرون قواعد الدستور بديهية ويظهرونها في حياتهم اليومية يصيبهم الإحساس بالغضب عندما يطالبهم أحد بذلك لأنهم مسلمون أو يحملون أسماء ذات رنة إسلامية، ويطالبهم مرة أخرى بتأييد ذلك بشدة والإجابة عن الاستفسارات. إنها صورة تبرز الارتياب وسوء الظن. لهذا فإن الإدارة الحكومية الواقعة تحت الضغط تسمح بإساءة استخدامها لمواصلة سياسة الضغط التي يعيشها الكثير من المواطنين أُولي الخلفية الإسلامية كتمييز اجتماعي يومي (Bielefeldt, 2007: 183ff)، بل وتشديدها.

إن النداءات ذات الدافع السياسي المتعلقة بالاندماج والداعية إلى «الحوار مع الإسلام» تكاد تكون غير فاعلة (Tezcan, 2006: 26-32). فالمراهنة على التواصل مفيدة دائماً في الأساس. لكن ارتباكاً وإحباطاً، وربما شكوكاً متبادلة جديدة بالنتيجة قد تنشأ مع وضع الدستور بمواجهة القرآن في ندوات الحوار بغية الدخول على هذه الأسس في الحديث. فالدستور يمثل حينئذ بالضرورة وثيقة متناقضة مع القرآن، وثيقة لتأكيد الذات السياسية ـ الثقافية للأكثرية المسيحية على حساب كونه أساساً قانونياً للعيش المشترك. وعندما يوضع القرآن بمواجهة الدستور مقدماً كأنموذج بديل، تُلقى إذ ذاك على عاتقه مهمة تفعيل التأقلم السياسي الثقافي مثلما يظهر ذلك في الكتابات الدعائية للأيديولوجيا الإسلاموية. وحينها تكون للحوار إذاً مهمة متناقضة: إما التغلب على العوائق الثقافية المتمخضة جزئياً عند صوغ أهداف الحوار وإما تعميقها عن غير قصد.

من البديهيات أن يبلور الدستور الأساس المعياري للتعايش في مجتمعنا المتعدد. هذه البديهية يجب أن تجد تعبيراً لها بتجنب تكرارها دوماً وبإلحاح أمام المسلمين، أو كهدف

يشكل مقاصد الحوار الثقافي المتداخل. فحيثما توجد أسباب للشك في عدم الوفاء للدستور من قبل بعض المجموعات أو أفرادها، ينبغي مخاطبة هذه المجموعة بصورة محددة دون تعميم، هذا على «الإسلام» أو المسلمين القاطنين في ألمانيا. وبالقياس، فإن اتهام المسلمين الذين يعيشون هنا بعدم الولاء للدستور السياسي لا يختلف عملياً عن اتهام أفراد مجتمع الأغلبية غير المسلمة. فهذا لا يمت بصلة إلى الغبطة «الساذجة المتعددة الثقافات» التي تغمض العيون أمام مخاطر ملموسة للمجتمع المنفتح. وبدلاً من ذلك فإن الأمر يتعلق بالفهم الجوهري القائل إن الصراع من أجل المجتمع المنفتح قد ضاع إلى حين، عندما تفشى منطق الشك، الذي يصادر من الأقلية كل فرصة كشريك يُصغى إليه في الخطاب العام □

المراجع

Addy, David Nii (2005). *Rassistische Diskriminierung - Internationale Verpflichtungen und nationale Herausforderungen für die Menschenrechtsarbeit in Deutschland*. 3 aufl. Berlin: Deutschland Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte.

Bielefeldt, Heiner (2007). *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft: Pladoyer fur einen aufgeklarten Multikulturalismus*. Bielefeld: Transcript. (Xtexte)

European Commission against Racism and Intolerance (2007). «General policy recommendation no. 5: Combating Intolerance and Discrimination against Muslims.» Strassburg, 27 April.

Geden, Oliver (2007). «Das Geschäft mit der Angst. Exportschlager «Minarett-Verbot»: Die Schweiz setzt sich an die Spitze des europäischen Rechtspopulismus.» *Süddeutsche Zeitung* (SZ): 2/8.

Giordano, Ralph (2007). «Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem.» *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* (FAS): 12/8.

Hense, Ansgar (2001). «Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht: mehr als ein Streit um Begriffe?.» Paper presented at: *Religion und Weltanschauung im sakularen Staat: 41. Tagung der Wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Fachrichtung «Offentliches Recht», Potsdam 2001*. Edited by Andreas Haratsch [et al.]. Stuttgart: Boorberg.

International Helsinki Federation for Human Rights [IHF] (2005). «Intolerance and Discrimination against Muslims in the EU Developments since September 11 (Wien, März).

Lachmann, Gunther und Ayaan Hirsi Ali (2005). *Todliche Toleranz: Die Muslime und unsere offene Gesellschaft*. Munchen: Piper.

Malik, Kenan (2007). «What Hate?.» *Guardian*: 7/1. <http://www.guardian.co.uk/world/2005/jan/07/religion.islam>.

Oestreich, Heide (2004). *Der Kopftuch-Streit: Das Abendland und ein Quadratmeter Islam*. Frankfurt am Main: Brandes and Apsel.

Pipes, Daniel. «Islamophobia?.» *New York Sun*: 25 October < http://www.danielpipes.org/article3075 (abgerufen am 9/1/2007).

Preuss, Roland (2007). «Islamfeind - und stolz darauf: Im Internet finden jene ein Forum, die den Koran verbieten lassen und muslimische Verbandsvertreter «zu einem Pilzessen einladen» wollen.» *Süddeutsche Zeitung* (SZ), 31/8.

Priester, Karin (2003). *Rassismus: Eine Sozialgeschichte*. Leipzig: Reclam. (Reclam Bibliothek Leipzig; Bd. 20076)

Sardar, Ziauddin (2005). «The Next Holocaust.» *New States Man*: 5 December, < http://www.newstatesman.com/print/200512050006 > .

Seidel, Eberhard (2003). «Die schwierige Balance zwischen Islamkritik und Islamphobie.» in: Wilhelm Heitmeyer, ed., *Deutsche Zust*Ìnde. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Band 2.

Stock, Martin (2004). «Islamunterricht: Auf der Suche nach dem richtigen Weg.» paper presented at: *Auf dem Weg zur Rechtsgleichheit?: Konzepte und Grenzen einer Politik der Integration von Einwanderern; Hohenheimer Tage zum Auslanderrecht 2003 und 2004*, edited by Klaus Barwig and Ulrike Davy. Baden-Baden: Nomos.

Stolz, Rolf (1997). *Kommt der Islam: Die Fundamentalisten vor den Toren Europas*. Munchen: Herbig.

Terkessidis, Mark (2004). *Die Banalitat des Rassismus: Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*. Bielefeld: Transcript. (Kultur und soziale Praxis)

Tezcan, Levent (2006). «InterreligiDialog und politische Religionen.» *Aus Politik und Zeitgeschichte*: 28-29.

Ulfkotte, Udo (2007). *Heiliger Krieg in Europa: Wie die radikale Muslimbruderschaft unsere Gesellschaft bedroht*. Vorwort von Bassam Tibi. Frankfurt am Main: Eichborn.

رمزية الحجاب في ما يتعدى الحجاب والسفور

جميل قاسم(*)

مدرس في الجامعة اللبنانية.

لعل صدور الكتاب الجديد (الأول) **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات** للكاتبة د. عايدة الجوهري، جاء «متأخراً» ـ بالنظر إلى غزارة مقالاتها في الصحف العربية ـ وذلك في تناولها إشكالية «السفور والحجاب» عند الكاتبة النهضوية نظيرة زين الدين، بخاصة، والمرأة اللبنانية والعربية، بعامة.

تبحث د. عايدة الجوهري في كتابها عن المفكَر فيه واللامفكَر فيه في إشكالية الحجاب من زاوية علم الجندر (الجُنوسة)، وثمة سؤال نقدي مهم على هامش معالجة الكاتبة لهذه الإشكالية القديمة ـ المحدثة يتعلق بتأنيث الثقافة وتذكيرها: هل يمكن تأنيث وتذكير القيمة؛ قيم الخير والحق والجمال والفضيلة؟

صدر كتاب **السفور والحجاب** للكاتبة زين الدين في العام ١٩٢٨، بعد حوالى ثلاث سنوات على صدور كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم في مصر** ـ وقد تجرأت امرأة لبنانية في العشرين من عمرها على التمرد في حينه على الحجاب ـ كوسم جندري جنساني أكثر منه وسماً أيديولوجياً ـ في مواجهة ما زالت المرأة العربية تواجه مثلها ـ اليوم ـ في بدايات القرن الحادي والعشرين.

ولم تقتصر مغامرة ومجازفة الكاتبة النهضوية على إصدار كتاب **السفور والحجاب** في المناخ الحضاري والثقافي المحافظ لبدايات القرن العشرين، بل ردت في كتاب آخر سمّته **الفتاة والشيوخ**، على ناقدين شيوخ محافظين من أمثال عالم اللغة الشيخ مصطفى الغلاييني، في دفاعها عن الحق بالسفور كاختيار شخصي، وقد وعت الحجاب وفهمته ليس كخيار جندري محض وإنما كاختيار له مضامين حضارية وثقافية تجعل من امرأة سافرة ـ مثلاً ـ محجبة بمعنى ما كما تجعل من امرأة محجبة سافرة في انطلاقها، وتحررها الذهني والروحي والحضاري ـ والعكس بالعكس.

ما أهمية نظيرة زين الدين ككاتبة وداعية إلى تحرير المرأة، ظهرت وبرزت بعد قاسم

(*) البريد الإلكتروني: kassem_jamil@yahoo.com.

أمين صاحب **تحرير المرأة** و**المرأة الجديدة**، وزينب فواز صاحبة **الرسائل الزينبية**؟

ترى د.عايدة الجوهري ـ وهي مختصة بعلم الاجتماع ـ أن أحداً في لبنان لم يقم بتفكيك الخطاب الذكوري السائد والقيم الذكورية كما فعلت الكاتبة النهضوية التي أظهرت موقف الرجل الملتبس والمزدوج تجاه الحداثة، في رفضه تحديث علاقاته الأسرية وعلاقته بالمرأة، ولجوئه إلى تزييف دلالات النص التراثي لتبرير هيمنته، كما أنها فضحت رياء الخطاب الذكوري الذي لا يطابق القول فيه الفعل، والفكر القول، وجعلت من إشكالية فرض الحجاب حجاباً للإنسان الذكر أسوةً بالمرأة الأنثى (ص ١٢).

والحق أن الكاتبة نظيرة زين الدين لم يقتصر موقفها على التنظير بل وقفت في بداية القرن الفائت وأعلنت اختيارها السفور ـ بمساندة والدها المتنور ـ معلنةً أن السفور موقف شخصاني وأخلاقي لا يقل أهمية وقيمة واحتشاماً عن الحجاب، بل قد يكون السفور أدعى وأقوى لتأكيد إنسانية المرأة من الحجاب، كزي، ونمط حياة جندري يجعل المرأة «حُرمة» في عالم النساء «المخدرات» في خدور الحريم.

كان الحجاب الذي فرضه المجتمع ـ باسم الدين والحلال والحرام ـ على النساء المسلمات (كرمز للقهر الشرقي في نظرة الكتاب النهضويين في مصر، والشرق بصفة عامة) متداخلاً بالمشكلات السياسية والوطنية ومناهضة الاستعمار. وقد عاد الحجاب في نهاية القرن العشرين في مصر والجزائر وسورية ولبنان، في ظل أجواء الهزائم (من نكبة ١٩٤٨، الى هزيمة ١٩٦٧)، الأمر الذي يؤكد بنظر الكاتبة تعلق التحرر النسوي بالتحرر الكوني العام: تحرير الإنسان.

غير أن الكاتبة، كما يلاحظ المرء بعد طول تأمل، تنغمس في لعبة جندرية معكوسة ـ وقعت فيها قبلاً كاتبات نسويات كنوال السعداوي صاحبة **الأنثى هي الأصل** تقوم على المفاضلة الجندرية بين الرجل والمرأة. مع أن النقد الاشتراكي لكاتب نهضوي كسلامة موسى تأثر بهنريك إبسن وكتابه **بيت الدمية** دعا في الأربعينيات من القرن العشرين إلى «تحرير المرأة» حتى من النزعات النسوية التي تشدد على «تحريرها» الفردي فتحولها في الأفق الليبرالي، أو النيو ـ ليبرالي إلى امرأة ـ دمية، بلا منظور ولا شخصية، ولا هوية أصيلة (موسى، ١٩٥٦: ١٠)[١].

تفسّر الكاتبة الجوهري ردود الفعل العنيفة على طروحات نظيرة زين الدين في كتابها **السفور والحجاب** بشعور حاد بالخيبة مصدره انتكاسة المشاريع الوطنية والتحررية، وصعود التيار الأصولي الذي ارتد على خطاب تحرير المرأة «خوفاً من بدايات التحول العميق في الأدوار ـ الجندرية وفي هوية الجنسين الاجتماعية».

---

(١) «أنتِ إنسان لك جميع الحقوق الإنسانية التي للرجل، فلا تقبلي أن ينكر عليك أحد هذه الحقوق وأن يعين لك طراز حياتك. أنت إنسان لك حق الحياة واقتحام التجارب البشرية وحق الإصابة والخطأ، لأنك، بغير ذلك، لا تحصلين على تربية إنسانية، أي لا تكبرين ولا تنضجين بل تبقين طفلة ولعبة ولو بلغت الستين أو السبعين من العمر».

السؤال المطروح: أي مرأة؟ ـ وأي رجل؟ هل هي المرأة «البرجوازية»، أم «الاشتراكية»؟ ومن الواضح أن ما تركز عليه الكاتبة كحل وخيار هو الحل الفردوي، وهي ترى أن نظيرة زين الدين تجاوزت إشكالية الحجاب، ببعده الديني (مشروعيته أو عدم مشروعيته) إلى المُضمر والمسكوت عنه: إلى العقلية الذكورية، والى مجمل البنى السياسية والاجتماعية التي لا تفقد ديناميتها مع الحجاب أو دونه (فرض أو رفض الحجاب)! غير أن هذا الكلام عن التوجه الجندري (الجنوسي) عند نظيرة زين الدين يتناقض مع موقف الكاتبة النهضوية من العلاقة مع الدين. وتقول الكاتبة إن الكاتبة زين الدين كانت «أول لبنانية وعربية تخصص كتاباً لهذا الموضوع، معتمدة منهجاً علمياً متكاملاً بأدوات واضحة، تقوم على أسس التفسير الفقهي» وترتكز على «مرجعيتي التراث والكتاب والسنّة» من جهة، وقيم الحداثة وحقوق الإنسان والديمقراطية من جهة أخرى، وهي تقر أيضاً بأن نظيرة زين الدين بدل أن تجد تناقضاً بين الصيغة التراثية والحداثة سعت إلى حل هذا التناقض بتأصيل مفاهيم حداثية (ص ٢٢٧). ألا يتناقض هذا القول مع ادعاء أن نظيرة اتخذت مواقف جندرية مناوئة للعقلية الذكورية؟

والحقيقة أن توجّه الكاتبة زين الدين الإنساني يشبه موقف مي زيادة التي تتميز كتاباتها ـ كما تقول الكاتبة الجوهري ـ باللياقة ومراعاة التقاليد (ص ٢٧).

وعلى الرغم من أنها تستشهد بكتّاب أكدوا تحرر المرأة في منظور اجتماعي أو «اشتراكي» (هشام شرابي مثلاً)، فإن الكاتبة ترفض المنظور ـ الإنسانوي ـ على حد تعبيرها، وتركز على قضية «الديمقراطية النسوية» باعتبار المسألة النسوية هي الدرع الواقي للمجتمع الأبوي (البطركي). والتحرر من منظوره ـ ليس عمودياً ـ بل أفقي، ما دام المجتمع لا يعترف بالنساء كنساء يتساوون في ما بينهم بقوانين خاصة بهم.

هل كانت نظيرة زين الدين مناضلة نسوية؟ أم بالأحرى كاتبة إنسانية تحررية؟ الأرجح أن د. عايدة الجوهري تسقط موقفها الجندري، هي، على موقف نظيرة زين الدين الانساني.

هل قامت نظيرة زين الدين ـ كما تقول الكاتبة ـ بتفكيك النص التراثي ونصوص التقليديين بأدوات غير ذكورية وخاطبت العقل ومست رأسمال الجماعة اللغوي، وهو رأس مال ذكوري؟ وهذا ما ترفضه الذهنية الذكورية التي تخشى أي تعديل في علاقات القوة المستندة إلى النصوص المقدسة.

من الواضح أن تحليل الكاتبة المؤرخة يعتمد على ثنائية الذكر والأنثى، الرجل والمرأة، في موقف جندري «لاحق» على موقف الكاتبة النهضوية.

تقسم د. جوهري الحجاب إلى أنواع عدة:

ـ **الحجاب الديني**: ترافق مع نمو الحركات الإسلامية؛ ويعبّر الحجاب في إطاره عن نشوء هوية، أو عن أزمة هوية كمرآة لمجتمع مشتت منقسم ومجروح في «ذكورته التاريخية» (ص ٣٦).

ـ **الحجاب الاجتماعي**: وترى فيه الكاتبة «حجاب موضة» لا يخشى الألوان والتطريز والثني. وهو يغطي شعر المرأة ويديها دون باقي جسدها، أي دون «أن تأنف الإغواء ضمن التستّر» معلنة انتماءها ـ للجماعة ـ مع الحفاظ على فردانيتها في آن.

هل الحجاب طوعي أم اختياري؟ لا توجد دراسات تظهر مدى حرية المرأة في اختيار الحجاب. لكن في بعض البلدان التي يبدو فيها الحجاب خاضعاً لرغبة النساء الطوعية يتطوع المجتمع الأصولي فيه للقيام بمهمة التحجيب، كظاهرة «المحجباتية» في مصر ـ وهم عبارة عن رجال ونساء، كالداعية عمرو خالد ـ يروجون لتحجيب النساء. ترى الكاتبة جوهري أن السلطة الأعظم للرجال خلال ممارستهم العنف على النساء تكمن في الموافقة على هذه السيطرة. وهذه السيطرة لم يكن لها لتستمر لولا تقاسم النساء للتمثلات ذاتها التي تعطي الشرعية للسيطرة الذكورية ـ كما يرى موريس غودلييه ـ . وتتبنى الكاتبة الجوهري وجهة نظر غودلييه هذه ـ ولا سيما في حديثه عن «الاستعمار الداخلي» الذي حكم النساء أجيالاً بكاملها. وخلاصة هذا الموقف التحجيبي هو تعزيز قوامة الرجال على النساء.

ترى د. الجوهري أن الحجاب كعلامة، شأنه شأن العلامة الصوتية (الفونيم) في اللغة، لا يشكل بمفرده دالة، ولكن يظهر في ظل علاماته الأخرى وتشابكها بعضها مع بعض، في إطار الجماعة التي يبدو المرء في إطارها طابعاً ومطبوعاً (على حد تعبير إيرفنغ غوفمان).

ـ **الحجاب كهوية**: والحجاب كهوية بنظر الباحثة الجوهري يشكل جزءاً من منظومة رأس مال المرأة الرمزي. وتتوافق العلوم الانثربولوجية والنفسية على كون الجسد خاضعاً لاستراتيجيا السلطة كحقل لسيطرة المجموعة الحاكمة وأداة لتوقيع السلطة على الجسد (جسد المرأة).

وتلجأ الكاتبة إلى إشكالية السلطة، بحسب ميشال فوكو، والسلطة عند فوكو لا تنحصر في المجال السياسي، كما تصور ماركس، بل هي محددة في ما يطلق عليه «ميكرو فيزياء السلطة»، وقد أخضعت السلطة جسد المرأة، وأماتته من أجل الدين والإله وملكية الزوج/ الرجل. والزوج والأب والأخ ـ حتى الأم ـ يستبطنون ويجسدون قيم الذكورة والمجتمع الأبوي.

والحجاب بهذا المعنى مجموع الدلالات المتمحورة حول حجب المرأة عن الأنظار لأنها تولد، وتموت، آثمة، وعليها أن تثبت براءتها. والخمار هو علامة الإثم ودليل براءتها المستحيلة (الرايس، ١٩٩٥). والحجاب هو انعكاس لنظام معرفي وأخلاقي وعلاقات سلطوية غايتها فرض النظام والمساواة وإلغاء الطبقات، تحت شعارات مختلفة. وفي المحصلة تتخذ السلطة السياسية أو الدينية أو الإدارية من الجسد «مكاناً لإشاعة الانضباط والالتزام والطاعة».

في بحث تحت عنوان «نظيرة زين الدين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٦)» تورد الباحثة نازك سابا يارد عرضاً شاملاً ومكثفاً لأفكار نظيرة زين الدين وأهدافها، والمحاور الرئيسية التي عالجتها، والحجج والأدلة العلمية والدينية التي استخدمتها لتبرير مطالبتها بسفور النساء

ومنحهن حقهن في التعليم والعمل والاختلاط والمشاركة في الحياة العامة، معرجةً على التناقض في مواقف الكاتبة زين الدين ما بين اعترافها باستقلال البحث العلمي الحر عن أسلوب البحث الديني المقيد، من جهة، وغلبة إيمانها على تفكيرها العلماني الحر من جهة ثانية.

وهذا التناقض في موقف الكاتبة زين الدين يخفي تناقضاً آخر عند الكاتبة د. عايدة الجوهري التي تستخدم خطاب الكاتبة الأولى كحجة نصية (Texte-pretexte) لتمرير أفكارها الجندرية الثنائية حول التحرر النسوي من السلطة الذكورية، والأبوية. وواقع الحال أن تحرير الإنسان هو الذي يحرر الأنثى والذكر، في إطار مجتمع اشتراكي فردي ـ جماعي حديث.

والسؤال المطروح والمؤرق: كيف تفسر الكاتبة عايدة الجوهري ظاهرة التحجب الاختياري في تركيا، التي دشنتها نائبة تركية قبل وصول «الإسلاميين الديمقراطيين» (حزب العدالة) إلى السلطة، وكيف تفسر وجود مدرّسات جامعيات، وفنانات تشكيليات محجبات في لبنان (باختيارهن) كما نجد بين مشايخ الفرق الصوفية في لبنان متصوفات «سافرات» دون أن تتعرض أذواقهن لإشكالية السفور والحجاب، وإنما لإشكالية الهوية، والاختيار الجمالي والروحي والأخلاقي؟

ألا يؤكد هذا أن تحرير المرأة ـ الإنسان يتخطى النظرة الجندرية الذكورية ـ والأنثوية فيما يتعدى السفور والحجاب (دون تأنيث الأخلاق والقيم لا تذكيرها) في أفق ديمقراطي إنساني أصيل؟ هل ينبغي أن تتحول المرأة إلى «امرأة خنثى» حتى تؤكد تحررها الجندري؟! □

المراجع

الرايس، حياة (١٩٩٥). **جسد المراة: من سلطة الأنس إلى سلطة الجن**. القاهرة: دار سينا للنشر.

موسى، سلامة (١٩٥٦). **المرأة ليست لعبة الرجل**. القاهرة: دار سلامة موسى للنشر والتوزيع.

تقنين السياسة وتسييس التقانة

جوهر الجموسي[*]

الجامعة التونسية.

تمهيد

يمثّل هذا النصّ ضرباً من موضعة الذّات، من تخريج ما هو ذاتي وردّه موضوعاً إلى المعرفة. كذلك كانت المقاربة السوسيولوجيّة مع بيير بورديو (Pierre Bourdieu) علاقة بالموضوع، يقيّمها الباحث مع موضوع بحثه، فيخرج ذاتيّته لتصبح موضوعاً موضوعياً. واستناداً إلى ذلك، كان هذا المقال خلاصة تجربة مهنية عاشها الباحث على مدى سنين طوال، عاشر فيها تجربة رقمنة الإدارة وترسيخ الوسائط التقنية الحديثة للاتّصال في المجتمع التّونسي بمؤسّساته وهياكله[١].

إنّ فكرة موضعة الذّاتي تعني أنّنا نستبطن مجتمعاً، ونكوّن وجهات نظر قد تكون منتجة لمعرفة ما. كذلك كان النّمط المثالي عند ماكس فيبر (Max Weber) تكثيفاً في اتّجاه واحد لوجهة نظر الباحث في المفرد أو في الجمع.

وبناء على هذا، لم تستند هذه الدراسة إلى عمق ميداني أو مدوّنة نصّيّة، بل اكتفت بمؤشرات ومعطيات إحصائية ونسب مئوية حول التوظيف السياسي لما هو تقني والتنافذ الحاصل بينهما، هذا بالإضافة إلى محاولة موضعة ما هو ذاتي.

تنطلق هذه الدّارسة من فرضية مفادها أنّ قوة اقتحام التقني التقاني لما هو سياسي قد أدت إلى ضرب جديد من العمل السّياسي، ينزع نحو خلق نخب سياسية جديدة قوامها التّكنوقراط. يدفع هذا باتّجاه انكماش السياسة بمفهومها التقليدي، التي تعتمد الخبرة والحرفية والخطابة، وغيرها من أشكال التعامل مع فنّ الممكن، لتطفو على الساحة ممارسة جديدة للسياسة ترتهن إلى ما توفّره التقانة من آفاق أخرى لم تكن ممكنة من قبل، من قبيل ارتياد زوايا قصيّة ما كان لسياسي الأمس أن يطالها. فالتقانة تعطي السّياسي دفعاً عالمياً،

(*) البريد الإلكتروني: jammousi.jawhar@mimcom.tn.

(١) يستفيد الباحث في هذا من تجربة ثرية جمع فيها بين التسيير الإداري من خلال عمله بوزارة تقانات الاتّصال بالجمهورية التونسيّة وبين تجربة التدريس الجامعي بالمعهد العالي لفنون الملتيميديا بتونس، وما أنجزه من بحوث في الثقافة الافتراضيّة ومجتمع المعلومات والاتصال.

بما توفّره من قدرة على ترويج صورته في كلّ أركان الدنيا عن طريق الافتراضي الرّقمي.

هذا الاقتحام لما هو تقاني لعالم السياسة قد يقلب المشهد السيّاسي في قادم السنوات. فهل يعني هذا أنّ السّياسة أصبحت مشاعة للجميع عبر شبكة الإنترنت، ملكاً للعامة والخاصّة من الناس؟

وهل خلقت التقانة نخباً سياسية جديدة وتراتبيّات لم تكن قائمة قبل هذا؟

وهل ينذر هذا الطّغيان لما هو تقاني في العالم السّياسي بنهاية السياسي، فيستبدل بالتّكنوقراطي؟

أولاً: التّحوّلات العالميّة والسّياسيّة

إنّ المتأمّل في تاريخ الأحزاب السياسية في العالم، وفي سيرورة نشاطها السياسي عبر التاريخ، يسجّل مدى تطور آليات عمل هذه الأحزاب، وكيفية تأقلمها مع الواقع المستجدّ، ومع التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإعلامية، والتقانية أيضاً، التي يشهدها العالم والمجتمعات بصفة خاصة.

إنّ العالم اليوم، بما فيه من اقتصاد وثقافة وسياسة أيضاً، أصبح مفتوحاً، رخو الحدود، يفتح إمكانيات واسعة من التبادل والتفاعل والمنافسة، ومن روابط القوّة الّتي لا يتحمّلها من ابتعد عن مسالكها وجهل تقنياتها.

وقد تمكّنت المجتمعات المتقدّمة من التموقع ضمن هذا العالم الجديد، وفهمت آليات اشتغاله وطرق التعايش معه. فلا مجال للانعزال والانغلاق على الذّات، وإغراقها في دائرة المحلّية دون البعد العالمي المترامي الأطراف، الواسع الإمكانيات والآفاق لمن عرف طرق الاستفادة منها. وقد أدركت هذه المجتمعات أنّه لا يمكن اقتحام العالمية دون كفاءات (موارد بشريّة ومجتمع مدني منظّم) متحكّمة في استخدام آليّات تقانات الاتّصال الحديثة من إعلاميّة وإنترنت وملتيميديا.

إنّ العالم ينزع نحو التشبيك والتّداخل. فلا مجال لتنمية تدور في فلك مغلق، تحرّكها رؤية انعزالية تسعى إلى تحصين حدودها الثّقافيّة والاقتصاديّة بنفي الآخر، واعتباره شرّاً ينبغي الابتعاد عنه. وقد ذابت الحدود السياسيّة كما يذوب الجليد. وهذا يحتاج إلى انفتاح وتفاعل بعيداً عن الذّوبان والتّلاشي.

إنّ التنمية المتينة اليوم، الّتي تقوى على المنافسة وتصمد أمام الرّياح العاتية والظّرفيات الصعبة، هي تلك الّتي تنبني على المزج والمراوحة بين المحلّي والعالمي. فأن تجعل من المحلّي قوّة ترتقي إلى العالميّة، تستطيع أن تجعل من التّراث قوّة استثماريّة. وللتّدليل على ذلك، يمكن التّذكير بأنّ المجتمعات المتقدّمة انطلقت من المحلّي، وارتقت إلى العالميّة من خلال تطوير إنتاجها في كلّ المجالات، وبالتّالي التّأثير في الآخر اقتصاديّاً وثقافياً وسياسيّاً أيضاً.

١ ـ التّحوّلات العالميّة

إنّ تناول موضوع تقنين السّياسة وتسييس التقانة، أو الرّقمي والسّياسي، هو نتيجة طبيعية لما تعيشه البلدان المتقدّمة من اندماج فاعل في منظومة العولمة، وفي الخارطة العالميّة لمجتمع المعلومات وللاقتصاد اللّامادي. وعمادها في ذلك إطار قانوني وترتيبي ملائم لترسيخ وتطوير التّقنيات الحديثة، وبنية أساسيّة اتّصاليّة متطوّرة، وموارد بشريّة كفيّة وقادرة على الابتكار والتّجديد، وكذلك تنظيمات مجتمعيّة جديدة تبادر وتساهم في نشر الثّقافة الرّقمية، ونشر الوعي الفكري الخاصّ بمجتمعاتها. ثمّ إنّ وسائل الاتّصال الحديثة، بدءاً بالقنوات الفضائيّة التّلفزيّة، وانتهاء بالإنترنت والهاتف الجوّال، أضحت عنصراً أساسيّاً في نشر المعلومات وتسريب الأخبار ونشر الشائعات بأنواعها السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

وتتميّز الوسائط الاتصاليّة الجديدة بعدم خضوعها إلى نمط واحد، إذ إنّها تتعامل مع فضاء اتّصالي عالمي، من مقوّماته تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، الّتي وفّرت:

ـ اللّامادة، من حيث تجريد الأشياء والمعلومات من أبعادها المادية؛

ـ اللّاتزامن، من حيث عدم التقيّد بأبعاد زمنيّة محدّدة لنشر المعلومات، وللحصول على المعلومات، وللتّواصل مع الفاعل السيّاسي الآخر؛

ـ اللّاتموقع، من حيث عدم الحاجة إلى الحضور في المكان أو الموقع نفسه لبثّ المعلومة السّياسيّة أو ترديد الشائعة، أو من خلال التّموقع عالميّاً عبر شبكات الاتّصال، وعرض المعلومة والتّواصل مع الفاعل السّياسي الآخر عن طريق وسائل الاتّصال الحديثة.

إنّ الاجتياح الكاسح للتقانة الرّقميّة قد حوّل حياة الإنسان إلى حياة رقميّة. فكلّ ما يستعمله الآن تتحكّم به الأرقام: الهاتف الرّقمي، الرّاديو الرّقمي، الفضائيّات التّلفزيّة الرّقميّة، أقسام التّحكّم بالطّائرات، المصانع، الاتّصالات، وحتّى الأجهزة المنزليّة كالثّلّاجة وجهاز الفيديو، اتّجهت إلى الرّقمنة. والبشر في الغرب أخذ كلّ منهم رقماً على إيقاع التقانة الرّقميّة، الّتي هي عبارة عن اختزال المعلومات الخاصّة بشيء ما، كالنّص أو الصّورة أو الصّوت أو الضّوء أو أيّ معلومات أخرى، إلى رموز ثنائيّة تتكوّن من سلسلة من «صفر» و«واحد».

وإنّ هذه الخصائص المتحكّمة في مجتمع المعلومات، بما فيها من صناعات معلوماتيّة وعاملين في المعلومات، قد حوّلت المعلومات إلى قوّة لها تأثير كبير في تكوين الرّأي العام، الّذي يتدخّل في الشّأن السّياسي ويحاسب الحكّام ويقرّر مصير البلدان. وقد أدركت البلدان النّامية خطورة هذه الحقيقة في مجتمع المعلومات، فأصبحت تتعمّد أحياناً الاحتفاظ بالمعلومات لنفسها، وتستعملها عند الضّرورة لمصالح عامّة وخاصّة.

ولعلّه من المفيد التّدليل على أنّ العالم يشهد ثورة فعليّة، تضطلع فيها تقانات الاتّصال بدور محوريّ واستراتيجيّ. إنّها ثورة ساهمت بشكل مباشر في نشأة أبعاد جديدة لمفهوم العمل ولمفهوم الممارسة السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، وأنتجت جملة من رّهانات وتّحدّيات ذات

خصوصيّات ناشئة لم تكن مألوفة في الماضي القريب. وإنّ اندماج التقانات، وطغيان الوسائط الاتّصاليّة الجديدة، قادرة، مع ما توفّره الرّقمنة من إمكانيّات، على تمرير الحركة ومعالجة المعلومات بأنواعها، صوتيّة كانت أو مرئيّة، خلافاً لما كان عليه الحال في الماضي القريب، حين كان الاختصاص أو التّصنيف يتمّ حسب نوعيّة الإشارات المنقولة.

وبالإضافة إلى تنامي ذكاء الشّبكات (زايد، ١٩٩٩: ٢٢٠)، الّتي أصبح في إمكانها إنجاز عديد الخدمات عن بعد دون ضرورة اللّجوء إلى تدخّل العنصر البشري، فقد يسّرت الوسائط الجديدة للاتّصال والمعلومات تأمين استمراريّة الاتّصال دون اعتبار موقع الحضور الفعلي، وذلك باعتماد التقانات المتنقّلة، كالهاتف الرّقمي الجوّال (GSM)، أو باعتماد تقانة الأقمار الاصطناعيّة. وما كان لهذه التقانات أن تتطوّر، وأن تتّسع مجالات استعمالها، لولا ما توفّره الوسائل العصريّة من إمكانيّات هائلة في مجال السّعة والطّاقة في معالجة المعلومات.

ولئن ساهمت مجمل هذه التّطوّرات والتّحوّلات التقانية في بروز أنماط اتّصاليّة جديدة ومتشابكة، فقد كرّست واقعاً مشحوناً تحتلّ فيه الصّورة موقعاً متقدّماً، بفعل القصف المتواصل للوسائط الاتّصاليّة المرئيّة بالخصوص لكلّ ما هو كائن في المجتمعات الحديثة. وقد طرح هذا الأمر تحدّيّات جديدة على المجتمعات الانتقاليّة، تتعلّق أساساً بمدى صمودها أمام تيّارات العولمة، ومحافظتها على خصوصيّاتها الثّقافيّة والحضاريّة والسّياسيّة أيضاً.

في هذا السّياق، يقول عالم الاجتماع الفرنسي بورديو: «إنّ أكثر ما يرعب في الاتّصال هو لا وعي الاتّصال (Bourdieu, 1994; Ramonet, 1999). فقد أصبح نظام المعلومة ــ اليوم ــ يعيش ثورة جذريّة مع ظهور الرّقمي والمتعدّد الوسائط (Multimedia)». ويقارن البعض هذا الحدث مع اختراع غوتنبرغ المطبعة سنة ١٤٤٠.

إنّ متعدّد الوسائط (الملتيميديا) والإنترنت يحدثان قطيعة من شأنها تغيير حقل التّواصل. ويبدو حتّى الآن أنّ أنموذج الاتّصال المظفّر هو الإنترنت. فهذه الشّبكة العالميّة من أجهزة الحاسوب المترابطة فيما بينها، يمكنها أن تتحاور وتتبادل المعلومة (Dhafrallah, 1997). لقد فتح الإنترنت شهيّة المؤسّسات والتّجمّعات الاقتصاديّة الّتي تسعى إلى جذب مستعمليها وتسويق صناعاتها، مثلما فتح شهيّة الأحزاب السّياسيّة الّتي تقود حملاتها الانتخابيّة وتروّج لبرامجها وتدافع عن أطروحاتها وتستقطب المنخرطين إليها. وقد أصبحت الصّحافة المكتوبة مرتبطة بدورها بهذه الشّبكة، للحصول على المعلومة، ولنشر الجريدة أو المجلّة إلكترونيّاً عبر الشّبكة أيضاً، وللقيام بعمليّة الطبع عن بُعد. وتعتبر المعلومة في المشهد الصّناعي العام بضاعة داخل السّوق، تباع وتشترى ويتنافس حولها.

فالإنترنت، إذاً، وسيلة اتّصال بين جهتين وأكثر، وبالتّالي فإنّ كلّ مستخدم لها يمكن أن يكون مصدراً للمعلومات، ومتقبّلاً لها أيضاً. وتُعتبر الإنترنت أكبر مكتبة معلومات في العالم على الإطلاق، وهي تمثّل أوسع شبكة اتّصال وتعامل وترابط وتواصل بين البشر والمؤسّسات في هذا الكون. وقد ساعد في تحقيق ذلك انتشار شبكات الاشتراك المجّانيّة بالإنترنت، وخدمات المعلومات على الخطّ، الّتي أصبحت ميسّرة للأفراد. وهذا ما جعل البعض يصف الإنترنت ــ اختصاراً ــ بـ «القرية الكونيّة» (Global Village)، و«الطّريق

السّريع للمعلومات» (Super high way)، وكلّ «مصادر المعلومات المتاحة عبر شبكة الحاسوب»، و«المجتمع الافتراضي» (Virtual Community) (Gagnon, 1994: 20).

إنّ قيمة الإنترنت تدفعنا إلى طرح سؤال حول من يتولّى إدارة الإنترنت. هل هو لا أحد مثلما يردّد البعض؟ أم جميع مستخدمي الإنترنت مثلما يرى البعض الآخر؟ أم أنّ الأمر حكر على المالكين لموزّعات الإنترنت في العالم، وعددها ـ اليوم ـ ١٣ موزّعة، يوجد ٩٦ بالمئة منها في البلدان المتقدّمة (الولايات المتّحدة الأمريكيّة وأوروبا)؟ ثمّ هل يوجد إشكال في إدارة الإنترنت، في ضوء واقعها الحالي، وفي ضوء تدخّلها الفاعل المؤثّر في الحياة السّياسيّة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر؟

أضحت إدارة الإنترنت تمثّل ـ اليوم ـ مركز اختلاف بين عديد البلدان والمجموعات الإقليميّة، تحرّكه خلفيات سياسية واقتصاديّة وثقافيّة واجتماعيّة معقّدة. وقد شكّلت، طوال المسار التّحضيري للقمّة العالميّة حول مجتمع المعلومات الّتي احتضنت تونس مرحلتها الثانية في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥، نقطة اختلاف حادّ بين الولايات المتّحدة الأمريكيّة من جهة، وبقيّة بلدان العالم تقريباً من جهة أخرى. فقد رفعت هذه الأخيرة شعاراً مفاده أنّ الإنترنت هو اليوم مرفق عالمي متاح للجمهور، وأنّ الإدارة الدّوليّة للإنترنت ينبغي أن تكون متعدّدة الأطراف وشفّافة وديمقراطيّة، بما يكفل النّفاذ اليسير والمنصف أمام الجميع، والتّشغيل المستمر والقار للإنترنت، مع مراعاة التّعدّد اللّغوي[٢].

وانطلاقاً من هذا الوعي، توصّلت قمّة تونس العالميّة الخاصة بمجتمع المعلومات إلى حلول توفيقيّة بين جميع البلدان المشاركة في القمّة، تمثّلت في التزام الجميع، **أوّلاً** باستقرار الإنترنت وأمنها، باعتبارها مرفقاً عالميّاً؛ **وثانياً** بضمان توفير الشّرعيّة اللّازمة لإدارتها، على أساس المشاركة الكاملة من جميع أصحاب المصلحة من البلدان المتقدّمة والبلدان النّامية على حدّ سواء في إطار أدوار ومسؤوليّات كلّ منهم. فإدارة الإنترنت تنطوي على ما هو أكثر من التّسمية والعنونة في شبكة الإنترنت، إذ إنّها تتضمّن كذلك قضايا مهمة أخرى من قضايا السّياسة العامّة؛ منها موارد الإنترنت الحرجة، والجوانب والقضايا الإنمائية المتعلّقة باستخدام الإنترنت. كما تنطوي إدارة الإنترنت على قضايا اجتماعيّة واقتصاديّة وتقنيّة، مثل اعتدال التّكلفة، والموثوقيّة، ونوعيّة الخدمة؛ إضافة إلى وجود مسائل متقاطعة كثيرة تتعلّق بالسّياسة الدّوليّة العامّة، تتطلّب العناية، ولا تتناولها الآليّات الحاليّة بصورة كافية. والأهمّ في إدارة الإنترنت، مسألة الثّقافة، والهويّة الوطنيّة، وتعدّد الثّقافات، والتّعايش، واحترام الآخر (الجموسي، ٢٠٠٧: ٢٤).

على هذا الأساس، تمّ الاتّفاق، خلال قمّة تونس العالميّة الخاصة بمجتمع المعلومات، على أن يكون لجميع الحكومات دور ومسؤوليّة ـ على قدم المساواة ـ في الإدارة الدّوليّة

---

(٢) «برنامج عمل تونس بشأن مجتمع المعلومات،» ورقة قدمت إلى: القمة العالمية لمجتمع المعلومات، جنيف ٢٠٠٣ ـ تونس ٢٠٠٥، الوثيقة ١٥، WSIS-II/TUNIS/DOC/6 (rev.1)-A، تونس، ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥، ص ٧، <http://www.itu.int/wsis>.

للإنترنت، لضمان أمنها واستقرارها. كما تمّ الاتّفاق على ضرورة أن تضطلع الحكومات بوضع سياسة عامة في هذا الشّأن، بالتّشاور مع جميع أصحاب المصلحة. وهو ما تمّ تجسيمه من خلال إحداث «منتدى إدارة الإنترنت»(٣) لدى الأمين العام للأمم المتّحدة، كآليّة عمل لإيجاد الحلول العمليّة للمسألة في المستقبل القريب.

يمكن القول، إذاً، وباختصار شديد، في سياق حديثنا عن إدارة الإنترنت، إنّ الإنترنت، بما تكتنزه من خدمات، وما يحوم حولها من نقاش وإشكاليّات عالميّة، تحيل إلى أكثر من سؤال، وأكثر من معنى، يتزايدان يوماً بعد يوم بتكثّف وقع الاتّصال الافتراضي في المجتمعات الحديثة، أي مجتمعات المعلومات، سواء منها المنتجة لتقانات المعلومات والاتّصالات الحديثة أو المستهلكة لها فقط(٤).

وفي سياق التحوّلات العالميّة والتقانية المتواصلة والمسترسلة، طغت الصّورة في مختلف وسائط الاتّصال الحديثة، واكتسبت سلطة مطلقة وسطوة نافذة في مجتمع المعلومات. فبين من يعتبرها وسيلة فنّيّة للتّعبير، أو مطيّة للكسب المادّي، أو أداة ترفيهيّة، أو آليّة ثقافيّة وتربويّة، أو عنصر دعاية سياسيّة وتسريب أيديولوجي، تتأكّد الحاجة إلى هذه الصّورة الّتي دخلت في أعماقنا، وفعلت فعلها فينا مثلما تشاء. «فالصّورة في مجتمعاتنا الحديثة أصبحت مصدراً لصناعة وإنتاج القيم والرّموز، وتشكيل الوعي والوجدان والذّوق والسّلوك. وتستمدّ المجتمعات الحديثة نفوذها من إنتاج معرفي مقنّن للصّور الّتي تبثّها في كافة أرجاء الأرض لتكريس منطقها، وفرض قوّتها وسطوتها، سواء كانت سياسيّة، عسكريّة أو ثقافيّة» (حميدة، ٢٠٠٤: ٧).

إنّ الصّورة في زمن الاتّصال الافتراضي حوّلت حقل الإعلام إلى حقل حرب، تشكّل من خلاله الواقع؛ واقع، يكرّس منطق «القطيع» الّذي تحدّث عنه آلان ديهاميل (Alan Duhamel)، ويفرز ردّ الفعل المتجانس لدى متلقّ جماعيّ تقليديّ مزوّد بوصفات نفسيّة قياسيّة وحساسيّة منمّطة. فأصبح أغلب النّاس، في كلّ المجتمعات تقريباً، يشاهدون الصّور نفسها، ويتعاطونها ويستهلكونها بطريقة «الجرعة جرعة»، أو بطريقة القصف المتواصل (Bombardement par serie)، تماماً كالمدفع والرّشاش، وبشكل لا يترك مجالاً للتّفكير. وهذه الصّور، الّتي نشاهدها في أفلام «هوليوود»، وفي برامج الأطفال الصّغار والصّور المتحرّكة، والّتي شاهدناها أيضاً في حرب العراق وحرب أفغانستان، تحمل صورة التّفوّق الأمريكي، وتحيل إلى الإنسان الأمريكي الذّكي الخارق للواقع، وتحمل بالتّالي «فكراً معيّناً وأيديولوجيا معيّنة هي أيديولوجيا وفكر النّظام العالمي الجديد أو المعولم. وهذه كلّها مصطلحات لا تخلو من تجذير أيديولوجي. والأيديولوجيا ليست جديدة على الصّورة بكل أشكالها الثّابتة والمتحرّكة» (حميدة، ٢٠٠٤: ٩).

---

(٣) «أجندا تونس،» ورقة قدمت إلى: القمة العالمية لمجتمع المعلومات، جنيف ٢٠٠٣ - تونس ٢٠٠٥، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥. <http://www.itu.int/wsis>.

(٤) «برنامج عمل تونس بشأن مجتمع المعلومات،» ص ١١ ـ ١٢.

أدّى هذا التّجانس والتّنميط، والعقليّة الجماعيّة، في مجتمعات محلّية تقليديّة، إلى تحويل العالم إلى «قرية شاملة» أو «قرية كونية»، مثلما ذهب إلى ذلك مارشال ماكلوهان (MacLuhan, 1967: 28)؛ قرية، لم تتّضح بعدُ ملامحها الحقيقيّة، ومكوّناتها الشّاملة، وتشكّلاتها النّهائيّة، وإفرازاتها المنتظرة، ومخلّفاتها المتوقّعة طبعاً.

إنّ العولمة ظاهرة ترتبط بالنّظام العالمي، وتشمل مكوّنات كثيرة ترتبط بمختلف جوانب الحياة، من اقتصاد وسياسة وثقافة. وهي ظاهرة تفرض نفسها على جميع بلدان العالم. وقد ارتبط استخدام هذا المفهوم بعدد من المفاهيم، مثل العالم ـ القرية، والاعتماد المتبادل، والشّركات المتعدّدة الجنسيّات، واقتصاد الرّفاه...

لقد شهد العالم، منذ بداية التّسعينيات، تحوّلات عميقة ومتسارعة، تزامنت مع نهاية الحرب الباردة، وانفجار الثّورة الرّقميّة الّتي حوّلت العالم إلى قرية كونيّة، تغيّرت فيها مفاهيم الزّمان والمكان. وأصبحنا، بمقتضى ذلك، نتحدّث عن الاتّصال وتقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، باعتبار أنّ المعاملات الإنسانية ستتمّ مستقبلاً عبر وسائل إلكترونيّة لا مادّيّة، قوامها وأساسها اندماج التقانات، وتنامي ذكاء الشّبكات، وتطوّر سعتها، وسهولة الاستعمال، وتدنّي الكلفة، وتأمين استمراريّة الاتّصال باعتماد التقانات المتنقّلة (Mobile Technologies).

٢ ـ تطوّر العمل السياسي بتطوّر وسائل الاتّصال

إنّ من ركائز ممارسة الدّيمقراطيّة لدى الأنظمة السّياسيّة في العالم قيام الأحزاب السّياسيّة ذات التوجّهات الأيديولوجيّة والخيارات المختلفة بتنشيط وتطوير الحوار السّياسي داخلها، وخارج هياكلها أيضاً، في إطار الضّوابط القانونيّة، وذلك تطويراً لقدرتها على الفعل والتّأثير والاستقطاب، ودعماً لمكاسب مجتمعاتها، وتحقيقاً لأسباب رفاهها ونموّها.

ومن الأهداف الأساسيّة لكلّ حزب، في إطار هذه الضوابط القانونيّة نفسها، الوصول إلى سدّة الحكم، والحصول على السّلطة الّتي ستمكّنه من تنفيذ برامجه ومشاريعه، وتحقيق الأهداف التي على أساسها انتخبه مواطنوه، ومن ثمّ المحافظة على سلطة الحكم الّتي تبقى غاية من غايات الأحزاب السياسيّة في العالم. والسّؤال المطروح في هذا السّياق، هو كيف يمكن الوصول إلى تحقيق هدف ممارسة السّلطة والمحافظة عليها؟

إنّ النّشاط السّياسي لكلّ حزب، سواء كان الحزب الحاكم أو غيره، يعتمد أساساً على التّطوير المتواصل لعمله السّياسي من ناحية، ودعمه من ناحية أخرى بتحرّك ميداني طبقاً لما يقتضيه واقع المناخ السّياسي للبلاد، ونوعيّة المواعيد والمناسبات الوطنيّة والإقليميّة والدّوليّة. فالعمل السّياسي المتواصل هو أساس البناء لموقع أيّ حزب في الخارطة السّياسيّة، ولكسب التّأييد الشّعبي والمساندة والتعاطف، وبالتّالي لاكتساح الفضاء السّياسي، وحشد المناصرين، ودعم قاعدة المنخرطين فيه.

وإن كان الإعلام والاتّصال يعتبران منذ أقدم العصور من أهم الآليّات الّتي ارتكز عليها العمل والتحرّك السّياسي، فإنّ التطوّرات التقانية الّتي عرفتها البشريّة في القرنين

الأخيرين أثّرت بصفة ملحوظة في كيفيّة ممارسة هذا النّشاط داخل هياكل الحزب السّياسي الواحد، وفي علاقة الحزب مع المواطنين، وعلاقته مع بقية الأحزاب والجهات، سواء كانت موالية أو معارضة أو مناوئة أيضاً.

لقد كان لتطوّر الصّحافة المكتوبة، من صحافة رسميّة إلى صحافة حزبيّة ثمّ إلى صحافة خاصّة ذات بعد وطني أو دولي، الأثر الكبير في تطوير آليّات تعامل الأحزاب معها، وكيفيّة توظيفها، سواء من حيث استخدامها للتّعريف بتوجّهات الحزب وبرامجه ومواقفه والدّفاع عنها، أو من حيث اعتمادها لتحليل الخيارات والمواقف السّياسيّة للآخرين الّتي يتمّ نشرها على أعمدة الصحف. وبالتالي، فإنّ هذه الأحزاب تطوّع المواقف والخيارات حسب ميولاتها وقراءاتها، وحسب الظرفيّة الاجتماعية والاقتصاديّة والسّياسيّة.

كما مثّل تطوّر الإذاعة المسموعة في مرحلة أولى، ثمّ المرئية (التّلفزة) في مرحلة ثانية، خطوة إضافيّة في تطوير آليّات عمل الأحزاب وتحديث الخطاب السّياسي، باعتبار أنّ الصّوت ثمّ الصوت والصورة معاً أداة فعالة لتبليغ هذا الخطاب إلى شرائح أوسع من المجتمع، والتّأثير فيها. ويكفي التّذكير ــ في هذا المجال ــ بما كان للخطابة من دور في التّبليغ والتّأثير السّياسي في المجتمعات خلال فترة ما بين الحربين العالميّتين، وفترة الحركات الاستقلاليّة للشّعوب بعد الحرب العالميّة الثّانية. ففنّ الخطابة السياسيّة تطوّر بشكل خاص مع انطلاق البث الإذاعي عبر العالم.

وأمام ما نشهده اليوم من تطوّر مذهل ومتسارع للفضاء الاتّصالي نتيجة للتطوّر التقاني، فإنّ نشاط الأحزاب السياسيّة، سواء منه «العمل القاعدي» أو «التحرّك السياسي»، قد شهد هو أيضاً تغيّرات جذريّة. وهو ما دفع بأحزاب العديد من البلدان إلى إعادة تركيز هيكلة كلّيّة لآليّات وأساليب عملها، معتمدة في ذلك على التقانات الحديثة، دون التخلّي نهائيّاً عن وسائل العمل التّقليديّة، مثل الاجتماعات العامّة المباشرة مع الهياكل والقواعد، والاتّصال المباشر، والصّحافة المكتوبة الحزبيّة أو القريبة من الحزب، ووسائل الإعلام التّقليديّة بما فيها الإذاعة والتّلفزة. وتبقى هذه الآليّات والوسائل المعهودة بدورها من الآليّات الفعّالة في العمل السّياسي.

إنّ الهيكلة الجديدة لآليّات العمل السّياسي تبحث عن مراكز النّفوذ المستجدّ عبر تقانات الاتّصال الحديثة. فمفهوم النّفوذ السّياسي تغيّر، ووسائل السّلطة تبدّلت، ومفهوم القوّة والسّلطة العلويّة انسحب تدريجياً من كلّ ما هو نفوذ. وإنّ المفهوم الجديد للعمل السّياسي، وبالتّالي للنّفوذ السّياسي، الّذي تبحث عنه الأحزاب السّياسيّة ذات الصّيت العالمي، يستند اليوم إلى ثلاثة عناصر أساسيّة، هي عبارة عن مراكز القوّة الجديدة، أو مراكز القرار الجديدة، وهي:

أ ــ آليّات الاتّصال الجديدة.

ب ــ الواعز الوطني، ومجالات وإمكانيّات تطويره وتنميته باعتماد الآليّات المتاحة. فالأحزاب تولي أهميّة خاصّة لهذه المسألة.

ج ـ اللّغات، ومكانتها المتنامية، خاصّة من حيث تمرير الخطاب السّياسي المحلّي، وفهم الآخر، واعتماد آليّات تخاطبه الأصلية، ومن ثمّ التّأثير فيه، باعتبار التّأثير ركناً أساسيّاً من أركان عمل الأحزاب السّياسيّة. ولغة العالم ـ اليوم ـ هي اللّغة الإنكليزيّة، الّتي يتنامي حضورها ووقعها عبر الإنترنت خاصّة. ولا يمكن الحديث عن التملّك اللّغوي إلّا بالانفتاح على العالم الآخر، والمراهنة على تعليم أهمّ اللّغات في كلّ مراحل التّعليم الأساسي والثّانوي والعالي. وجيل الشّباب يتقن ـ اليوم ـ اللّغة الإنكليزيّة أيضاً، الّتي غابت عن بعض الأجيال السّابقة.

إنّ العنصر الّذي يحتاج إلى المزيد من التّوضيح هو العنصر المتعلّق بآليّات الاتّصال الجديدة. وهي ما يمكن أن نطلق عليها آليّات العمل السّياسي. فقد يبدو تعداد هذه الآليّات شائعاً وبسيطاً لتداول استعمال وسائل الاتّصال الحديثة بين عامّة النّاس. لكنّ الإضافة والتميّز لدى الأحزاب السياسيّة يكمنان في الحركيّة والحضور الفاعل والنّجاعة وتفعيل الآليّات المتاحة، بما يخدم الأهداف السّياسيّة للأحزاب. فلا يكفي أن تتوفّر لدى الأحزاب السّياسيّة الحواسيب والإعلاميّة والإنترنت والتّدفق العالي (ADSL) والهواتف الجوّالة، بل يتحتّم توظيف هذه الآليّات، ثمّ الخلق (La Création) والتّجديد.

إنّ الإرادة السّياسيّة هي الّتي تدفع الفاعل السّياسي إلى استغلال تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، وإلى المبادرة بالفعل والخلق، وعدم انتظار الخصم السّياسي للردّ عليه والتصدّي له عندما يهاجمك. فمن السّهل اليوم أن يعمد المناوئ السّياسي إلى بعثرة «أجندا» الأحزاب السّياسيّة، من خلال الشائعات والادّعاءات المغرضة والافتراءات والأكاذيب والأراجيف. وقد أصبحت بعض الفضاءات على الشّبكة مستغلّة من قبل الجهات المتطرّفة وذات الأغراض الإجراميّة والإرهابيّة لتتفنّن في أساليب الدّمغجة والاحتواء والتّرويج لأبشع أشكال الجريمة المنظّمة، وهتك القوانين والأعراف الدّوليّة. ويمكن أن نذكر من بين هذه الاستعمالات السّلبيّة دعوة بعض وسائل الاتّصال الحديثة إلى التّطرّف الدّيني، أو الانحرافات الإباحيّة، والممارسات المضرّة بمصلحة الفرد والمجتمع في الوقت نفسه، من خلال الشّبكات الرّقميّة، وامتلاك براءات اختراع الألعاب الإلكترونيّة الهادفة إلى تنمية الرّوح العنصريّة لدى أصناف معيّنة من الأطفال والشّباب، وغرس الكراهيّة في نفوسهم تجاه الآخر (شيللر، ١٩٩٩: ١٢٧).

وقد أصبحت تقانات الاتّصال الحديثة توفّر أيضاً نقطة التقاء دوليّة كبرى لكافّة أشكال الأسواق السّوداء وترويج البضائع الخطيرة والمحظورة، حتّى إنّه أصبح في الإمكان تلقّي دروس مجّانيّة عن بُعد حول كيفيّة صنع القنابل وتركيب الأسلحة واستعمالها.

إنّ هذا الواقع السّياسي والمجتمعي والتقاني العالمي الجديد يدفع الفاعل السّياسي إلى القيام بمجموعة من المبادرات يمكن اختصارها في المسائل التّالية:

ـ خلق مواقع الوب الحركيّة (Site Web Dynamique)، وأيضاً المدوّنات الخاصّة أو مواقع الوب الشّخصيّة للتّعبير (Blogs). فقد انفجرت هذه الظّاهرة ذات التوجّه السياسي في أغلبها، حيث كانت قرابة ٥,٤ ملايين موقع شخصي أو مدوّنة خاصّة في كانون الأول/ديسمبر

٢٠٠٤، وأصبحت ٦٣,١ مليون مدوّنة في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧، أي بزيادة ١١ مرّة في ظرف سنتين فقط. ويتمّ يوميّا استحداث ١٠٠ ٠٠٠ موقع شخصي جديد[٥]، يقع تحيينها مرّة كلّ ثلاثة أشهر على أقلّ تقدير.

ـ إحداث مواقع الإنترنت ومنتديات الحوار (Forums de discussion)، على أن يكون الفاعل السّياسي فاعلاً فيها بالحضور والرّأي والفكرة ومقارنة الحجّة بالحجّة. فشبكة الإنترنت تضمّ اليوم ١,٦ مليون موقع منتدى يحتوي على مضامين سياسيّة وفضاءات حوار. ومن بينها ٢٨٦ ٠٠٠ موقع يتضمّن فضاءات حوارات خفيّة الاسم، بما يعنيه هذا الإخفاء من رغبة في زعزعة الآخر. كما يوجد ضمن هذه المواقع ٣٤٦ ٠٠٠ منتدى حوار حرّ باللّغة الفرنسيّة، و١٣٤٠٠٠ منتدى حوار حرّ باللّغة العربيّة[٦].

ـ خلق النّشريات الإلكترونيّة، إذ أخذت الصّحافة الإلكترونيّة في التّطوّر بشكل كبير. وقد بلغ عدد الصّحف والمجلاّت الإلكترونيّة ٥,٤ ملايين صحيفة ومجلّة وفضاء إعلامي على الخطّ في شباط/فبراير ٢٠٠٨، من بينها ٢٤٦ ٠٠٠ ناطقة باللّغة العربيّة[٧].

ـ الاهتمام بالبريد الإلكتروني (e-mail)، وتعميم الاستفادة من قوائم التّخاطب الإلكتروني (Mailing list)، وإحكام توظيفها لتمرير المعلومات الّتي تهمّ الحزب السّياسي إلى كلّ الأشخاص الموجودين ضمن هذه القوائم، سواء كانوا داخل الوطن أو خارجه، وفي أيّ مكان من القارّات الخمس. فقد بلغ، خلال سنة ٢٠٠٧، عدد رسائل البريد الإلكتروني الحينيّة (Messagerie instantané) الّتي يتمّ تداولها عبر الإنترنت ١,٣٨٠ مليار مراسلة يوميّاً[٨]. ثمّ إنّ ٣٦ بالمئة من مستعملي الإنترنت في العالم من مجموع ١,٤ مليار مستعمل (قرابة ٥٠٠ مليون مشترك) يوجّهون يوميّاً رسائل بريد إلكتروني[٩]. ودون حاسوبك الخاص وتكلفة إنترنت شهرية، تستطيع أن ترسل وتستقبل البريد الإلكتروني وحتّى أن تحصل على صفحة الوب الخاصّة بك (نايبور، ٢٠٠٠: ٨).

ـ متابعة وتأطير مواقع الوب المعادية لمجتمع الفاعل السّياسي ولثقافته واختيارات حزبه السّياسي، والانتباه بشكل خاصّ إلى كلّ ما يمكن أن يدخل ضمن دائرة الإرهاب السّيبرني والإباحيّة والاعتداء الجنسي على الأطفال (Pédophilie). فالإباحيّة

---

(٥) «L'Usage des blogs,» *Le Journal du net*, (janvier 2007). Rubrique: Chiffres clés, Internet dans le monde, pp. 1-3. <http://www.journaldunet.com>.

(٦) Rubriques: Forum de discussion libre et politique, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

(٧) «Presse sur Internet,» *Le Journal du net* (février 2008), Rubrique: Chiffres clés, Internet dans le monde, p. 1. <http://www.journaldunet.com>.

(٨) «Usage de l'e-mail dans le monde,» *Le Journal du net* (février 2008), p. 2, Rubrique: Chiffres clés, Internet dans le monde, <http://journaldunet.com>, (source IDC-2007), février 2008, p. 2.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢.

أصبحت صناعة بحدّ ذاتها وظاهرة نشر غير مسبوقة في تاريخ العالم. واليوم، يوجد على شبكة الإنترنت ٤,٢ ملايين موقع ذات طابع جنسيّ، منها ١٠٠٠٠٠ موقع موجه إلى الأطفال(١٠).

ـ المشاركة الفاعلة، بتوظيف سياسي ذكيّ يعتمد المرجعيّات السّياسيّة والفكريّة لحزب الفاعل السّياسي، في المواقع المخصّصة لسبر الآراء والاقتراع (Vote et sondage d'opinion)، حيث يوجد اليوم على شبكة الإنترنت ٥٦٤٠٠٠ موقع من هذا النّوع باللّغة الفرنسيّة و٥٦٤٠٠ موقع باللّغة العربيّة. وعادة ما تعتمد هذه المواقع موضوعات سياسيّة بالدّرجة الأولى(١١).

ـ توظيف الهاتف الجوّال باعتماد الرسائل القصيرة النّصيّة والمصوّرة (SMS) و(MMS) ليمرّر الفاعل السّياسي إلى الآخر، في الدّاخل والخارج، الرّسائل (Les messages) والصّور الّتي تخدم اختيارات حزبه السّياسي، وتقدّم صورة ناصعة عن إنجازاته وعن بلده بشكل عامّ، مع تجنّب الخطاب المباشر. ويمكن أن تعوّض هذه التّقنية أو الوسيلة ما عرف في بداية التّسعينيات بحرب الفاكسات (Guerre des fax)، خاصّة مع تنامي عدد المشتركين في الهاتف الجوّال في العالم إلى ٣ مليارات مشترك(١٢).

ـ توظيف الألعاب عبر الإنترنت وعبر الهواتف الجوّالة (Les Jeux en ligne) سياسياً، من خلال شحنها بمحتويات تصبّ في إطار خدمة التّوجّهات السّياسيّة لحزب وبلد الفاعل السّياسي. فقد كانت مداخيل سوق الألعاب عن بُعد وعبر شبكة الإنترنت، الّتي تشهد نسقاً تصاعدياً، قرابة ٤,٥ مليارات دولار سنة ٢٠٠٦. وينتظر أن تبلغ ١٣ مليار دولار في حدود سنة ٢٠١٢(١٣). والواضح أن هذه الألعاب تحمل في داخلها محتويات متعددة التوجهات، ينتظر أن تتطوّر هي أيضاً بتطوّر طبيعة تفكير صانعها وبازدياد اختياراته الثقافية والسّياسية والاقتصادية تبلوراً.

إنّ المجالات الّتي ذكرناها بشكل مختصر يمكن من خلالها تفعيل تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة في مجال العمل السّياسي، لتصل إلى مراكز القرار السّياسي، أي إلى آليّات العمل السّياسي الحديث. فهذه آليّات لا تصلح للأحزاب السّياسيّة القويّة إلّا متى أضيفت إليها عناصر الواعز الوطني القوي، والتملّك اللّغوي الشّاسع، والحضور الدّائم، والاندفاع والحركيّة والحيويّة والنّجاعة، والإضافة والخلق (Créativité).

إنّ هذه البديهيّات متداخلة في أغلبها عبر مختلف مراحل تطوّر العمل السّياسي بتطور وسائل الاتّصال عبر العصور. ومن خلالها يتجدد العمل السّياسي، وتخلق مساحات

(١٠) Rubriques: Pédophilie, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

(١١) Rubriques: Vote et sondage libre/virtuel, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

(١٢) *Le Journal du net*, Rubriques: Chiffres clés (source ITU), février 2008, pp. 1, 3 et 5.

(١٣) Rubriques: Le Marché du jeu en ligne, février 2008, <http://www.google.com>, p. 1.

وفضاءات جديدة لممارسة هذا العمل، الّذي يخضع هو أيضاً إلى التّغيّر والتجديد بفعل بروز عناصر جديدة جسّمها خاصّة اقتحام المجتمع المدني العالمي لساحة العمل السّياسي بأشكال متعددة ومتنوّعة، بعضها مباشر، وبعضها الآخر مقنّع.

إنّ توفّر الموارد البشريّة المتحكّمة في استخدامات تقانات الاتّصال الحديثة من إعلامية وإنترنت وملتيميديا يمثّل مفتاح ممارسة العمل السّياسي الحديث. وإنّ إرساء المجتمعات الحديثة لبنية اتّصالية متطوّرة عبر الإنترنت والهواتف الجوّالة والثّابتة والحواسيب أضحى ضرورة ملحّة. ويتحتّم اليوم تطوير التّعميم التّدريجي لنظام الرّبط بالسّعة العالية (ADSL) لفائدة الأفراد والمؤسّسات، والعمل على إدخال خدمة الإنترنت اللاّسلكي (WIMAX)، وتطوير سعة الرّبط بالشّبكة الدّولية للإنترنت.

وبتطوير الكثافة الهاتفيّة، يمكن أن نعتبر الهاتف الثّابت والهاتف الجوّال آليّة مهمة لممارسة العمل السّياسي الحديث عبر الرسائل القصيرة النصّية والمصوّرة (SMS) و(MMS) خاصّة. ولا يمكن أن نتحدّث عن إنترنت وبريد إلكتروني (e-mail) ومواقع وبـ (Site Web) ومنتديات حوار (Forums de discussion) وقوائم تخاطب إلكتروني (Mailing list) دون توفّر الحاسوب في كلّ بيت، ولدى كلّ عائلة، ولدى هياكل ومؤسّسات المجتمع المدني.

وبتوفّر هذه العناصر في المجتمعات الحديثة، يمكن ــ بالتّأكيد ــ تجديد العمل السّياسي. ودون هذه البنية الاتّصاليّة القويّة والمتطوّرة لا يمكن أن نتحدّث في المجتمعات المعاصرة والحديثة عن تجديد العمل السّياسي وتوظيف تقانات الاتّصال الحديثة في الدّعاية السياسيّة والاستقطاب الجماهيري لفائدة الأحزاب السّياسيّة.

ثانياً: العوامل المجدّدة للعمل السياسي

إنّ التوجّه الجديد للعمل السّياسي المعتمد على التقنيات الرقميّة يضمن حضوراً أوسع لدى مختلف الفئات الاجتماعية والشّرائح العمريّة والفكريّة. ويمكن ــ في هذا السّياق ــ حصر العوامل المجدّدة للعمل السياسي في ثلاثة أبعاد، هي: البعد الجغرافي، والبعد الزمني، والبعد الميداني.

١ ـ توظيف الفاعل السّياسي لوسائل الاتّصال الحديثة

ثلاثة أبعاد متنوّعة ومختلفة، ولكنّها في الآن ذاته متداخلة ومتكاملة بما تضمّه من معطيات ومؤشّرات فعليّة ورمزيّة تبرز عولمة السّياسة بفعل تقانات الاتّصال الحديثة، وتؤكّد تواصل وتجدّد العمل السّياسي بنسق تصاعديّ. وهو ما يعمل الفاعل السّياسي على توظيفه عبر وسائل الاتّصال الحديثة.

ـ العامل الأوّل: البُعد الجغرافي

إنّ ما يميّز التطوّرات التي نعيشها ــ اليوم ــ هو عولمة الميدان السياسي أو عولمة العمل السياسي. فبحكم تطوّر القنوات الفضائية التّلفزيّة وتكاثرها، تداعت الحدود الوطنية

للنشاط السياسي، وبات هذا النشاط في متناول أطراف أخرى خارج حدود الوطن الواحد، تتدخّل في كل ما هو محلي ضيّق، لتحوّله إلى عالم شاسع لا مجال فيه لحدود جغرافيّة. وهو ما يزيد في إشعاع السياسي المحلي على المستوى الدولي، وما يفسح المجال ـ في الوقت نفسه ـ أمام إمكانية تدخل أطراف أجنبية في الشأن السياسي الوطني الداخلي.

وفي هذا السّياق، أصبحت العولمة تفرض ـ أيضاً ـ على الأحزاب السّياسيّة الانصهار ضمن شبكات سياسية عالمية، لدعم مواقفها لدى الأطراف الدولية، ولتكتسب من خلالها مشروعيّة جديدة ومصداقيّة محليّاً وعالمياً.

ولا بدّ أن ندرك، من هذا المنطلق، أنّه لم يعد في الإمكان ـ اليوم ـ التفريق بين العمل السّياسي والخطاب السّياسي الموجّه إلى الأطراف الفاعلة داخل الوطن الواحد أو مجتمع الدّاخل، وبين ذاك الذي يستهدف الأطراف الخارجيّة أو الأجنبيّة أو مجتمع الخارج. وهذا رهان جديد يتعيّن الوعي به ورفع تحدياته.

ـ العامل الثّاني: البُعد الزّمني

يتمثّل البُعد الزّمني ـ أساساً ـ في تطور التعامل مع الأحداث بصفة حينية، ممّا يزيد فضاء النشاط السياسي تعقيداً. وتصبح الأطراف المعنية بالعمل السّياسي، في هذه الحالة، خاصّة منها الأحزاب، مطالبة بالمواكبة السّريعة للأحداث المحليّة والعالميّة، وبتحديد مواقفها من الأحداث بصفة تكاد تكون حينية مباشرة، ثمّ تعديل عملها السياسي وتحركها الميداني وفقاً لهذه المستجدّات والمواقف المحلّية والدوليّة المتّخذة بشأنها.

ـ العامل الثّالث: البُعد الميداني

يتمثّل هذا البُعد، الذي يزيد من تشعّب هذا الواقع الجديد، فيما يعيشه الفضاء السّمعي البصري من انفتاح على المستوى الدّولي، إذ تعدّدت الأطراف المتدخّلة فيه. فإلى جانب الأطراف الرّسميّة التّقليديّة، أصبحت القنوات الإذاعيّة والتّلفزيّة، وخاصّة منها الفضائيات الّتي هي ملّك خواصّ مرتبطة بالجهات والأطراف المموّلة لنشاطها، بحكم أنّ مواقفها وآراءها تحكمها الاعتبارات الاقتصاديّة والمصلحة الماليّة قبل أيّ اعتبار آخر.

ومع تعدّد الأطراف الإعلاميّة والاتّصاليّة التي في إمكانها لعب دور في المحيط السياسي لبلد ما، فإنّه بتطور التقانات الحديثة، وخاصّة منها تقانات الاتصال، أصبح في الإمكان تفعيل الجانب التّحاوري تماشياً مع الملتيميديا التي تقوم على التفاعلية.

إنّ التّحاور المفتوح عبر شبكة الإنترنت، وعبر تبادل البريد الإلكتروني، يفسح المجال أمام كلّ الأطراف، بما فيها المناوئة للفاعل السّياسي، لتمرير مواقفها دون التقيّد بالضّوابط المتعارف عليها. وهذا من شأنه أن يدفع الأطراف السّياسيّة، والأحزاب بصفة خاصّة، إلى مزيد من اليقظة واستنباط آليات جديدة كفيلة بمواصلة تدعيم حضورها على السّاحتين المحليّة والدّوليّة، لبلورة مواقفها وتوجّهاتها، والردّ على الأطراف الأخرى.

إنّ تطور تقانات المعلومات والاتّصال الحديثة، الذي بات واقعاً ميدانياً يلمسه الجميع في حياتهم اليومية بحكم ما يشهده هذا القطاع من نموّ متواصل، أفرز ـ بدوره ـ واقعاً جديداً، يوفّر للنّشاط السّياسي آليّات جديدة، وأنماطاً مستحدثة لكيفيّة ممارسة العمل السّياسي والتّحرك الميداني. فبحكم تطوّر الإنترنت، الّتي تمثّل أكبر شبكة كونيّة تفاعليّة متعدّدة الوسائط باعتبار إمكانيّة جمعها للنّص والصّوت والصّورة معاً، أصبح إنتاج المحتوى المتعدّد الوسائط، والنفاذ إليه، أمراً في متناول الجميع أينما كان تموقعهم جغرافيّاً، ومهما كان دورهم في الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة.

وعلى هذا الأساس، في إمكان أيّ شخص ـ اليوم ـ أن ينشر ما يريد، وأن يبلّغه بصفة تكاد تكون حينيّة إلى مئات الملايين من المرتبطين بالشّبكة دون تدخّل أيّ طرف آخر، إذ يبلغ عدد مستعملي الإنترنت في العالم إلى موفّى نيسان/أبريل ٢٠٠٨ أكثر من ١,٤ مليار مستعمل(١٤). وهو ما يمثّل ـ في حدّ ذاته ـ أفقاً رحباً لمزيد من الدعم لنشاط الأحزاب السياسي. كما يمثّل في الوقت نفسه تحدّياً يستوجب رفعه، حفاظاً على المكاسب الوطنيّة واستقلاليّة الحياة السّياسيّة الوطنيّة.

إنّ حضور الفاعل السّياسي بصفة مكثفة وفعّالة على شبكة الإنترنت، وتحديداً ضمن منتديات الحوار وقوائم التّخاطب الإلكتروني، أصبح مسألة ملحّة اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، وذلك لاستقصاء كلّ ما قد ينشر على الشّبكة، وما من شأنه أن يهدّد مكاسب الفاعل أو يشكّك فيها، ثمّ تحليله والتصدّي له بالحجّة والبرهان. كما أنّ مواكبة المستجدّات الّتي تنشر على الشّبكة ومعالجتها يمثّل ـ اليوم ـ أمراً استراتيجياً لبلورة المواقف وتطوير المناهج، بما يدفع النشاط السياسي إلى الأفضل، تحقيقاً للأهداف المرسومة داخل الأحزاب ذاتها.

وفي هذا السّياق العام من تناول مسألة كيفيّة استغلال التقنيات الحديثة للاتّصال في مجال العمل السّياسي، يمكن أن يتأكد أكثر دور الأحزاب السّياسيّة في توظيف التقانات الرّقميّة لتطوير عملها السّياسي. فالأحزاب السّياسيّة في البلدان المتقدّمة تستطيع ـ اليوم ـ توظيف التقانات الحديثة للاتّصال لتطوير ممارستها للعمل السّياسي، وتكوين الأطر عن بُعد، وربط قنوات الاتّصال والتّواصل مع المنخرطين فيها عبر الشّبكة، واستقطاب المنخرطين الجدد عبر الشّبكة أيضاً.

ويمكن لهذه الأحزاب أن توظّف الإعلاميّة والإنترنت في إحداث وتحيين بنوك المعطيات المتعلّقة بالانخراطات، والترشّحات، والكفاءات، وعناوين الجمعيّات وأصنافها والمسؤولين فيها، مع الاهتمام بموقع الحزب ذاته على شبكة الإنترنت، وتحيينه باستمرار. يضاف إلى ذلك كله العمل المتواصل على الإكثار من المواقع المساندة، وإنتاج محتويات رقميّة

---

(١٤) «Répartition des internautes par continent,» *Le Journal du net* (avril 2008), <http://www.journaldunet.com>, Rubriques: Chiffres clés (source: Internet World Stats, 2006), pp. 1 et 3.

عبر تركيز وحدة للإنتاج في هذا المجال، نظراً إلى الاهتمام المتزايد لدى الكفاءات والنّخب والشّباب بهذه الآليّات الجديدة للعمل السّياسي والتحرّك الميداني النّافذ.

ثمّ إنّ هذه التّقنيات المتطوّرة تمكّن الأحزاب من وضع «أجندة» عمل تركّز في الأساس على أهمّ المحطّات والمواعيد الانتخابيّة، سواء تعلّق الأمر بالإعداد المسبق للمواعيد السّياسيّة الكبرى كالانتخابات الرّئاسيّة والتّشريعيّة أو البلديّة، قصد إشراك أكبر عدد ممكن من فاعلي الحزب فيها، أو من خلال انتقاء المرشّحين من ضمن هؤلاء الفاعلين حتّى لا يصبح المرشّح عبئاً على الحزب.

ويتدعّم هذا العمل داخل الأحزاب السّياسيّة باستغلال الإنترنت لتعبئة الموارد الماليّة الضّروريّة لإنجاح هذه المحطّات السّياسيّة، الّتي منها أيضاً مؤتمرات الأحزاب. وتشكّل هذه المؤتمرات مواعيد سياسيّة مهمة، وخاصّة بالنّسبة إلى الأحزاب المضطلعة بأعباء الحكم، نظراً إلى أن هذه المؤتمرات والتوجّهات الّتي ستصدر في لوائحها هي الّتي ستكون برنامج عمل الدّولة والحكومة بعد النّجاح في الانتخابات.

ويمكن في مستوى آخر توظيف التّكوين عن بُعد عبر شبكة الإنترنت (E. learning) لتكوين الملاحظين الّذين سيحضرون مكاتب الاقتراع يوم الانتخابات، حتّى يكونوا ملمّين بأحكام المجلّات الانتخابيّة لبلدانهم، وما يتّجه القيام به في كلّ الحالات العاديّة وغير العاديّة لسير العمليّة الانتخابيّة.

وتوظّف هذه الأهداف والتوجّهات في تنفيذ الوعود الانتخابيّة للأحزاب، لأنّ بقاء الحزب في الحكم مرتبط بمدى تحقيقه لهذه الوعود، ومرتبط بمصداقيّته إزاء النّاخبين. وينعكس هذا على العلاقة المتينة بين النّاخب والمنتخب. وهو ما حتّم إيجاد لوحة لمتابعة الأهداف الّتي تمّ الوعد بها، ومدى إنجازها بصفة دقيقة[١٥].

في مستوى آخر، يمكن للأحزاب السّياسيّة أن تطوّر حضورها في الفضائيّات التلفزيّة العالميّة لتبلّغ توجّهاتها، وتمرّر مواقفها، وتستميل المتعاطفين الجدد الّذين بإمكانها أن تحوّلهم في مرحلة لاحقة إلى منخرطين ضمنها. وهذا أمر مهم جدّا في العمل السّياسي الحديث. والأهم هو عدم الاكتفاء بدور الدفاع والرّد على المناوئين، في ضوء تنامي ظاهرة الإذاعة والتّلفزة عبر شبكة الإنترنت، إذ نجد إلى موفّى شباط/فبراير ٢٠٠٨ أكثر من ٣٨,٦ مليون مساحة مخصّصة على شبكة الإنترنت لإرسال وبثّ البرامج الإذاعيّة والتّلفزيّة مباشرة[١٦]. وهو ما يستوجب الإحاطة بالإعلاميّين لقربهم من الرّأي العامّ الّذي يساهمون في التّأثير فيه، وتمرير المعلومة إليه في الدّاخل والخارج.

---

(١٥) يمكن إعطاء مثال حزب التجمع من أجل حركة شعبيّة في فرنسا الّذي وضع لوحة متابعة مماثلة في موقعه على الإنترنت. ويمكن لكلّ مواطن أو أيّ كان أن يدخلها ليتابع مدى توفّق الحزب في إنجاز هذه الوعود، وإلى أيّ مرحلة وصل في ذلك.

(١٦) Rubriques: Tv/Radio cour Internet, février 2008, p. 1, <http://www.google.com>.

في هذا السّياق، لم يعد خافياً عمل الأحزاب السّياسيّة على إحداث قاعدة اتّصالات هاتفيّة عبر الرسائل القصيرة النصيّة والمصوّرة (SMS) و(MMS) المعتمدة في الهاتف الجوّال، وعلى تشجيع النّسيج الجمعيّاتي القريب منها والمتعاطف معها، لتّتخذ الجمعيّات موقعاً جديداً ضمن المجتمع المدني العالمي كشريك للأحزاب والحكومات، وكامتداد لها في عملها السّياسي. وهو ما تحقّق خلال القمّة العالمية حول مجتمع المعلومات، الّتي احتضنت مدينة جنيف السويسريّة مرحلتها الأولى في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣، ومدينة تونس مرحلتها الثانية في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥(١٧).

كما قام كثير من الأحزاب في البلدان المتقدّمة خلال السّنوات الأخيرة بتركيز وحدات إعلاميّة متطوّرة تعتمد كقاعدة معلومات أو بنك معطيات يستعمل الحواسيب كأنظمة للمساعدة في التّحليل السّياسي، وكشبكة محلّية (Intranet) للعمل الجماعي.

إنّ هذه التحوّلات المهمة في توظيف الرّقمي لفائدة السّياسي تجعلنا نتحدّث عن بروز صنف جديد من الفاعل السّياسي، يمكن تسميته ـ مثلاً ـ السّياسي الإلكتروني أو المناضل السّياسي الإلكتروني (e-politicien). ويتحرّك هذا السّياسي الجديد ضمن فضاء سياسي مستجدّ تحكمه تقانات المعلومات والاتّصال، الّتي تغيّر شكل الأحزاب السياسيّة من أحزاب تقليديّة إلى أحزاب إلكترونية.

ويجاري الفعل السّياسي هذا النّسق، فتبرز على السّاحة تنظيمات جديدة، فردية كانت أو جماعيّة، تمتلك القدرة على الفعل السّياسي وتحريك الجموع البشرية لغايات اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة تحكمها وتحرّكها خلفيات سياسيّة بالتّأكيد(١٨).

وفي سياق هذا التطوّر التقاني وهذا الإقبال الكبير على استعمال وسائل الاتّصال الحديثة، وخاصّة شبكة الإنترنت، أصبحت الأحزاب السّياسيّة في البلدان المتقدّمة بداية من سنة ١٩٩٩ تقريباً (وخاصّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وفرنسا وألمانيا) تلجأ إلى إدارة حملاتها الانتخابية من خلال مواقع الوب الخاصّة بالحملة، والّتي تكون تفاعلية (Interactif) في غالب الأحيان. فشبكة الإنترنت تحتكر ـ اليوم ـ التأثير الأعظم في صناديق الاقتراع.

ويعتمد المرشّحون للانتخابات السياسيّة، الرئاسيّة منها أو البرلمانيّة، التقانة الحديثة،

(١٧) انظر: «برنامج عمل تونس بشأن مجتمع المعلومات؛» «أجندا تونس؛» «بناء مجتمع المعلومات: تحدّ عالمي في الألفيّة الجديدة،» الوثيقة ١٢، WSIS-03/GENEVA/DOC/4-A، و«خطّة العمل،» الوثيقة ١٢، WSIS-03/GENEVA/DOC/5-A، أوراق قدمت إلى: القمة العالمية لمجتمع المعلومات، جنيف ٢٠٠٣- تونس ٢٠٠٥، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣، <http://www.itu.int/wsiw>.

(١٨) يمكن العودة إلى الصحف المصرية الصادرة خلال النصف الأوّل من شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٨ للاطلاع على تفاصيل الأحداث الّتي شهدتها محافظة «المحلّة» بجمهوريّة مصر العربية، وأدّت إلى حالات وفاة وسقوط العديد من الجرحى. وقد انطلقت هذه الأحداث من دعوة أطلقتها فتاة عبر شبكة الإنترنت للنزول إلى الشارع والتظاهر احتجاجاً على الزيادات في أسعار المواد الغذائية. وتمّ تبادل هذه الدّعوة للاحتجاج عبر مواقع الوب والمدوّنات الخاصّة للشباب المستعمل للإنترنت.

فيما يمكن تسميته «اللجوء الإلكتروني»، للترويج لأفكارهم السياسية ومشاريعهم التنمويّة لإدارة شؤون مناطقهم وبلدانهم في صورة كسب ثقة الناخبين والفوز بكرسي الرئاسة أو مقعد في مجلس النّواب (مجلس الشعب) أو مجلس الشيوخ (مجلس المستشارين). ويرى البعض أنّ هذه العملية هي استغلال للرّقمي لترويض النّاخبين.

وقد أفرز هذا الواقع السياسي الانتخابي الجديد بوادر حرب سياسيّة إلكترونية (Guerre politique électronique) بين المرشّحين لتولّي منصب رئاسة الجمهورية خاصّة، حيث أصبحت شبكة الإنترنت أداة سياسية فعّالة تحسم من خلالها التقانة مصير السّباق نحو قصر الرئاسة(١٩).

هذا من النّاحيّتين السياسيّة والحزبية. أمّا من النواحي الإجرائيّة والتّنظيميّة للانتخابات، فيبدو أنّ هذه الأخيرة تسير نحو التّغيّر أيضاً، وذلك في اتّجاه إدخال نظام جديد للتصويت يرتكز على التقانات الحديثة، ويختلف عن الطرق التقليدية المعتادة. وينتظر أن يتمّ اعتماد هذا النظام الجديد خلال الانتخابات الرّئاسيّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨.

ويستخدم نظام التّصويت الجديد أجهزة إلكترونيّة معيّنة تتحكّم في عملية الانتخابات وفرز الأصوات. ورغم أهميّة هذا النّظام في توفير الوقت والجهد، فإن خبراء أمنيين يعتقدون إمكانيّة تعرّضه للقرصنة؛ إذ اكتشف الفريق المنوط به العمل مع هذا النظام أنّه يمكن دسّ فيروس إليه، ونشره من خلال قاعدة البيانات إلى جميع أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية، مما لا يسمح بإعطاء نتائج دقيقة أو موثوق بها للانتخابات، وذلك على الرغم من أنّ نظام التصويت الإلكتروني يعتمد على ثلاثة أنظمة تحظى بالشهرة والمصداقية لدى عامّة الأمريكيّين(٢٠).

٢ ـ رقمنة الشائعة السّياسيّة

إنّ التحوّلات العالميّة المتسارعة قد أفرزت مجالاً آخر للممارسة السّياسيّة توظّف من خلاله تقانات الاتّصال الحديثة لتجسيم هذا الفعل الممارساتي الذي يمثّل جزءاً لا يتجزّأ من العمل السّياسي. هذا الفعل هو الشائعة بأنواعها: السّياسيّة أوّلاً، والسّياسيّة ثانياً بغلاف اقتصادي أو اجتماعي أو ثقافي أو علمي أو غير ذلك. فكلّها في النّهاية تؤدّي عملاً سياسياً لفائدة الأحزاب والأنظمة السّياسيّة.

(١٩) يمكن العودة إلى المواقع الإلكترونية لكل من هيلاري كلينتون وباراك أوباما وجون ماكين المترشحين إلى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تحوّلت مواقعهم الإلكترونية خلال سنة ٢٠٠٨ إلى ساحة معركة تمّ من خلالها التنافس في عرض الأفكار والمشاريع، وكذلك تبادل التّهم وتشكيك كل مترشح في المرشح الآخر، في محاولة لإغراء الناخب السّياسي والتأثير فيه لربح صوته يوم الاقتراع خلال الانتخابات الرّئاسيّة المقرّرة لشهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨، انظر: «OBAMA'08,» <http://www.baracobama.com>, and «Hillary for President,» <http://www.hillaryclinton.com>.

(٢٠) انظر: **البيان** (تونس) (٢٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٨)، ص ١٥.

ويمكن ـ في هذا السّياق ـ أن نعرّف الإشاعة بأنها «خبر غير مؤكّد أو غير رسمي تداولته الألسن» في الشارع أو عبر وسائل الاتّصال، بما فيها الوسائل الحديثة، مثل الإنترنت والرسائل القصيرة النصيّة (SMS) والرسائل المصوّرة (MMS) (شائعة مصوّرة). وهذا يعني أنّه يوجد فرق بين الشائعة والمعلومات الثّابتة أو الخبر الرّسمي المؤكّد.

إنّ وسائل الاتّصال الحديثة، من هذا المنطق، وسيلة لنشر الخبر أو الشائعة على حدّ سّواء. وإنّ تقانات الاتّصال والمعلومات أداة فاعلة لنشر الشائعة وتمريرها عبر العالم، وفي أيّ وقت، دون الحاجة إلى آليات مادية يمكن حجزها ووقف نشرها.

وقد أصبحت التّكنولوجيات الحديثة للاتّصال وسيلة لاختراق الحدود والقيود(٢١)، حيث سمحت الإنترنت عبر مختلف المواقع المؤسّساتيّة و الخاصّة و منتديات الحوار بتمرير كمّ هائل من الأخبار غير الصّحيحة، وغير المؤكّدة، بمعنى الشائعات. ويمكن ـ اليوم ـ لشخص واحد على الشّبكة إطلاق الشّائعات ونشر الأخبار الكاذبة. وفي سياق الحديث عن الشائعة والخبر الكاذب عبر وسائل الاتّصال الحديثة، يمكن الإشارة إلى المراسلات غير المرغوب فيها (Spams) الّتي تمرّر عبر البريد الإلكتروني وعبر الرسائل القصيرة النّصّيّة والمصوّرة (SMS) و(MMS) دون إذن أو موافقة أو رغبة المتلقّي لها. وعادة ما يكون محتوى هذه الرسائل إشهاريّا لفائدة منتج اقتصاديّ أو موقف سياسيّ أو فكر دينيّ، مع تعمّد توجيهه بشكل خاصّ إلى الأطفال الّذين لهم طاقة تقبّل واسعة. ويعتبر بعض المختصّين أنّ ٧٤ بالمئة من رسائل البريد الإلكتروني هي رسائل غير مرغوب فيها(٢٢).

إنّ العصر الذي نعيشه هو عصر المعلومات، ومجتمعنا المعاصر هو مجتمع المعلومات، حيث إنّ بعضهم وصف المعلومات بأنّها الحاجة الخامسة للإنسان بعد الماء والهواء والطعام والمأوى. والمعلومات هي ذلك الشيء الذي يغيّر الحالة المعرفية للشخص، ولقناعاته وتوجّهاته واختياراته في موضوع ما.

إنّ المعلومات هي الوعاء الأساسي الذي تعبّر من خلاله الثقافة والمجتمع، وهي المرآة التي تعكسهما. كما أنّها ركن أساسي ثابت في التقانة الحديثة، مفهوماً ومصطلحاً وتشكّلاً، والتي يطلق عليها اسم تقانات المعلومات والاتصال الحديثة، نسبة إلى المعلومة في صيغة الجمع تحديداً. والمعلومة متحرّكة في الزمان والمكان، وهي ليست مجرّد فكرة أو معطى إعلامي، بل تحوّلت في الوقت الراهن إلى سلعة خاضعة لقانون السوق، قانون العرض والطلب، قبل أن تكون خاضعة لقواعد أخرى يفترض أن تقترن بها في الأصل، من قبيل القواعد الأخلاقية والاجتماعية المدنية.

وقد أصبحنا نعيش كلّ لحظة تحت ضغط هائل من المعلومات. وكلّ معلومة تصلنا تحمل في ثناياها رمزاً ثقافياً واجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً خفيّاً، نستهلكه دون أن نفكّر

(٢١) الانتخابات الفرنسية ـ ربيع ٢٠٠٧، مثلاً: تمّ نشر تقديرات الانتخابات ساعات قبل غلق المكاتب الانتخابية، وذلك من قبل المدوّنات الخاصّة عبر شبكة الإنترنت Blogs.

(٢٢) «Usage de l’e-mail dans le monde,» p. 2.

فيه. هذا هو حال المجتمعات المستهلكة للمعلومة دون القدرة على إنتاجها، ودون القدرة على التّمييز الكلّي بين المعلومة الصّحيحة والمعلومة الخاطئة، بين المعلومة النّزيهة البريئة والمعلومة المغرضة.

ينسحب هذا الواقع على كلّ المجتمعات التي تعيش مختلف فئاتها تحت فيض هائل من المعلومات، ليس لها القدرة على التحكم في مصادر إنتاجها ونشرها وترويجها، وليس لها القدرة أيضاً على تغييرها وتكييفها أو التأثير فيها. فالمعلومة أصبحت مجالاً رحباً للمنافسة، التي تتطلب شروطاً جديدة تعجز عنها الاقتصاديات الوطنية ذات الإمكانات المحدودة من حيث القدرة على التنظيم والنمو والدعاية والتسويق، وتعجز عنها المنظومات السياسيّة المحلّية الّتي تفتقد إلى الموارد البشرية الرّافدة والقوى المالية والإعلاميّة المتبنّية والدافعة. هذا، ما جعل بعض المفكّرين يصرّون على القول بأنّ المعلومات هي الأساس في انقسام الدول في عالمنا المعاصر إلى فئتين: دول متقدمة وأخرى متخلّفة، وأنّ الفجوة التّي ينبغي تخطّيها لدفع عجلة التنمية في الكثير من الدول إنّما هي فجوة في تيسير سبل الوصول إلى المعلومات وتداولها وإنتاجها وصناعتها ونشرها وترويجها.

إنّ العبرة ليست بوجود المعلومات، وإنّما بتوفّر مقوّمات استثمارها. فاستثمار المعلومات يعني الرشد والصواب، بينما يعني تجاهلها الخلط والاضطراب. وإنّ استثمار المعلومات ــ اليوم ــ لم يعد هو نفسه ذلك الاستثمار المعتمد خلال السّنوات السابقة، دون العودة بعيداً إلى العقود والقرون الماضية. فلم يعد الهاجس هو المعلومة بحدّ ذاتها، بقدر ما أصبح موضوع حداثة المعلومة (New)، وأسلوب تقديمها (Le Look) ثم (Le New look)، ومدى إثارتها، وحتّى شريحة الناس الموجّهة إليهم، هو العامل المهم لنجاح إيصال المعلومة، وتحقيقها لنتائج مرجوّة. فنحن في عصر تتضاعف فيه المعلومات بشكل سريع، وتصبح أكثر عرضة للتّقادم، وانتهاء الفعالية ونقطة الإثارة والاهتمام.

إنّ البحث عن الإثارة والاهتمام في التعامل مع المعلومة الحديثة قد فرض ــ اليوم أكثر من أيّ وقت مضى ــ إيلاء أهمّيّة خاصّة لفنّ التّوصيل، وأسلوب التّقديم، وقالب المعلومة، أكثر من المعلومة بحدّ ذاتها وإيصالها في الوقت المناسب، في ضوء هذا المدّ المعلوماتي المتدفّق من كل صوب وموقع. وضمن فنّ التّوصيل هذا، بما يختزنه من مؤثّرات تقانية متطوّرة، قد تتسرّب الشائعة كشكل من أشكال تمرير المعلومة الحقيقية أو الكاذبة. فالمعلومة، لم تعد مقروءة أو مسموعة فقط. وقد لا تنتقل بهذه الطرق، فتحتاج إلى الصوت والصورة والمؤثرات الفنية لكليهما. وبقطع النظر عن وجود معلومة يراد إيصالها إلى الناس، وبقطع النظر أيضاً عن فنّ توصيل هذه المعلومة الذي يستهوي النّفس البشرية، فإنّ المعلومة لا بدّ أن تكون صادقة وإلّا تحوّلت إلى خيال وإشاعة، لأنّ المعلومة مشتقّة من العلم الذي هو في حقيقته معرفة الشيء على ما هو عليه. وتحتّم هذه القاعدة المعلوماتية النبيلة معرفة الآخرين وأساليب تفكيرهم، ليتمّ عرض المعلومة بطريقة فنية تجمع بين صدق المحتوى والإبلاغ، وحسن العرض ونفاذه.

لقد تطوّرت وسائل نقل المعلومة وإيصالها إلى الآخر. فتدرّجت تاريخياً عبر العصور

من الخطاب المباشر للأفراد، ومن الرسومات والنقوش الأثرية، إلى الشعر والمسرح، فإلى الكتابة الورقية (الكتب ثمّ الصحف والمجلات...)، فإلى المطابع، فظهور الإذاعة المسموعة (الراديو)، فالمرئية (التلفزة)، ثم أخيراً إلى عالم الحاسوب والإنترنت والهاتف الجوّال، بما أفرزته من وسائل إعلامية بالنص والصوت والصورة مع إمكانية تخزينها ونقلها في لمح البصر.

إنّ هذه التقنيات المتطوّرة في نقل المعلومة قد ساهمت بدورها في تكثيف الشائعة، وبالتالي توظيفها لفائدة الفاعل السياسي والأحزاب السّياسيّة. فالمعلومة هي أهمّ سلاح يمتلكه القويّ، أو من يريد أن يصبح الأقوى. وفي هذا السّياق، تتدخّل الدولة، ويتدخّل السياسي، مثلما يتدخّل الفاعل والعامل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

فهل يمكننا الحديث، إذاً، عن صناعة الشائعة عبر وسائل الاتّصال الحديثة؟

هل في إمكان الفاعل السّياسي الاستفادة من الشائعة في تحرّكه السّياسي؟ أم أنّه مطالب بمعالجتها والتّصدي لها؟

كيف يتحرّك؟ كيف يردّ على الشائعة عبر الوسائل الحديثة للاتّصال؟

كيف يتصرّف مع الرّسائل غير المرغوب فيها ؟

هل يتحرّك بسرعة ويعتمد ردّ الفعل الفوري في مواجهة الشائعة والرّسائل غير المرغوب فيها؟

وكيف يحدّد شكل التعامل مع الشائعة ومع الرّسائل غير المرغوب فيها؟

خاتمـة

إنّ هذا الاستعراض لمزايا الرّقمي على العمل السّياسي يجعلنا نؤكّد أربع نقاط أساسيّة لتطوير آليّات العمل السّياسي. وتتمثّل هذه النّقاط في ضرورة مزيد من الاستهداف للخطاب السّياسي حسب وسيلة الاتّصال المعتمدة وطبيعة المتلقّين أو الجمهور المستهدف، وفي الحضور المستمرّ على الشّبكة وضمن وسائل الاتّصال المختلفة، وكذلك تطوير المحتوى السّياسي باستعمال التّقنيات الجديدة للاتّصال، واستعمال التقانات الحديثة للعمل السّياسي وتوظيفها لتطوير الممارسة السّياسيّة من حيث التّحليل والتّوثيق والارتباط بالشّبكات العالميّة. فتقانات المعلومات والاتّصال تمثّل ـ اليوم ـ فضاء جديداً للعمل السّياسي، إذ تتيح المشاركة اليوميّة المباشرة في الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة، وتمكّن عبر شبكات الاتّصال المتطوّرة من تكثيف العلاقات التّفاعليّة (Interactif) الحينيّة بين المواطنين من جهة وهياكل الدّولة من جهة أخرى لحلّ الإشكاليّات الظّرفيّة والاستجابة السّريعة لطلبات المواطن. وتبرهن هذه التحوّلات العميقة على أنّ ممارسة الحياة السّياسيّة تتأثّر اليوم إلى حدّ كبير بتطوّر تقانات المعلومات والاتّصال. فهل سنتحدّث قريباً عن السّياسة الإلكترونيّة (e-politique)، والسّياسة المتنقّلة (m.politique) على إيقاع التّجارة المتنقّلة (m.commerce)، والأعمال المتنقّلة (m.business) بعد أن تحدّثنا عن السّياسة المعولمة؟ □

المراجع

الجموسي، جوهر (٢٠٠٧). **المجتمع الافتراضي**. تونس: نوفابرنت. ص ٢٤.

حميدة، مخلوف (٢٠٠٤). **سلطة الصورة: بحث في إيديولوجيا الصورة وصورة الإيديولوجيا**. تونس: دار سحر. ص ٧.

زايد، محمد بن عبد اللّه (١٩٩٩). **شبكات تراسل المعطيات**. تونس: المؤلف. ص ٢٢٠.

شيللر، هربرت أ. (١٩٩٩). **المتلاعبون بالعقول، كيف يجذب محرّكو الدّمى الكبار في السّياسة والإعلان ووسائل الاتّصال الجماهيري خيوط الرّأي العام؟**. ترجمة عبد السلام رضوان. ط ٢. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص ١٢٧. (عالم المعرفة؛ ٢٤٢)

نايبور، آلان (٢٠٠٠). **الإنترنت**. ترجمة مركز التعريب والبرمجة. بيروت: الدار العربية للعلوم. ص ٨.

Bourdieu, Pierre (1994). *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Ed. du Seuil.

Dhafrallah, Mhiri (1997). *Internet pour tous*. Tunis: Script.

Gagnon, Eric (1994). *What's on the Internet*. FairFax, VA: Internet Media Corporation. p. 20.

MacLuhan, Herbert Marshall (1967). *La Galaxie Gutenberg: Face à l'ère électronique: Les Civilization de l'âge oral à l'impimerie*. Trad. Française par Jean Paré. Paris; Tours: Mame. p. 28.

Ramonet, Ignacio (1999). *La Tyrannie de la communication*. Paris: Galilée. (L'Espace critique)

عنف الرجل ضدّ المرأة وانعكاسه على سلوك الطفل: دراســـة حالـــة

أنيسة بريغت عسوس(*)

جامعة عنابة ـ الجزائر.

مقدمة

إن ظاهرة عنف الرجل ضدّ المرأة ليست وليدة الساعة، فهي ليست كما يريد البعض أن يربطها بالحضارة الحديثة أو بخروج المرأة إلى العمل، بل هي قديمة قدم الزمن، إذ إننا نجد المرأة في العالم عامة، وفي الجزائر خاصة، تتعرض يومياً لسوء المعاملة من قبل زوجها. وتنتج من هذه الظاهرة آثار وأعراض فيزيولوجية تتمثل في شعور الأطفال بالاضطراب السلوكي والتوتر وعدم الطمأنينة، والإحساس بعدم الارتياح لوجود آبائهم في البيت، كما أنها تسفر عن تدمير الروح والنفس لديهم، فيصابون بالإحباط، ويفقدون الثقة بالنفس وبالآخرين، ويؤدي بهم ذلك إلى أن يصبحوا عنيفين مع أقرانهم في الحيّ والمدرسة، ويسقطون تلك التربية الخاطئة والمشوّهة على أسرهم في الكبر.

وفي سعينا إلى مناقشة هذا الموضوع، يجدر بنا التطرق إلى تحديد المفاهيم الأساسية للدراسة وأهم النظريات المفسّرة للسلوك العنيف، وعوامل ممارسة العنف ضدّ المرأة، ومدى تعرّض النساء الجزائريات للعنف. كما يجدر التطرق أيضاً إلى الدراسات التي لها علاقة بآثار مشاهدة العنف بين الزوجين والإجراءات الميدانية المتخذة بشأنها، ثمّ نلخص بعض الحالات التي تدرج تحت العنف الأسري، من أجل تبيّن مدى انعكاس تلك الممارسات العنيفة على سلوك الطفل. وأخيراً، نقدم أهم العوامل التي حالت دون رفع زوجة من الزوجات قضية من هذا النوع أمام العدالة.

أولاً: تحديد المفاهيم الأساسية

١ ـ مفهوم العنف

يشير لفظ «العنف» في اللغة العربية إلى «التعبير» و«اللوم» و«التوبيخ» و«التفريغ».

(*) البريد الإلكتروني: anissaassous@yahoo. com.

كما يتضمن أيضاً أنواعاً كثيرة من الأذى، مثل اغتصاب المرأة، واستخدام الشدّة والقسوة (ابن منظور، ١٩٩٤: ٢٠٧) كما يعني العنف: «الفعل الخشن الفظّ الذي يهدف إلى الضغط وإرغام الآخرين» (خليل، ١٩٨٤: ١٣٨).

وقد تناولت العلوم الاجتماعية مفهوم «العنف» من جوانب مختلفة، إذ يعرّف سعد المغربي، المختص بعلم اجتماع العنف، بأنه: «استجابة تتميز بصيغة انفعالية شديدة تنطوي على انخفاض في مستوى البصيرة والتفكير». والعنف لا يرتبط بالضرورة بالشرّ والتدمير. فقد يقال «إن فلاناً يحبّ بعنف، أو يكره بعنف، أو يعاقب بعنف» (أبو العزائم، ١٩٩٧: ١٠١). في حين يرى إسنارد (Issnarde) أن العنف: «كغيره من أشكال السلوك هو نتاج مأزق علائقي يصيب الشخص ذاته لتدميره في الوقت نفسه الذي ينصبّ فيه على الآخر لإبادته، إذ تشكّل العدوانية طريقة معيّنة للدخول في العلاقة مع الآخر» (إسنارد، ١٩٦٣: ٣٠٠).

ويركّز بعض العلماء في تعريفهم «العنف» على الجانب العدواني، إذ يرى سيد عويس أن العنف هو: «سلوك عدواني، أو هو وليد الشعور بالعداوة قد يوجّه ضدّ الطبيعة، أو يوجّه من أفراد إلى أفراد، أو من أفراد إلى جماعات منتظمة، أو من جماعات منتظمة إلى جماعات أخرى منتظمة» (أبو العزائم، ١٩٩٧: ١٠٢).

ويرى عبد الرحمن عيسوي أن العنف هو: «ممارسة القوة فوق إرادة الناس، إذ يعني ذلك إثارة الفزع والهلع والخوف في الناس» (عيسوي، ١٩٨٤: ٨٩). ومن جهة أخرى، يركّز الكثير من العلماء اهتمامهم على الجوانب النفسية، إذ يدّعي مصطفى حجازي أن العنف هو: «لغة التخاطب الأخيرة الممكنة مع الواقع والآخرين، حيث يحسّ المرء بالعجز عن إيصال صوته بوسائل الحوار العادي، حين تترسخ القاعدة لديه بالفشل في إقناعهم بالاعتراف بكيانه وقيمته» (حجازي، ١٩٩٧: ٢٥٣).

ويبدو تعريف حجازي ناقصاً، إذ لم يتطرق الباحث إلى الجوانب النفسية التي تؤدي إلى العنف، بينما يُعتبر تعريف مصطفى عمر التير مكملاً له، إذ يقول هذا الأخير إن العنف هو «الاستعمال غير القانوني لوسائل القسر المادي والبدني ابتغاء تحقيق غايات شخصية أو اجتماعية، على أنّه في جوانبه النفسية يحمل معنى التوتر والانفجار، التي تسهم في تأجيجها داخل الفرد والجماعة عوامل كثيرة...»[١].

وبشكل عام، فإن علماء النفس والاجتماع والأطباء النفسانيين يتفقون على أن الغضب هو من الدوافع الغريزية الموجودة في طبيعة الإنسان، وأن التصرّف العنيف سببه الشعور بالغضب من موقف معين (Bandura, 1977; Farrington, 1977).

وهناك من يرى أن العنف هو الردّ السريع المصحوب بعصبية، أو لحظات غضب متفاوتة، أو انفعال داخلي متبوع باعتداء لفظي أو جسدي على الآخر نتيجة ضغوط حياتية أو موقف ما. أما العنف ضدّ المرأة فقد يشمل العنف الجسدي والنفسي الموجّه ضدها داخل

(١) **مجلة مودة** (أبو ظبي)، العدد ١٣ (تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠١)، ص ٨.

الأسرة أو في المجتمع الكبير. ويتمثل في الضرب المبرح، وسوء معاملة المرأة، والاعتداء الجنسي، والاستغلال، والانتهاك الجنسي، وتهديدها في مكان العمل أو غيره، والدعارة القسرية، والعنف المدعم من قبل الدولة[٢].

هذا ويتمثّل العنف ضدّ المرأة في ضرب الزوجة أمام الأبناء أو الآخرين، حيث يؤدي ذلك إلى أضرار بالغة وجروح خطيرة، إلا أن هذه التعاريف قد ركّزت على استخدام القوة البدنية ولم تتطرق إلى الصور الأخرى للعنف ضدّ المرأة، إذ إنَّ العنف لا يقتصر على الضرب والأذى الجسدي، بل إن هناك صوراً عديدة له تسفر عنها أضرار نفسية تؤدي بدورها إلى زعزعة أمن الأسرة وتهديد استقرارها. وقد تؤدي في النهاية إلى تفكّك الأسرة وتشرّد الأطفال. وتتمثل هذه الصور في الآتي:

أ ـ **العنف النفسي**: يتمثل في ممارسة ضغوط نفسية، كالتهديد بالطلاق أو الطرد، أو الزواج من امرأة أخرى، أو الخيانة الزوجية التي تولّد الشك والغيرة والقلق، وبالتالي تخلق خلافات أسرية حادّة. ويكون أيضاً بالإهانة والتحقير والتهديد بالحرمان من الأبناء الذي يخلق حالة اكتئاب واضطراب حادّ عند المرأة وعند أطفالها.

ب ـ **العنف العاطفي**: يتمثل في جفاف العواطف، والقسوة في المعاملة، والحرمان من الكلمة الطيبّة، والعشرة اللطيفة مدّة طويلة، وعدم الاهتمام بالزوجة وحرمانها من الحماية والرعاية والتغذية، ومن الحقوق الشرعية. وهذا النوع يمَسّ مشاعر الأطفال.

ج ـ **العنف التعسّفي**: كالحرمان من الإنجاب وزيارة الأهل أو الوالدين، ومنع الزوج خروج الزوجة من البيت نهائياً، وعدم فتح باب البيت لأحد في أثناء غيابه. وكذلك حرمانها من الوظيفة حتّى في حالة عدم قدرته على الإنفاق عليها وتلبية حاجاتها الضرورية، أو الاستيلاء على راتبها إذا كانت تعمل خارج البيت.

د ـ **العنف غير المباشر**: ويكون هذا الأخير عن طريق إثارة الذعر والخوف في أرجاء المنزل بالصراخ والسبّ والشتم والهيجان لأتفه الأسباب، وبتحطيم الأواني أو بضرب الأبناء على مسمع من الأم بهدف استفزازها وإثارتها.

٢ ـ النظريات المفسّرة للسلوك العنيف

ترى نظرية **الأصول البيولوجية** أن العنف يرجع إلى أصول غريزية. وفي هذا الصدد يشير فرويد وأتّباعه (١٩٤٠) إلى وجود صفات وراثية تؤثر في السلوك العنيف لدى الإنسان، وأن للإنسان طاقة تنبع من غريزة المقاتلة تتولد تلقائياً داخله بصورة مستمرة وبمعدل ثابت، وتتراكم بشكل منتظم مع مرور الزمن (عيسوي، ١٩٨٤: ٣٦).

كما ترى النظرية الفيزيولوجية أن الهرمونات (الأندروجين Androgène) هي السبب المباشر لوقوع العنف بدرجة أكبر لدى الذكور منه لدى الإناث (عيسوي، ١٩٨٤: ٩٠). ورغم

(٢) **الخبر** (الجزائر)، ٢٠٠٦/١١/١٣، ص ١٥.

ما جاءت به هذه النظرية، فإن البعض يرى أن التفسير البيولوجي ليس له قدرة تنبؤية ولا تفسيرية لظاهرة العنف، إذ لا يوجد أي عنصر بيولوجي أو فيزيولوجي مسؤول بشكل خاص عن السلوك العنيف. فإذا كان السلوك العنيف ينبع من غزيرة الإنسان وله صفة وراثية، فكيف نفسّر وجود أفراد عنيفين وأفراد متسامحين في أسرة واحدة. لذلك، فإن التفسير البيولوجي الذي هو غير قابل للاختبار ميدانياً، هو غير قادر على تفسير ظاهرة العنف.

أما بالنسبة إلى نظرية **التحليل النفسي**، فقد أعطى فرويد وأتّباعه أهمية كبرى للغريزة كتفسير للسلوك العدواني، إذ يصنّفها إلى غرائز الذات وغرائز الجنس. فغرائز الذات هدفها المحافظة على الأنا للإبقاء على الحياة، فالنرجسية (أو عشق الذات)، والسادية (أي السلوك العدواني لتدمير الغير)، والمازوشية (أي الفعل العدواني لهدم الذات)، هي أجزاء من غرائز الذات. أما الغرائز الجنسية فهدفها هو إشباع الحاجة الجنسية. فَكُلّ من غرائز الذات أو غرائز الجنس تفسّر عنف الإنسان ضدّ غيره.

وقد ركّز علماء النفس على أهمية العلاقات التي تربط أفراد الأسرة وأثرها في سلوك وشخصية الطفل، حيثُ إنَّ السلوك العدواني هو نتيجة التصدّع الأسري، والتربية القاصرة، والجو الأسري التعيس، والشقاق العائلي، وخبرات الطفولة المبكرة المتمثلة في الصدّ الأمومي (أي رفض الأم ابنها وعدم تقبّله) والانفصال عن الأم خلال السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل، والحرمان العاطفي المبكر والعنف الممارس ضده.

وبالنسبة إلى التحليل النفسي، فإن علم النفس وحده لا يستطيع أن يعمّم ظاهرة العنف. فالعوامل السيكولوجية تظهر في ظروف اجتماعية واقتصادية وثقافية. فلا يمكن للتفسير السيكولوجي مثلاً أن يذهب إلى أن المجتمع كلّه قد أصيب بحالة إحباط أو نوع من السادية أو النرجسية تدفعه إلى القيام بأفعال العنف.

ومن جهة أخرى، ترى نظرية **الإحباط** أن الفرد يصبح عنيفاً نتيجة الإحباط، وأن الظروف الخارجية التي تحدث الإحباط، كالفشل في العمل، أو الاكتئاب التفاعلي نتيجة ظروف صحية، أو اجتماعية أو اقتصادية، هي التي تفجر العدوان. فهناك نوعان من الإحباط: الإحباط الأولي، أو ما يعرف بالحرمان، ويتسم بزيادة التوتر وعدم الإشباع الشخصي الناجمين عن غياب الموقف، والإحباط الثانوي، أو ما يعرف بالنقص الذي يظهر عند وجود موانع في الطريق المؤدي إلى إشباع الحاجة. ويصاحب الشعور بالإحباط انفعالات مثل: الغضب والإثارة والسلوكات الوسواسية والهستيرية.

وقد تعرّضت نظرية الإحباط لقدر من النقد، باعتبار أنّ السلوك العدواني ليس بالضرورة نتاجاً للإحباط، لأنه غالباً ما تكون هناك عوامل صحية أو اجتماعية أو اقتصادية أو أخرى. كما لا ننسى أن العنف الناتج من الإحباط يزول عادة مع زوال الحالة النفسية، وبالتالي فإنه مؤقت أو لا يحدث إلا مع ظهور الظروف الداعية إليه. كما أن الكثير من المواقف المحبطة في حياة الفرد، مثل الشقاء، والبؤس، والفشل، والفقر، والوقوع في الخطأ، وخيبة الأمل، لا تستثير سلوكاً عدوانياً.

وبالنسبة إلى نظرية **الضبط الاجتماعي**، فإن هذا يشمل عمليات التربية الأسرية والتطبيع الاجتماعي الذي ينتج من عملية التنشئة الاجتماعية، بالإضافة إلى احترام قوانين المجتمع (Elliott, Huizinga and Ageton 1985; Gottfredson and Hirschi, 1990).

وبالنسبة إلى نظرية **التعلّم الاجتماعي**، فإن أصحابها يرون أن العنف هو سلوك يكتسبه الفرد عن طريق التعلّم الناتج من عملية اتصال وتفاعل مع أشخاص آخرين، مثل أفراد الأسرة، والمدرسة، والحيّ. وتحدّد الأساليب التي يمكن من خلالها أن يكتسب الفرد السلوك العدواني في الخبرات والتجارب التي تدعم السلوك العدواني والموقف التفاعلي والتقليد، حيث يتقمّص الطفل شخصية الفرد الذي مارس عليه العنف في الصغر، ويصبح هو نفسه عنيفاً مع أقرانه وأسرته.

أما نظرية **الشخصية**، فقد ساهمت إلى حدّ كبير في تفسير السلوك العنيف، حيث يربط أصحابها بين العوامل المهيئة للشخصية والعنف. فالفرد الذي يحمل شخصية عنيفة قد يتصرف بعنف أو يتمرد نتيجة لمشاعر الإحباط الناجمة عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والنفسية.

وعلى عكس النظرية البيولوجية، والنظرية الفيزيولوجية، ونظرية التحليل النفسي، فإن كُلاً من نظرية الضبط الاجتماعي ونظرية التعلم الاجتماعي ونظرية الشخصية تأخذ بعين الاعتبار ترابط وتداخل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والصحية. لذلك، فإن لها قدرة تنبؤية وتفسيرية لظاهرة العنف، في حين أن النظريات السابقة الذكر تحصر عوامل العنف في أمور وراثية واجتماعية واقتصادية ونفسية وصحية، وقد لخصتها الدراسات الميدانية في عوامل بيئية وتربوية ونفسية واجتماعية واقتصادية.

ثانياً: عوامل ممارسة العنف ضدّ النساء

لقد أثبتت الدراسات والبحوث حول العنف الأسري أن أغلب الأزواج الذين يلجأون إلى استخدام القوة والعنف، نشأوا في بيئة انعدمت فيها معاني التفاهم والمودّة والتسامح، وحلّ مكانها الصراخ لأتفه الأسباب، والسيطرة في البيت، والاحتقار والضرب والتهديد والتخويف مع أعزّ أشخاص لديهم، مثل زوجاتهم وأبنائهم (Fontana and Moolman, 2000). كما أنَّ الطفل الذي يترعرع في جو يسوده العنف، ويتلقى تربية قاسية في الصغر، بحيث يتعامل معه ولي أمره بالتشّدد والعقاب النفسي أو الجسدي، سوف يستعمل الأسلوب نفسه مع أقرانه وزملائه في المدرسة والحيّ، كما يسقط تلك التربية الخاطئة والمشوّهة على زوجته وأبنائه عند الكبر.

وتؤثر بعض الأخطاء التربوية في الصغر في تكوين الشخصية المرضية، نذكر منها:

١ ـ الصدمات النفسية الحادة

تصيب هذه الصدمات الطفل في صغره وتجعله يشكّ دائماً في الآخر أو في نفسه، إذ

يصعب عليه الارتباط بالآخر خوفاً من عدم التطابق والتفاهم والخوف من ردود أفعال الآخرين عند وقوع أي سوء تفاهم في المدرسة أو الشارع أو مكان العمل. كما إنَّ الطفل الذي شاهد أباه وهو يؤذي أمه أمام عينيه في الصغر، قد يلجأ إلى استخدام الأسلوب نفسه مع زوجته وأطفاله في الكبر (Margolin and Gordis, 2000).

وقد يكون عدم النضج العاطفي والإنساني سبباً في حدوث العنف. فترى الزوج مثلاً حادّ الطباع وصعب الإرضاء يغلب على تعامله مع زوجته وأطفاله الجفاء وأسلوب القسوة والتشدّد. وإذا لم تتم العناية الطبّية به، نفسياً لتجاوز آثار مثل هذه الصدمات النفسية، فقد تنشأ لديه قابلية للتعامل مع الآخر بشكل انفعالي كردّ فعل سريع عند الإحساس بالشك أو الغيرة أو النقص والحاجة إلى رّد اعتباره أمام الآخرين بفعل العنف.

٢ ـ النشأة في أسرة تنعدم الثقة بين أفرادها

ينشأ أبناء مثل هذه الأسر على مبدأ الشك والتكذيب، فتكون نشأتهم مضطربة تفقدهم الثقة بالآخر. فالرجل الاضطهادي مثلاً يشكّ دائماً في صدق ووفاء زوجته وفي تصرفاتها، إذ يرى الخبث والغشّ في كلّ حركة من حركاتها، وبذلك يكون العيش معه أو حتّى الاختلاط به صعباً للغاية.

٣ ـ التربية على حبّ الذات والأنانية وعدم احترام مشاعر الآخرين

عادة، لا يحبّ الرجل النرجسي إلا نفسه، فيحتقر زوجته، ويحمل الفكرة أن المرأة إنسانة غبية وضعيفة الشخصية، ولا تستقيم (فلا تخرج عن طاعته، ولا تتعالى عليه) إلّا بالضرب والقهر، وبذلك تكون الحياة معه مرّة المذاق.

٤ ـ التربية على عدم تقدير الذات والآخرين، وعدم التحكم في ضبط النفس

نجد هذا النوع من الرجال ذوي انفعال حادّ، ولا سيما إذا كانوا يعانون ضغوطاً مالية أو وظيفية أو اجتماعية أو نفسية، إذ تكون ردود أفعالهم في المواقف الصعبة متسمة بالعنف والعصبية (Gottfredson and Hirschi, 1990). أما عن الأسباب المختلفة لسلوك العنف، فتتلخص في الحالة النفسية التي تنتاب الزوج نتيجة ظروف مختلفة، قد تكون اقتصادية، أو صحيّة، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو نفسية.

أ ـ العوامل الاقتصادية

تتمثل العوامل الاقتصادية في البطالة والفشل في الحياة العملية، والإحساس بالنقص والفراغ الروحي، مما ينعكس على شخصية الرجل الذي يفرغ كلّ انفعالاته الداخلية بالاعتداء على جسد زوجته، خاصة إذا كانت تعمل خارج البيت أو تتقاضى أجراً يفوق أجره. ولا يستطيع الكثير من الشباب في مجتمعنا اليوم الحصول على عمل مأجور، وبالتالي

يواجهون مشاكل مادية وعائلية كبيرة. وبطبيعة الحال، نجد الكثير منهم يشعرون بالنقص ويعانون حالة يأس وكآبة تجعلهم عنيفين مع أسرهم، لكونها الوسيلة الوحيدة أمامهم للتخلّص من إحساسهم بالغضب والعداء.

إن الرجل العنيف، مثل المرأة، هو ضحية هذا المجتمع الاستهلاكي الذي يبني قيمة الفرد على أساس الممتلكات المادية، والمستوى التعليمي، ونوع السيارة التي يقودها، ونوع المنزل الذي يعيش فيه. ولما يفشل الفرد في تحقيق هذه الأمور، يصبح محبطاً، فيعامل أعزّ شخص في حياته بقوة وعنف.

ب ـ العوامل الصحيّة

إن الإدمان على المخدرات هو من العوامل التي تؤثر سلباً في شخصية الكثير من الجزائريين اليوم، إذ يتصرف المدمن تصرفاً لامسؤولاً أو طفيلياً، كما قد يكون غير واع وغير مدرك لما يقوم به من أفعال عنيفة (Landau, 1994).

ج ـ العوامل الاجتماعية

تكون العوامل الاجتماعية على شكل سوء استخدام سلطة الرجل وقوامته على أهله، حيث يكون الزوج سيّد الموقف، فيفرض رأيه في جميع المسائل التي لها علاقة بزوجته وبيته وأطفاله. وفي الكثير من الحالات يحصل الشجار بين الزوجين، لأن الزوج يريد أن يثبت رجولته بقوة وعنف، أو يريد أن يستولي على راتب زوجته بأكمله، أو تعيين مصروفها اليومي، وكأنها غير قادرة على حسن التصرف في ما لها إذا لم يتدخل في شؤونها.

د ـ العوامل النفسية

تسبب الأمراض النفسية، مثل الغيرة الشديدة، الشعور بالقلق والاضطراب وتتولد عنها العصبية. فالزوج المريض نفسياً يحسّ بثقل المسؤولية الملقاة على عاتقه كزوج وأب ومسؤول عن بيته. وعندما تنتابه حالة نفسية يتصرف بنوع من القسوة والقهر (Jensen and Rojek, 1992).

وبناء على ما سبق، يجدر بنا التطرق إلى مدى تعرّض النساء الجزائريات للعنف.

ثالثاً: مدى تعرّض النساء الجزائريات للعنف

أفادت جريدة **الخبر** الجزائرية سنة ٢٠٠٤ أن ١٣٨٩ امرأة تعرضن للعنف من قبل أزواجهن خلال ثلاثة أشهر. كما أكدت أرقام رصدت على مستوى مستشفى مصطفى باشا الجامعي في الجزائر العاصمة أن أكثر من ٩٠٠٠ امرأة يتردّدن سنوياً على المستشفى طلباً للعلاج من آثار الضرب الذي يتمثل في جروح عمدية وانتفاخات على مستوى الوجه والعينين، مع تسجيل حالات كسور وجروح[٣].

---

(٣) ص. ب.، «وضعية المرأة في الجزائر،» **الخبر**، ٢٠٠٤/٤/١٤، ص ١٣..

وفي ما يتعلق بالفترة الممتدة بين بداية كانون الثاني/يناير ونهاية حزيران/يونيو ٢٠٠٦ (أي سداسي واحد أو خلال نصف عام)، كشفت السيدة مسعودان، محافظة الشرطة القضائية، أن ٣٨٦٥ امرأة كنّ ضحايا عنف. ويعتبر هذا العدد مرتفعاً مقارنة بإحصائيات سنة ٢٠٠٥ التي سجلت ٧٤١٩ ضحية عنف (أي خلال اثني عشر شهراً).

وعن تفشي العنف الممارس ضدّ المرأة في المناطق الجزائرية المختلفة، بيّنت محافظة الشرطة القضائية أن «الجزائر العاصمة تحتل الصدارة بعدد ٣٥٨ ضحية تمّ تسجيلها خلال السداسي الأوّل لسنة ٢٠٠٦، تليها مدينة عنابة بعدد ٣٥٨ ضحية، لتحتل مدينة وهران المرتبة الثالثة بـ ٢٢٩ ضحية. وهذا دليل على تفشي العنف الممارس ضدّ المرأة بصفة عامة في كبريات المدن الجزائرية التي تعرف بطابعها التحرّري مقارنة بمدن وولايات أخرى»[٤].

وفي المدن الجزائرية الكبرى، كالجزائر العاصمة، ووهران، وقسنطينة، وعنابة، وغيرها من المدن الحضرية التي تعطي للمرأة فرصة أكبر للعمل خارج البيت، والتسوّق في ساعات متأخرة من النهار، والتفسح بِكُلّ حرية في حدائق التسلية وعلى شاطئ البحر، أو في الأماكن السياحية الآهلة بالمواطنين حتّى ساعة متأخرة من الليل، خاصة في فصل الصيف، فإن المرأة تطالب بالتحرّر كلية من النظام الأبوي القديم، أي أن المرأة الجزائرية في المدن الحضرية، بحكم ثقافتها العليا، تطالب اليوم بالتحرر كلية لتصبح مستقلة اقتصادياً، فهي لها عمل تتقاضى عنه أجراً مساوياً لأجر الرجل، ولها الحق في تنظيم حياتها ووقتها كما تشاء، كالخروج عند الحاجة لقضاء حاجاتها أو زيارة الأهل والأصدقاء، والتصرّف بمالها كما يحلو لها، وذلك نظراً إلى ارتفاع مكانتها الاجتماعية وفقاً لخبرتها في العمل، والحصول على التعليم العالي. إلا أن هذه الأفكار التقدّمية تتعارض في بعض الأحيان مع أفكار الرجال القديمة التي مفادها أن ﴿**الرجال قوّامون على النساء**﴾[٥]. ومن ثمّ، فإن لهم آخر الكلمة في ما يتعلق بمصير الأسرة.

وبما أن الأسرة من المحتمل أن تكون مكاناً لممارسة العدوانية، لأنها مكان لحدوث الكثير من الأحداث الإحباطية، فإنه من الأهمية التطرق إلى نتائج الدراسات الميدانية حول الآثار التي يخلفها العنف بين الزوجين في الأطفال.

رابعاً: آثار مشاهدة العنف بين الزوجين في الأطفال

لقد توصلت الدراسات التي تناولت مشاهدة العنف بين الآباء إلى نتائج متنوّعة، إذ وجد (Sternberg, Lamb and Dawud-Noursi, 1998) حدوث عدوانية مرتفعة ومشكلات سلوكية في أوساط الأطفال المشاهدين للعنف الأسري وأولئك الذين كانوا ضحايا للعنف ومشاهدين له في الوقت نفسه.

(٤) المصدر نفسه..

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

بالإضافة إلى هذه النتائج، وجد أوكيف (O'Keefe) أن عملية مشاهدة العنف مرتبطة بظهور مشكلات، وهذا على الرغم من عزل أثر العدوانية الناتجة من علاقة الوالدين بالطفل. كما إنَّ العدوانية الممارسة بين الوالدين، وسوء معاملة الأم من قبل الأب، لهما علاقة بالهلع المرضي أو الرهاب (Phobias) والمخاوف والعزلة الناتجة من القلق.

تقول إنجلينو (Angelino, 1997) في كتابها إن العنف الأسرى ينقل من جيل إلى آخر عن طريق الأبناء الذين يشاهدون آباءهم وهم يعنّفون أمهاتهم في فترة طفولتهم. وتشير الشواهد بقوة إلى أن أكثر أنماط العنف شيوعاً وقسوة بين الزوجين هو ضرب الزوج لزوجته، وأن من أكثر أنماط العنف التي من المحتمل أن يشاهدها الأطفال هو ذلك العنف المتمثل في ضرب الآباء للأمهات.

وتكشف العديد من الدراسات أن الأزواج الذين يمارسون الضرب عادة ما ينشأون في أسر كان الآباء فيها يضربون الأمهات و/أو الأطفال. وتذكر جاف (Jaffe) أنه من المحتمل أن يكون الرجال الذين يمارسون أعمال العنف يتحدرون من أسر تتسم بماض حافل بالعنف أكثر من ضحاياهم.

كما توضح دراسة ووكر (Walker) أن الرجال دون النساء ــ في حالات العنف بين الزوجين ــ ينتمون إلى أسر تتسم بالعنف بما في ذلك مشاهدة العنف والتعرض له وممارسته خلال مرحلة الطفولة. ويذكر تقرير حول ١١٠ رجال تحت العلاج بسبب ممارستهم العنف ضدّ زوجاتهم «أن التعرض للانتهاك خلال مرحلة الطفولة، أو مشاهدة العنف المتبادل بين الأبوين، يسهم إلى حدّ كبير في خلق رجل عنيف». وتوضح دراسة أخرى أن ٦٣ بالمئة من الذين يمارسون العنف قد تعرضوا للضرب في طفولتهم أو شهدوا أشكالاً من العنف والانتهاك البدني داخل أسرهم.

إن الكثير من الأطفال (أي ما بين ٣٠ إلى ٤٠ بالمئة منهم) يتعرضون إلى أفعال العنف من قبل آبائهم من جهة، ومن قبل أمهاتهم من جهة أخرى. فعندما يتمادى الزوج في عنفه ضدّ زوجته، فإن هذه الأخيرة تعتبر ابنها مسؤولاً بالدرجة الأولى عن استمرار همومها ومعاناتها، نظراً إلى كونها لا تستطيع المغادرة وتركه وراءها.

ويشعر الأطفال الذين يكونون شهوداً على أحداث العنف في المنزل بالاكتئاب والاضطراب السلوكي والقلق والتوتر والإحساس بعدم الارتياح من وجود آبائهم في المنزل. كما إنَّ البعض منهم يهربون من المنزل لأنهم يشعرون بعدم الطمأنينة، ويقضون معظم أوقاتهم في الشارع، حيث يجدون الاستقرار النفسي، ولكنهم بذلك يتعرّضون في الوقت نفسه للانحراف وأفعال السوء.

كما بيّنت الدراسات الميدانية البعيدة المدى أن معظم الأطفال الذين يشاهدون أفعال العنف ضدّ أمهاتهم في الصغر يصبحون عنيفين مع أقرانهم وزملائهم في الحيّ والمدرسة، ويسقطون تلك التربية الخاطئة على أسرهم عند الكبر. وهذا ما يؤكّده عمر عسوس (عسوس، ٢٠٠٣: ١٨٠): «إن العنف يحطم ثقة الأطفال بأنفسهم ويجعلهم

يستهينون بقدرتهم على أن يكونوا آباء صالحين عندما يتزوّجون في المستقبل. كما إنَّ تعرض الأطفال للعنف يجعلهم معرضين لخطر الإحباط، ومن ثمّ القيام بالانتحار في حياتهم اللاحقة».

وقد تعرضت الدراسات الميدانية إلى الآثار التي يخلّفها هذا العنف في الأطفال، وتتناول الإجراءات الميدانية دراسة الحالة لمعالجة موضوع العنف بين الزوجين وأثره في سلوك الطفل.

خامساً: الإجراءات الميدانية

نظراً إلى كون موضوع الدراسة المطروح هنا يتناول قضية اجتماعية ملحوظة، فإن ذلك يفرض استخدام دراسة الحالة التي تعتبر أنسب الطرق لمعالجة موضوع عنف الرجل ضدّ المرأة وأثره في سلوك الطفل. ولتسهيل عملية الملاحظة وجمع المعلومات، تمّ إعداد جدول لملاحظة تصرفات الطفل داخل القسم وعلاقاته مع زملائه ومعلّميه.

بما أن موضوع الدراسة يدور حول عنف الرجل ضدّ المرأة وأثره في سلوك الطفل، فإن مجتمع الدراسة اشتمل على أطفال المدارس الابتدائية والمتوسطة من الجنس المذكّر والجنس المؤنث. وقد تمّ اختيار عشر حالات باتّباع مبدأ المعاينة القصدية ضمن مجموعة التلاميذ الذين يتسمون بالعدوانية، أو ضعف التحصيل الدراسي، أو ظهور مشاعر الانسحاب والتقوقع، أو التشاؤم واليأس، وذلك حسب وجهة نظر المعلّمين. فبعد انتقاء أفراد عيّنة الدراسة من مجتمع يتكون من ثلاثين تلميذاً وتلميذة يتميزون بعدم الاستقرار الأسري، وعدم احترام القوانين الداخلية للمؤسسة، أو يتسمون بالأعراض المذكورة أعلاه، تمّ اختيار الأطفال: لبنى، وأمين، وأحمد، وياسمين، وبلال، ويسرى، وفوزي، وسامية، وأميرة، وكريم، الذين يدرسون في مدرسة «الشهيد عماري موسى» الابتدائية، ومتوسطة «بابو محمّد الشريف».

أدوات جمع البيانات

اعتمدنا في هذه الدراسة بشكل أساسي على جدول صمم لجمع البيانات لعيّنة الأطفال. وقد تضمن الجدول مجموعة من التساؤلات بحيث غطى كلّ تساؤل منها عنصراً من عناصر الموضوع كما يلي:

- البيانات الشخصية والاجتماعية للطفل وأسرته.
- بيانات حول ردود أفعال الطفل عندما يقوم والده بتصرفات عنيفة مع والدته.
- بيانات حول علاقة الطفل بوالديه، وزملائه ومعلميه.
- بيانات حول تصرفات ولي الطفل عندما يتلقى شكاوى بحصول تصرفات غير مقبولة قام بها ابنه داخل المدرسة أو بخصوص انخفاض تحصيله الدراسي.

وقد أتاحت لنا المقابلة فرصة ملاحظة سلوك هذه الحالات وهي تتفاعل مع المعلم والزملاء داخل القسم أو في أثناء فترة الاستراحة في ساحة المؤسسة التربوية، حيث كنا نذهب إلى كلا المؤسستين مرتين في الأسبوع لمدّة ثلاثة أشهر (من بداية شهر أيلول/سبتمبر إلى نهاية شهر تشرين الثاني/نوفمبر من سنة ٢٠٠٧) لقضاء ما بين ٣٠ و٤٥ دقيقة كباحثين، إذ نجلس في مؤخرة القسم أو نقف في ساحة المؤسسة لمشاهدة كلّ واحد منهم وهو يتفاعل مع الآخرين.

كما تعمّدنا اختيار مادتي التربية الرياضية والتكنولوجيا. وكان اختيارنا لهاتين المادتين على أساس أن مادة التربية الرياضية تعدّ من أصعب المواد الدراسية، أما مادة التربية العلمية، فتتسم بتوفير إمكانية التدريب على العمل الفوجي وإنجاز مشاريع مشتركة بين المعلم والتلاميذ.

وبناء على ما تمت مناقشته آنفاً، فإنه من الأهمية بمكان تقديم دراسة الحالات التي تمت معالجتها في العمل الميداني.

سادساً: نتائج العمل الميداني

إن الدراسات الوصفية للحالة المعاشة ودراسة الحالة والشهادات المباشرة حول العنف الأسري تعطي صورة حقيقية عن الآثار التي يخلفها عنف الرجل ضدّ المرأة في سلوك الطفل الذي عادة ما يتألم بصمت.

١ ـ حالة لبنى

إن لبنى بنت في الرابعة عشرة من العمر. تدرس في السنة الثالثة من التعليم المتوسط، وهي أخت لستة ذكور أقل منها سناً. لذلك تساعد أمها في شؤون البيت وخدمة إخوتها. تحب لبنى الدراسة، وكذلك الرسم التشكيلي. تفوّقت لبنى في دراستها في المرحلة الابتدائية، لكنّها تراجعت من حيث التحصيل والنجاحات بعد التحاقها بالمتوسطة.

تعيش لبنى أحداثاً يومية مؤثرة تصنعها علاقة والدها بأمها التي تعمل في البنك. خرج أبوها في عطلة مرضية طويلة المدّة بعد إصابته بمرض مزمن (Chronic) ومتطور (Evolutive)، إذ توقف عن العمل كموظف وأصبح ملازماً للبيت، مما جعله لا يتنفس إلا عن طريق السلوك العنيف مع زوجته. ففي معظم الوقت تنتابه حالة من القلق والملل والتوتر، فيعلو صراخه داخل البيت لأتفه الأسباب، الأمر الذي يدفع الزوجة إلى أن تطلب منه مغادرة المنزل بعض الوقت عسى أن يهدأ باله. لكنه يستجيب بسلوكات عنيفة، أو ينهال عليها ضرباً بحجة أنّه حرّ في بيته. كما يشتمها ويوجّه إليها انتقادات حول كلّ ما تقوم به سواء في مجال الغسيل، أو الطهي أو تربية الأبناء.

ونظراً إلى هذه الأجواء المؤلمة، أصبحت لبنى لا تطيق العودة إلى المنزل بعد الانتهاء من الدراسة. لكنّها لا تزال متمسكة بِكُلّ قواها بدراستها، وتعتبر النجاح الأمل الوحيد في

الخروج من أزمتها. وكلما تأزمت الأمور أكثر، فقدت لبنى ذلك الأمل لتراودها فكرة الانتحار الذي ربما سيعطيها الراحة الأبدية.

وعندما تتذكر لبنى إخوتها الصغار الذين هم في حاجة ماسة إلى حبها ومساعدتها في مجال الدراسة، تنفجر بالبكاء طويلاً وهي تجوب الشوارع. وعند رجوعها إلى بيت أهلها المهدد بالسقوط، ترتسم الفرحة على وجوه إخوتها الذين يبتهجون لعودتها، فتنسى همومها في اللحظة ذاتها.

أصبحت لبنى تكره الرجال وارتسمت في ذهنها وخيالها صورة للزواج، ذلك القفص المؤلم. وأصبحت تحمل أمل النجاح في الدراسة، على رغم عدم تركيزها تماماً داخل القسم، ليكون بإمكانها إنقاذ أمها العزيزة من هذا الموقف الخطير وحماية صحتها النفسية.

تقول لبنى إنّه في كلّ مرة تشاهد أباها وهو بصدد الاعتداء بقوة على أمها بالضرب المبرح والإهانة أمام مسمع من إخوتها الأبرياء، تخطر ببالها فكرة قتله للسماح لأسرتها بالعيش في أمان وسعادة.

وبالإضافة إلى شهادتها، سجلنا أيضاً عن طريق المقابلة محاولتها المشاركة في المناقشات العلمية التي تثيرها المعلمة، على رغم أن تعبيرات وجهها كانت تشير إلى الشعور بالحزن، ونبرات صوتها تدلّ على نقص الثقة بالذات. وبينما كانت زميلاتها يلعبن في الساحة، ويجرين ويضحكن، تفضل لبنى الانزواء في مكان هادئ. وحسب رأي المعلمة، على الرغم من أنّها كانت متفوّقة في الدراسة في السنوات الماضية، فإن أداءها بدأ يتدهور تدريجياً. ولما استدعت المعلمة والد التلميذة، لم يبال، واستمرت المشاكل العائلية، مما ضاعف من مشكلات لبنى النفسية والدراسية.

بينما تأثرنا بشجاعة لبنى وشخصيتها الهادئة والمتزنة، على رغم تحليها بالأعراض نفسها التي سجلناها عند الحالات التسع المتبقية، فقد تفاجأنا باختلاف الشخصية عند بقية أفراد العيّنة، وذلك على رغم تعرّض جميع الأطفال إلى الجو الأسري العنيف نفسه. فبينما سجلنا نوعاً من الاضطراب والتوتر، والشعور بالحزن الشديد واليأس عند جميع أفراد العيّنة، فإن كلاً من أمين وأحمد وكريم كان يشعر بالنقص إلى حدّ الانفعال الحاد والعدوانية لأتفه الأسباب. وبينما كان كلّ من ياسمين وفوزي وبلال يشعر بالرغبة في الهروب من الجو الأسري المشحون بالقوة، إذ إنهم مهدّدون بالانحراف، فإن كلاً من يسرى وسامية وأميرة، كانت تتسم باضطراب نفسي شديد، الأمر الذي يؤدي إلى الإفراط في الأكل أو الشعور بالرغبة في الزواج المبكر للهروب من الموقف.

٢ ـ حالة أمين

تتألف أسرة أمين من أربعة أطفال، وهو الطفل الأصغر. سنه ثماني سنوات، وهو تلميذ في السنة الثالثة من المرحلة الابتدائية. يعمل أبو أمين كسائق سيارة أجرة ليلاً. ويرجع السبب في سلوكه العنيف إلى إدمانه على الحبوب المخدرة. فكلما تنقصه المادة المخدّرة،

ينشب شجار حادّ بينه وبين زوجته، فينهال عليها ضرباً. عندئذ، يعلو صراخها من الألم، فيتمزق كيان أمين، الطفل التعيس.

أصبح أمين مضطرباً، لأنه يخاف على أمن وسلامة أمه. فهو يخشى إصابتها كالعادة بجروح بالغة الخطورة. ينعزل في غرفته خوفاً من الاصطدام بأبيه وإثارة غضبه ببكائه. لكنه على رغم غلقه باب الغرفة، يترقب أي حركة تدله على أحوال أمه التي عادة ما تنقل إلى المستشفى على أثر إصابتها بجروح بعد كلّ اعتداء عليها.

وعادة ما ينتاب أمين الشعور بالحزن واليأس، عدا عن ضعف تحصيله الدراسي، فضلاً عن سوء علاقته بمعلّميه وأقرانه في الفصل. يتشاجر أمين دوماً مع أبناء الجيران الذين يطلقون على أبيه أسماء قبيحة تسبب له إحراجاً. وقد بدا واضحاً أيضاً في حالة أمين أن والديه لم يبديا أي اهتمام بسلوكه الاضطرابي والعدواني أو سبب قضائه وقتاً طويلاً في الشارع مع رفاق السوء.

في أثناء مقابلة المعلم بوالدي أمين، فإنّهما تعمدا إهمال تساؤله عن سبب اندفاع ابنهما نحو الشتم ودوره في خلق جو من الشغب داخل القسم. وقد تبيّن أن مشكلة أمين ترتبط بعدم مراجعة دروسه، وبالتالي عدم استيعابه المواد العلمية الصعبة. وقد اتضح من خلال الاتصال بأمه أن والده يضربه كلّما يتدخّل للدفاع عنها. هذه الظروف جعلت أمين لا يشارك في القسم، ولا يحاول الانتباه، كما يتوقع الطرد النهائي في نهاية السنة. إن حلم أمين الوحيد هو الذهاب إلى الخارج للعيش حياة بعيداً عن مشاهد العنف اليومية التي أصبحت تؤثر في سلوكه وشخصيته، إذ أصبح متوتراً وفقد الثقة في النفس، الأمر الذي جعله يعتبر نفسه أقل جاذبية وكفاءة من أقرانه في الفصل إلى حدّ الانفعال الحادّ والعدوانية.

يشعر أمين بالغضب الشديد ضدّ أبيه. يجد المعلم أمين مضطرباً، وعنيفاً ومتوتراً. أما زملاؤه الذين يحبونه على رغم سلوكه العدواني، فيقولون إنّه تغيّر كثيراً، إذ تحول من الشخص اللطيف الذي كان يدرس معهم في السنتين الأولى والثانية من المرحلة الابتدائية إلى إنسان يشبه العجوز الكئيب الذي يحمل على عاتقه هموم الدنيا بأكملها. أمين مهدّد بالتسرب المدرسي والانحراف.

٣ ـ حالة أحمد

إن أحمد في العاشرة من العمر، ويدرس في السنة السادسة من التعليم الابتدائي. فهو الطفل الثاني لأسرة غير مستقرة تتكون من ثلاثة ذكور. يغيب ربّ الأسرة كثيراً عن البيت، وبما أنّه متمسك بأطفاله، فإنه يعود إليهم بعد كلّ غياب طويل. عندئذ تستقر الأجواء بضعة أيام، لكنه يعود كالعادة إلى سلوكه العنيف مع زوجته، فسرعان ما يكثر الشجار بينهما، وتسوء الأوضاع مرة أخرى. وهكذا، فإن الطفل أحمد يتسم بعدم التركيز داخل القسم. وعلى رغم أنّه يراجع دروسه باستمرار وتحصيله جيد، لكونه طفلاً نشطاً وذكياً، إلا أنه تبدو عليه ملامح الحزن والأسى.

ويقول أحمد لمعلمته التي تربطها به علاقة طيبة: إن أبي يميل إلى الصراخ لأتفه الأسباب. فهو يضرب أمي ويقول لها أمامنا إنّه يكرهها، وإن رجوعه إلى بيتهم كان فقط حباً لأطفاله». إن علاقة أحمد بزملائه عادية، لكنه يميل إلى الضجة والشغب في القسم.

٤ ـ حالة كريم

إن كريم في الثامنة من العمر، ويدرس في السنة الثالثة ابتدائي. وعلى رغم كونه الابن الوحيد، فإنه يشعر دوماً بالحزن الشديد والاكتئاب. تحصيله الدراسي ضعيف جداً، ولا يمكنه التركيز داخل القسم. لا يشارك أبداً في المناقشات العلمية، ويتغيب كثيراً عن الدروس. فوالد كريم لا يبالي عند استدعاء المعلم. ومشكلة كريم ترجع إلى وفاة أخيه الأصغر في حادث سيارة عندما كان الأب يقود سيارته بسرعة فائقة. منذ ذلك اليوم، أصبح الوالد يشعر بالذنب، حيث لا يأكل إلا القليل، وتنتابه دوماً حالة اضطراب نفسي وتوتر، مما أدى إلى طرده من العمل. وهذا الأمر جعله عنيف السلوك مع زوجته وابنه كريم. لقد هدّدته زوجته مراراً بمغادرة البيت والطلاق، لكنه لم يبال أبداً ولم يعدل سلوكه. يقول كريم إن والده لا يحبه، وإنه عندما يستدعى في كلّ مرة من قبل المعلم يصرخ في وجهه: «لماذا لم تمت في مكانه، ذهب الابن المفضل وبقي الكسول، المشاغب...». ملّ كريم هذه الحالة المزرية. فعلى رغم صغر سنه، فقد حاول مراراً الهروب من البيت.

٥ ـ حالة ياسمين

إن ياسمين في الثالثة عشرة من العمر، وتدرس في السنة الأولى من التعليم المتوسط. ولكونها البنت الأصغر بين خمسة أطفال ذكور وبنات، فقد أخذتها جدتها العجوز للعيش معها. أم ياسمين مطلّقة وتعمل كموظفة في مؤسسة وطنية، لكنّها تتقاضى أجراً ضعيفاً لا يكفي لتغطية حاجات الأسرة. يرفض الزوج تقديم يد المساعدة بحجة أن زوجته هي التي غادرت البيت. وكلما التقيا وجهاً لوجه في بيت الجدة، نشب الشجار بينهما. فينفعل الزوج إلى حدّ الاعتداء عليها على رغم اعتراض الأسرة.

تشعر ياسمين بالحزن الشديد، وتشكو من القلق وضغط الدم. لقد سجل الطبيب المدرسي حالة فقر الدم وضعف البنية الجسدية. إن ياسمين معرضة للانهيار العصبي، وفي حاجة إلى مراقبة طبّية. إن تحصيلها المدرسي متوسط، لكنّها تبدو معظم الوقت تائهة. يلفت المعلم الانتباه إلى حالتها التي تستدعي رعاية وعطف أمها. تشكو ياسمين من إهمال والديها لها، ولا تشعر بأي إحساس نحو إخوتها. لذلك تمضي معظم وقتها في الشارع مع رفاق السوء، ولا أحد من أسرتها يبالي. فالبنت ياسمين مهدّدة بالانحراف والضياع في ذلك الجو المنحرف حيث تجد الحنان والعطف الذي ينقصها.

٦ ـ حالة فوزي

يدرس فوزي في السنة الثانية متوسط، وهو في الخامسة عشرة من العمر. تحصيله

ضعيف جداً، ولكن المعلمين يتعاطفون معه، لأن أمه متوفية، وأبوه ما زال عنيفاً وعصبياً منذ حرب التحرير. يعرف الجميع أبا فوزي ويتعاطفون معه لأنه أصبح شبه مختل عقلياً، وبسبب التحاقه بجبهة التحرير الوطني، وهو في سنّ المراهقة. توقف فوزي عن مراجعة دروسه، وأصبح يتعمد الغياب عن الدراسة، إذ إنّه لا يستوعب أية مادة ويمضي وقته مع رفاق السوء. يتعاطى فوزي المخدّرات، وحين ينقصه المال لشراء المادة المخدرة، يقوم بأفعال السرقة مع أصحابه.

ولمعاقبته، لا يسمح له والده بالدخول إلى البيت. فكثيراً من الأحيان، ينام فوزي فوق سطح المنزل حيث يتسلل في ساعة متأخرة. لقد سبق أن دخل فوزي السجن بسبب السرقة أو الاعتداء علي الغير، لكن القانون يرفق به لصغر سنه وظروفه العائلية السيئة.

٧ ـ حالة بلال

إن بلال يدرس في السنة الأولى ابتدائي، وعمره تسع سنوات. يحتل المرتبة الثانية في الأسرة التي تتألف من أربعة ذكور. يقول المعلم إن تحصيله متدنٍ، على رغم أنّه معيد السنة، وإنه معروف عنه القيام بالسرقة وضرب الزملاء عندما يهدّدونه بالتشكّي للمعلم.

يعمل أبوه بنّاءً، وأمه خيّاطة في البيت. ويحدث عادة الشجار بينهما حول مسألة المصاريف وعدم تكفّل الأب كلية بحاجات البيت ورعاية الأبناء. يصرف الزوج تقريباً ربع الأجر الشهري في تناول الخمور والسجائر وزيارة الملاهي. فأب بلال غير عنيف، لكنه مهمل لواجباته ومسؤولياته الأسرية والشرعية. كما إنّه يرجع إلى البيت يومياً في ساعة متأخرة من الليل. ولذلك، فانه لا يرى أبناءه إلا بعض الدقائق في اليوم.

سئمت الزوجة من هذه الحالة المزرية، وخاصة أن الابن الأكبر الذي يمرّ بفترة المراهقة، أصبح عصبياً وعنيفاً مع أخيه بلال الذي يقلّ عنه سناً. فغياب الأب يشجعه على الإفراط في مراقبة واستصغار أخيه في الشارع أمام مرأى من زملائه وأبناء الحيّ. لا تكلّم أم بلال زوجها إلا بانفعال شديد، إذ تلقي عليه اللوم دوماً وتناديه بألقاب قبيحة. فيكون ردّ فعله الخروج إلى الشارع جيث يمضي معظم وقته. يتسم بلال بالانسحابية وعدم النضج، كما أنّه مهدّد بالطرد من المدرسة.

٨ ـ حالة يسرى

يسرى تلميذة في الرابعة عشرة من عمرها، تدرس في السنة الرابعة من التعليم المتوسط. إنّها البنت الأصغر في عائلة تتكون من ثلاث بنات. أبو يسرى عصبي ومتشدّد. وفضلاً عن كونه متسلطاً، فإنه لا يتقبّل أي نقاش في ما يتعلق بأمور بيته وبناته. يمضي معظم وقته في مشاهدة التلفزيون وقراءة الجريدة اليومية. وإذا احتاج إليه أحد أفراد أسرته في تنفيذ طلب أو خدمة ما، يغضب ويصرخ بصوت عال. وتصرفه هذا أدى إلى تبنّي بناته مبدأ الانسحاب. فلا تجد يسرى راحتها إلا خارج بيت أهلها، حيث تذهب إلى بيت جدها كلّما أتيحت لها الفرصة لتدرس هناك وتمارس الكمبيوتر بإفراط. حذرت الخالات

أمها من انحراف ابنتها عن طريق التحدّث مع الأجانب عبر الإنترنت والهاتف النقال، وخاصة أن جدتها مسنّة ولا تستطيع مراقبة كلّ حركاتها. لكن لم يحرّك كلا الوالدين ساكناً، وكأن وجود البنت بعيداً عن البيت، وبالخصوص في بيت جدها، يجلب لهما الراحة. بدأ تحصيلها ينخفض، كلّما ازداد إدمانها على شاشة الحاسوب. وبدأت تترقب أي فرصة للذهاب لزيارة جدها والابتعاد عن أهلها.

ازداد وزن يسرى كثيراً لأنها تمضي وقتاً طويلاً أمام شاشة التلفزيون أو الكمبيوتر، وهي تتناول الطعام. تقول يسرى إنّها تريد أن تكون قبيحة وغبية، وإنها لا تبالي عندما يناديها الذكور بـ «البقرة الجميلة».

٩ ـ حالة سامية

إن سامية في السنة الرابعة من التعليم المتوسط، وعمرها أربعة عشر عاماً. تعيش في أسرة تتكون من ثلاث بنات وذكر واحد. إنّها البنت الثانية وتحصيلها الدراسي ممتاز. يعمل أبوها في شركة مرموقة في الجنوب الجزائري. تحمل أمها الجنسية التونسية، لكنّها ماكثة في البيت، ولا تخرج أبداً دون رفقة الوالدين. ولأن زوجته وبناته جميلات، فإن الزوج يغار عليهن إلى درجة أنّه يكلمهن عبر الهاتف في أي ساعة من النهار أو الليل للاستفسار عن مكان وجودهن. وعند رجوعه إلى المنزل في أثناء العطلة الشهرية، فإنه يراقب أي تغيّر في البيت. وإذا لاحظ أي شيء مشبوه، فإنه يغضب ويسأل زوجته بقوة وعنف عمّا جرى في أثناء غيابه. وقد أصبحت سامية تتمنى عدم رجوعه بتاتاً إلى البيت بسبب الخوف والذعر الذي يثيره في كلّ مرة.

تخشى البنات الخروج من البيت لقضاء حاجاتهن، وأصبح التكلّم في الهاتف النقّال أكثر من دقيقة واحدة أمراً مستحيلاً، وذلك خوفاً من إثارة شكّ ومن ثمّ غضب الوالد. تقول سامية: «نحن مدلّلات من جهة المصروف والألبسة والأكل، لكننا نعيش دوماً تحت سيطرة الأب، وفي جو من الخوف والقهر والشك». كما تضيف: «أبي مريض ولا يوجد له علاج ما عدا عدم خروجنا بتاتاً من البيت أو فتح النوافذ...».

١٠ ـ حالة أميرة

أميرة في السادسة عشرة من عمرها، ومستواها السنة الرابعة متوسط. ذهبت لزيارتها في البيت حيث أفادتني بقرار انقطاعها عن الدراسة. تقول إن والدها يحمل الفكرة أن البنات ناقصات العقل ولا يحتجن إلى علم أو عمل مأجور. لهذا السبب، فإنه لا يعطيهن مصروفهن اليومي، ولا يشتري لهن ملابس جديدة ولا أدوات مدرسية. لأميرة تسعة إخوة، فَكُلّ البنات اللائي عددهن ست ماكثات في البيت. أما الذكور، فجميعهم توجّهوا إلى العمل في مؤسسات وطنية.

تريد أميرة الزواج مستقبلاً بأي شاب له عمل للهروب من بيت أبيها حيث أصبحت

تعيش في ألم دائم. لا يسمح لها والدها بالخروج أو زيارة الأهل أو حتّى العمل خارج البيت. كما إنه لا يسمح لهن حتّى بزيارة قبر والدتهن المتوفية. تصف أميرة بيت أبيها بالسجن المؤبد، إذ لا يوجد تلفزيون في غرفة البنات، ولا راديو، ولا يسمح لهن الوالد باستقبال الأصدقاء أو بنات العم اللائي يدرسن في الجامعة.

فالأب متشدد ولا يتقبّل النقاش مع الغير حول خروج البنات إلى العمل. يتغلّب على أميرة الإحساس بالحزن واليأس، فتقول إن الزواج ولو مع راعي الغنم هو الحلّ لمشكلتها.

❊ ❊ ❊

يتبيّن من الحالات السابقة أن لعنف الرجل ضدّ المرأة آثاراً نفسية وسلوكية وخيمة في سلوك الطفل الذي يشاهد أباه يعامل أمه بعنف، إذ يفقد الطفل الثقة بأبيه وبالآخرين حوله. كما إنّه يشعر بالتوتر والقلق والخوف حتّى بعد حدوث الطلاق بين والديه.

كما تترتب على عنف الرجل ضدّ المرأة على مسمع الأطفال آثار خطيرة بالنسبة إلى نموهم النفسي والبدني، الأمر الذي يؤدي في كثير من الحالات إلى ضعف تحصيلهم الدّراسي وعدم تركيزهم داخل القسم، فضلاً عن تمردهم في البيت وفي المدرسة، وعدم تكيفّهم اجتماعياً، والشعور بالكراهية والحقد ضدّ آبائهم لمدّة زمنية طويلة من عمرهم.

كما إنَّ الأطفال لا يستطيعون الإدلاء بأعمال عنف آبائهم ضدّ أمهاتهم خوفاً من استهزاء أصحابهم في المدرسة أو في الحيّ، إذ يشعرون بالخجل والنقص، فتنتابهم حالة نفسية حادة تعكّر حياتهم.

وعلى رغم أن القانون الجزائري يحمي المرأة من العنف بموجب المادة ٢٦٤ رقم ٨٢ ـ ٤ المؤرخة في ١٣/٢/١٩٨٢، فإن غالبية النساء اللائي يتعرّضن للعنف من قبل أزواجهن، يمتنعن عن الإدلاء بما يتعرضن له من عنف، فيتصرّفن بثلاث طرق مختلفة:

ـ كثيراً ما تتحمل الزوجة ما تتعرض له من عنف حفاظاً على شخصيتها واستقرار أسرتها وأولادها أمام الأهل والجيران. في هذه الحالة، تعالج الزوجة جروحها في أي مستشفى أو قطاع صحي، ثمّ ترجع إلى بيتها أو بيت أهلها لبضعة أيام حتّى تهدأ الأمور.

ـ قد تلجأ الزوجة إلى الشرطة مباشرة بعد تعرّضها للعنف، لكن بعد ذلك يتدخل الأهل أو الجيران لإقناعها بالتنازل. وفي هذه الحالة، تأخذ الزوجة تعهّداً على الزوج بعدم استخدام القوة والعنف معها في المستقبل وتتراجع عن شكواها. وتكمن سلبيات هذه الحالة في استمرار بعض الأزواج في الاعتداء على الزوجات ولكن بحذر، أي دون إحداث تشوّهات أو آثار حتّى لا تكون دليلاً أمام القانون.

ـ وفي الحالة الثالثة، تصرّ الزوجة على الاستمرار في الشكوى، ورفع قضية ضدّ زوجها أمام العدالة، ويصدر بحقه الحكم بدفع غرامة مالية أو بالسجن أو بالطلاق. وبينما نجد

عدداً قليلاً من النساء يطلبن الطلاق بعد تعرضهن للأذى من قبل الزوج العنيف، فإن الكثير منهن لا يذهبن إلى الشرطة لرفع قضية ضدّ أزواجهن.

سابعاً: عوامل عدم رفع قضية ضدّ الزوج

تكمن عوامل عدم تقديم المرأة الشكوى وطلب الطلاق على رغم تعرضها لأساليب العنف في:

١ ـ **الأمل**: لا يحدث العنف ضدّ الزوجة في كثير من البيوت إلا أحياناً، أما بقية الوقت، فالزوج يبدو هادئاً، وباستطاعته أن يكون عطوفاً مع زوجته وأطفاله. ولذلك، معظم الزوجات تحملن الأمل أن يتغيّر الزوج ليصبح دائماً هادئاً وحنوناً.

٢ ـ **الحب**: معظم النساء تزوّجن برجال من اختيارهن، ويصفن حياتهن قبل الاعتداء بأنها مبنية على الحب والمودّة والتفاهم، ولا يبدأ الزوج في استخدام القوة والعنف إلا بعد مدّة من العشرة الطيّبة.

٣ ـ **الخوف من المستقبل**: عندما تخشى الزوجة على مستقبل أطفالها بعد الطلاق أو أن يستخدم الزوج القوة والعنف ضدهم في أثناء غيابها، فإنها تمتنع عن طلب الطلاق.

٤ ـ **الخجل**: معظم النساء، وبالخصوص النساء اللواتي يحملن شهادات علمية عالية أو مكانة اجتماعية معتبرة، يشعرن بالإهانة والخجل عند تعرّضهن للعنف، لذلك يفضلن الصمت.

٥ ـ **عدم القدرة على رعاية الأطفال بعد الطلاق**: تفكّر الزوجة في مستقبل الأبناء قبل كلّ شيء، وتتحمل الأذى لأنها دون راتب أو راتبها الشهري غير كاف لتغطية حاجات أسرتها الأساسية من علاج صحي ولباس وتغذية، ودراسة الأطفال.

وبالإضافة إلى المعاناة الاقتصادية، فالزوجة التي تقرّر الانفصال عن زوجها للإقامة مع أطفالها في منزل مستقل، تواجه مشاكل اجتماعية وأخلاقية تجعل حياتها مرّة. فالمرأة المطلّقة في الدول العربية والإسلامية، شخص من الدرجة الثالثة، حيث يتعامل معها المجتمع بالإذلال والتحقير والشفقة. فبمجرد طلبها الطلاق، تصبح المرأة وأطفالها عرضة للقيل والقال، وأيضاً لِكُلّ أنواع الاستغلال من قبل أفراد المجتمع.

خاتمــة

إن الحالات التي تمّ عرضها تعبّر عن الواقع المؤلم للطفل الجزائري الذي يعيش في جو مشحون بالقوة والعنف، حيثُ إنَّ وجود تناقضات في نظام القيم والمعايير الاجتماعية المتمثلة في ترعرع الطفل في جو متسلط يغيب فيه مبدأ الحوار الهادئ، يساعد على إحداث اضطراب في نفسه تكون نتيجته الانعزالية والاغتراب وفقدان الثقة في الذات إلى حدّ العدوانية.

كما يحمل العنف صفة الانتقالية، إذ ينتقل من الآباء إلى الأبناء. فالطفل الذي يشاهد والده وهو يضرب أو يهين أمه باستمرار، لا يشعر فقط بالألم والضرر، بل يأخذ

بتقليد والده مع إخوته في البيت وأقرانه في الحيّ والمدرسة. كما يمكن القول إن الطفل الذي يعيش في جو مشحون بالصراخ والضرب سوف يتأثر، وبذلك نجد تحصيله الدراسي ضعيفاً، ونلمس أيضاً ضعف شخصيته وميله إلى الانطواء وعدم المشاركة في إبداء الرأي.

كما إنَّ ممارسة العنف الجسدي على الزوجة والضغوط النفسية ضدها لمدّة طويلة يكون لها آثار نفسية وخيمة على سلوك الطفل، الأمر الذي يؤدي بهذا الأخير إلى الشعور بالاكتئاب والخوف من المستقبل والاضطراب السلوكي □

المراجع

ابن منظور، أبو الفضل محمّد بن مكرم (١٩٩٤). **لسان العرب**. ط ٣. بيروت: دار صادر، مج ٩، ص ٢٠٧.

أبو العزائم، أحمد جمال ماضي (١٩٩٧). «وقاية المرأة والطفل من العنف.» ورقة قدمت إلى: المؤتمر السنوي الثاني للجمعية المصرية لحلّ الصراعات الأسرية والاجتماعية، مركز الصفوة للكمبيوتر والطباعة، القاهرة، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

اسنارد (١٩٦٣). **سيكولوجية الجريمة**. باريس: [د. ن.]. ص ٣٠٠.

حجازي، مصطفى (١٩٩٧) **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. بيروت: معهد الإنماء العربي. ص ٢٥٣. (الدراسات الإنسانية، علم النفس)

خليل، أحمد خليل (١٩٨٤). **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**. بيروت: دار الحداثة. ص ١٣٨.

عسوس، عمر (٢٠٠٣). «مظاهر انتهاك اتفاقية حقوق الطفل في ظلّ ظاهرة العولمة.» ورقة قدمت إلى: العولمة وحقوق وبرامج الطفل في الإمارات: بحوث ندوة الطفل والعولمة التي نظمتها جمعية الاجتماعيين، الإمارات العربية، الشارقة. ص ١٨٠.

عيسوي، عبد الرحمن (١٩٨٤). **سيكولوجية الجنوح**. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. ص ٣٦ و٨٩ ـ ٩٠. (سلسلة علم النفس)

Angelino, Inès (1997). *L'Enfant, la famille, la maltraitance*. Paris: Ed. Dunod.

Bandura, Albert (1977). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bender, David and Bruno Leone (eds.). *Child Abuse: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, Inc.

Bensman, Joseph and Bernard Rosenberg (eds.) (1975). *Sociology: Introductory Readings in Mass, Class, and Bureaucracy*. New York: Praeger (Praeger Paperbound Texts)

Le Centre Hospitalier Universitaire Ibn Rochd (C. H. U) (1996). *Les Femmes battues: Etudes rétrospectives*. Annaba: Service de médecine légale, C. H. U, Ibn Rochd.

Elliott, Delbert S., David Huizinga and Suzanne S. Ageton (1985). *Explaining Delinquency and Drug Use*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Farrington, David P. (1977). «The Effects of Public Labeling.» *British Journal of Criminology* vol. 17, pp. 112-125.

Fontana V. J. and V. Moolman (1994). «A Violent Society Causes Child Abuse.» in: David Bender and Bruno Leone (eds.). *Child Abuse: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, Inc.

Gottfredson, Michael R. and Travis Hirschi (1990). *A General Theory of Crime*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Jensen, Gary F. and Dean G. Rojek (1992). *Delinquency and Youth Crime*. 2nd ed. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Landau, Elaine (1994). «Many Factors Contributes to Child Abuse.» in: David Bender and Bruno Leone (eds.). *Child Abuse: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, Inc.

Margolin, Gayla and Elana B. Gordis (2000). «The Effects of Family and Community Violence on Children.» *Annual Review of Psychology*: vol. 51, February.

Sternberg, K. J., M. E. Lamb and S. Dawud-Noursi (1998). «Using Multiple Informants to Understand Domestic Violence and its Effects.» in: G. W. Holden, R. A. Geffner, and E. N. Jouriles (eds.).*Children Exposed to Marital Violence: Theory, Research, and Applied Issues*. Washington, DC: American Psychological Association.

مراجعـات كتـــب

حليم بركات

الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦). ٢٢٦ ص.

ماجد صالح السامرائي
باحث عراقي.

مقدمة

غالباً ما تقوم دراسات عالم الاجتماع د. حليم بركات وأبحاثه على/أو تنطلق من هاجسين اثنين: هاجس منهجي يصدر عن/ويرتبط بكون علم الاجتماع علماً ذا منهج تغييري أساسه ــ كما يحدده ــ «الانشغال الأصيل بقضايا التحول الاجتماعي والاقتصادي، الثقافي والسياسي»، وهاجس التغيير الثوري الشامل، أو ما يسميه التغيير التجاوزي ــ أي إحداث «التحوّل في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية معاً»، وإقامة ذلك، أو إجراؤه «في ضوء/وعلى أساس تفاعل العلم والفن والفلسفة بدلاً من تجزئة المعرفة الإنسانية...» (ص ٢٠٤)، مقدماً في هذا/ ومن خلاله ما يرى فيه بديلاً للمستقبل العربي ــ كما جاء في عديد التصورات والتمثيلات الأدبية والفكرية العربية.

ومن الموضوعات التي شغلت د. بركات في إطار تجربته الفكرية والاجتماعية موضوع **الاغتراب** في الثقافة وفي حياة المثقف العربي. وقد انعكس جانب كبير من هذا الاهتمام على أبطال رواياته، لنجد اغتراب المثقف العربي (بطلاً نخبوياً) واضحاً في حياة ومسار أبطال غير رواية من رواياته.

ويأتي كتابه الجديد: **الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع** في سياق ما كان كتب من كتب وأبحاث في مراحل مختلفة من عمله في حقلي السوسيولوجيا والأدب.

إلّا أن هذا الكتاب، الذي يتوّج بحثه في المجال الفكري ــ السوسيولوجي، يتناول ظاهرة الاغتراب كما تتجلى في الثقافة العربية الحاضرة، كما في الحياة السياسية والمجتمعية للمجتمع العربي، مؤسساً بحثه هذا على تحديد المصطلح

الذي يعمل بحثياً في مجاله لكي لا يغرق بحثه ـ كما يشير ـ في «تنوع تحديداته والنظريات التي يرتكز إليها»، وعدم تركه على غموضه.. منطلقاً في هذا التحديد من سؤال «عام يتناول مدى سلطوية الأنظمة والمؤسسات وما يتصل بها من نزوع نحو الاستغلال والتناقض والرفض، من ناحية، أو المصالحة والمساومة والانسجام وخضوع الشعب لمشيئة القوى المسيطرة في المجتمع من ناحية أخرى»... متسائلاً: «الى أي حد تسهم الأنظمة والمؤسسات السائدة في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتهميشه وإحالته إلى كائن عاجز، وكيف تتعمق هذه الفجوات الواسعة بين الحلم والواقع المصيري، وما هي، بالتالي، سبيل التغيير التي من خلالها يمكن تجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي بحيث يتمكن الإنسان من أن يحقق تطلعاته إلى نفسه والمجتمع والانسانية؟» (ص ٨).

هذا التساؤل يقوده الى «تحليل واقع المجتمع العربي السائد من حيث هو واقع مغرّب يحيل الشعب ـ وبخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والمهمشة ـ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر (...) والحدّ من القدرة على التغيير التجاوزي للأوضاع السائدة» (ص ٧) بما يصنع منه إنساناً مستلباً «سلبته هذه المؤسسات حقوقه وحرياته في السيطرة على إنتاجه في مختلف الحقول» (ص ٨).

وتبرز في هذا السياق من الرؤية للموضوع مسألة **إعاقة النهضة** في الحياة العربية، ومحاولة تحويل التفكير فيها من الحلم إلى الإحباط، وتقديم النموذج الغربي (الذي يدرجه في حقل الغزو الثقافي) بوصفه نموذجاً لحياته، ليس في جوهره الإبداعي، بل في مظاهره الخارجية (ص ٩).

تأسيساً على هذا / وانطلاقاً منه جاء السؤال في الفصل الأول من الكتاب عن مدى مساهمة «النظام السائد في إفقار الإنسان وتدجينه وقهره وتحويله إلى كائن عاجز في علاقته بنفسه والعالم والمؤسسات التي ينشأ ويعمل من ضمنها؟»، منطلقاً منه إلى التساؤل عن أسباب وجود «هذه الفجوات العميقة والواسعة بين الحلم والواقع، أي ما نحلم به ونطمح إليه؟ (....) وكيف؟ وهل من الممكن أن نتجاوز حالة الاغتراب الذاتي والاجتماعي والسياسي؟» (ص ١٠).

بهذه الرؤية، وهذا المنهج يعمل الباحث النظر في «حالة الاغتراب في الواقع العربي» الذي لا يجد فيه سوى «واقع مغرّب» يحيل الشعب ـ وبخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والمهمشة ـ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر، عادّاً هذا الواقع بالذات «من بين أهم الإخفاقات العربية والحدّ من القدرة على التغيير التجاوزي للأوضاع السائدة» (ص ٢٧).

هذا من جانب، ومن جانب آخر هناك ما يدعوه بـ «أزمتي العلاقة بين الذات والآخر» ملاحظاً أن «العربي يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته، كما يعاني في علاقته بالغربة والحداثة» (ص ٤٩). ولعل من أهم ما يلاحظه هنا

هو أن الإنسان الحديث، على الرغم من كل ما أنجز وحقق «في مختلف حقول المعرفة والإبداع الفكري، مما يعد بمزيد من احتمالات الإنجاز الباهر في المستقبل القريب والبعيد»، فان «أدبيات الاغتراب كثيراً ما تردد أن هذا الإنسان يزداد اغتراباً عن المجتمع والدولة ومؤسسات العمل والتربية والعائلة والدين والحياة بشكل عام، بل عن ذاته أيضاً» (ص ٣٥). ولا يخص بهذا المجتمعات الصناعية وحدها، بل النامية أيضاً «مهما بلغت درجة تخلفها».

أولاً: الاغتراب مفهوماً

يقدم الباحث عرضاً شاملاً لمفهوم «الاغتراب» عند أبرز المفكرين الغربيين منذ القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين، بدءاً بهيغل الذي رأى أنه «كيما يتمكن العقل من تحقيق ذاته الفضلى لا بدّ في نهاية المطاف من تجاوز عجزه بالتغلب على المعوقات التي تفصله عن مخلوقاته وتحدّ من تحكمه بها»، ناظراً إلى هذا التوحد بوصفه شرطاً لـ «قيام الحرية». وفي ضوء هذا وجد أن الانسان يكون «مغترباً بقدر ما تزداد الهوة بينه وبين المؤسسات والعالم»، ويظل «مغترباً ما لم ينعم بالحرية الحقيقية التي تتحقق في حياة الأمة بالاندماج بين المصالح الخاصة والمصالح العامة»، فضلاً عن أنه «نظر إلى الاغتراب على أنه مرحلة في عملية ديالكتيكية في العلاقات الواقعية التاريخية» (ص ٣٨).

ومن لودفيغ فيورياخ «الذي اهتم بمسألة الاغتراب عن المؤسسة الدينية (...) معتبراً أن الإنسان يغترب عن نفسه لأنه يعكس من خلال إيمانه الديني أفضل ما لديه وفي نفسه من صفات على ما هو خارج ذاته» (ص ٣٨)... إلى كارل ماركس، الذي حوّل الاغتراب «من مفهوم فلسفي إلى مفهوم اجتماعي ــ اقتصادي» متجاوزاً «المفاهيم المثالية للاغتراب في الفكر الأوروبي، وحلّله في سياقه التاريخي وفي العمل في المجتمعات الرأسمالية والأوضاع اللاإنسانية» (ص ٣٩).. ليجد، من بعدهما، أن ماكس فيبر ومفهومه للاغتراب يقف موقفاً على خلاف موقف ماركس، بينما يقدم إميل دوركهايم تحليله الخاص للظاهرة. فإذا ما جاءت «الوجودية» بوصفها من أهم فلسفات العصر الحديث، وجدها قد تناولت وبعمق موضوعات تتصل بتجارب الاغتراب، إذْ إنها «رسمت صورة للإنسان الحديث أنه في الوجود كمسافر فوق بحر لاخريطة له ويعيش في قلق مهما كان اتجاهه» (ص ٤٦). في حين خلص مارتن هيدغر، الذي له منظوره المختلف، إلى القول معللاً «لأن ماركس من خلال تجربته لاغتراب الإنسان الحديث أدرك بُعداً أساسياً للتاريخ، فإن نظرته إلى التاريخ تتفوّق على جميع نظريات التاريخ الأخرى» (ص ٤٧).

ومن خلال هذا العرض الذي تميز بموقف نقدي، يعيد الباحث النظر في تحديد هذا المفهوم الذي شغله البحث فيه ما يقرب من نصف قرن من المتابعة والدراسة والتحليل ليبحث «في مظاهره

كتجربة إنسانية، ومصادره على مستوى البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي المعاصر، ونتائجه من حيث البدائل السلوكية في عملية تجاوز حالة الاغتراب التي يعانيها الإنسان في المجتمع والمؤسسات التي ينتمي إليها ويعمل من ضمنها في الحياة اليومية» (ص ٥٧).

ومع إقراره بأن «مفهوم الاغتراب ما يزال غامضاً ومتعدّد المعاني»، فإنه يدعو، ضمناً، إلى التمييز بين الاغتراب «كحالة مجتمعية وموضوعية» وبينه «كحالة شعورية أو تجربة نفسية خاصة لدى الفرد، أو كحالة ثقافية تتعلق بالقيم والمعايير بحد ذاتها، أو حتى كحالة سلوكية في محاولة لتجاوز الاغتراب» (ص ٥٧). ثم يضع «عملية الاغتراب» في ثلاث مراحل، فينظر إلى المرحلة الأولى منها من «موقع الإنسان الموضوعي في البنية الاجتماعية»، بينما يجد المرحلة الثانية متمثلة في «مسألة وعي الإنسان بوضعه الهامشي في المجتمع والدولة والمؤسسات التي ينتمي إليها». أما المرحلة الثالثة فيجدها متكونة «على صعيد السلوك الفعلي والبحث عن وسائل التحرر» من «الأوضاع والأنظمة التي تسيطر على حياته..» (ص٦٠-٦٣).

ثانياً: مصادر الاغتراب

فإذا ما بحث في مصادر الاغتراب في الحياة العربية وجدها متعينة في ثلاثة، هي: «التفتت الاجتماعي والتجزئة القومية»، وفي هذا السياق يرصد ظاهرة «المعارضة العراقية تحت الاحتلال الأمريكي» التي يجدها قد تصرّفت «كجماعات وسطية»، ومنها ما هو «قبلي وعرقي وطائفي ومحلي، وذلك على حساب الولاء للوطن والأمة قاطبة» (ص ٧١)، ثم «ظاهرة التبعية بفعل اندماج مختلف بلدان الوطن العربي في النظام الاقتصادي العالمي منذ القرن التاسع عشر الذي بلغ أوجه في ما يعرف حاضراً بنظام العولمة»، الأمر الذي يجده قد «حوّل الأمة إلى مجموعة من بلدان الأطراف أو الهامش المتصل ببلدان المركز الصناعية التي تدخل الآن في عصر التكنولوجيا المتقدم ومرحلة الثورة الإعلامية والهيمنة الكونية» (ص ٧٣). وأخيراً «سلطوية الأنظمة بدءاً من العائلة وانتهاءً بالدولة في الغالبية العظمى من البلدان العربية»، الأمر الذي يجده «يعوق مهمات تنشيط المجتمع المدني»، كما يجد فيه مصدراً «من مصادر اغتراب الإنسان في المجتمع العربي»، مشيراً، في هذا السياق، «إلى هيمنة الدولة والحاكم على المجتمع، وإلى تهميش الشعب والحد من مبادرته ومشاركته في عملية التغيير» (ص ٧٥).

فإذا ما تقصّى «نتائج الاغتراب السلوكية» حدّدها في أربع، هي: الانسحاب أو الرضوخ، أو التمرد، أو الثورة.. جامعاً إياها في سؤال ينطلق صيغةً من أرض الواقع المتعيّن إنسانياً واجتماعياً: «عندما يكون الإنسان عاجزاً ويعي عجزه في علاقاته بالمجتمع ومؤسساته، ما هي البدائل، أو الخيارات السلوكية المتاحة له لتجاوز اغترابه؟ (...) وكيف يتصرف في مواجهة هذه العلاقات والأنظمة السائدة

التي تحوّله إلى كائن مهمش أو عاجز؟» (ص ٩١) ملاحظاً، في سياق ما يقدم من أجوبة عن أسئلته هذه، أن الاغتراب «يولّد في الإنسان حاجة نفسية ماسة إلى الإيمان بالانتساب والبحث عن ماهية جديدة تتصف بها الحركات الثورية»، مرجحاً، في هذا المجال، «اختيار العمل الثوري» الذي يجد فيه «أفضل الحلول البديلة لمشكلة الاغتراب، ليس كشأن فردي فحسب، بل كشأن مجتمعي أيضاً» (ص ٨٤).

ثم يركز البحث في ثلاثة أنواع من الاغتراب، هي: الاغتراب السياسي، والاغتراب في العائلة، والاغتراب من الدين وفيه. ويرى شدّة تكامل هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض، مؤكداً «وجود هرمية قمعية في تنظيمها في مختلف المؤسسات التي فرضت على الشعب تفسيرات ومعتقدات تخدم مصالحها في الدرجة الأولى، بحيث إنه بقدر ما يضع فيها من نفسه تصبح قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز في لبّ وجوده المعنوي، وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه» (ص ٩١).

والاغتراب في العائلة يأتي من كون العائلة تشكّل ـ بحسب رؤية الباحث ـ «مؤسسة نواتية يتمحور حولها المجتمع، إذ تتصل اتصالاً عضوياً بمختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى» (ص ١٢١).

أما «الاغتراب من الدين وفيه» فمبعثه، كما يرى، وجود نوعين من الاغتراب «من حيث العلاقات القائمة بالمؤسسات الدينية»: فهناك «أولاً، ميل إلى الاغتراب من الدين، بمعنى رفض المؤسسة الدينية القسرية، والخروج عليها، وبخاصة في محاولتها مقاومة التغيير (...) وهناك، ثانياً، اغتراب في الدين، بمعنى أن المؤمن المتشدّد في إيمانه ينسب قوّته الذاتية إلى قوى خارج نفسه ويسلمها مصيره باستقلال عنه» (ص ١٢٥) لافتاً إلى أن «المؤسسات الدينية، وبخاصة الخاضعة (منها) لسيطرة الدولة» كثيراً ما استولت على أعضائها، فتحول هؤلاء من أعضاء يسهمون في رسم أهدافنا وتصرفها، ويشاركون في «تطورها إلى قوّة ضدّ أنفسهم»، وفي هذه الحال تحول المؤمن «من فاعل بالتاريخ إلى منفعل به. وفي مثل هذا الحال ـ بحسب الباحث ـ يتمّ تجريد الإنسان من نزوعه الإبداعي...» (ص ١٢٥) ـ وهنا يؤشر الباحث إلى أربع حالات، تتمثل **الأولى** منها في غنى المؤسسة الدينية «فيما أصبح المؤمن فقيراً في قدراته المادية والروحية والفكرية». و**الثانية** هي طغيان «الطقوسية في العبادة، حتى إنه لم يعد في الممارسة الدينية من تمييز بين الوسائل والغايات الكبرى، والظاهر والمعنى، والجوهري والتفصيلي، حيث أصبحت جميعها ـ كما يرى الباحث ـ متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها». و**الثالثة**، أنه «بقدر ما تسود التنشئة الدينية التي تدعو إلى الطاعة والامتثال، يفقد المؤمن القدرة على اتخاذ المبادرة والقيادة والعمل على استشراف المستقبل». أما **الرابعة** والأخيرة فهي أن المؤمن يغترب «في ذاته ودينه بقدر ما تتمكن السلطة السائدة من استخدام الدين كأداة سيطرة» (ص ١٢٥ - ١٢٦)، مع ضرورة

الإشارة هنا إلى أن الباحث لا يعني من الدين «النصّ» بذاته، وإنما هو معني بـ «تفسيراته وتوظيفاته في الحياة اليومية» (ص ١٢٦).

ثالثاً: تجارب.. وتطبيقات

فإذا ما جئنا إلى الفصل التاسع من الكتاب ــ وهو «تطبيقات في تجارب الاغتراب» ــ وقف بنا الباحث على انعكاسات الاغتراب وتمثيلاته وتجلياته في عدد من الأعمال الإبداعية الروائية.. واضعاً هذه الرواية في ستة عناوين يستكمل بها رؤيته للموضوع، كما تمثل تصنيفاً موضوعياً لها...

فهناك، **أولاً**، «رواية الغربة والمنفى»، مركزاً في كلامه عنها على العلاقة بين الإبداع الأدبي والنفي، متوقفاً عند تلك الأعمال التي يصاحبها ــ بحسب قراءته لها ــ «إحساس عميق بالنفي نتيجة التمسك بالهوية العربية والانتماء الثقافي العربي، على عكس تلك الهجرة التي تنتهي بالاندماج في المجتمع الجديد وبالتفكير في إطار ثقافته العامة» (ص ١٤٥) ــ كما يتجلى ذلك في رواية الكاتب **طائر الحوم** وفي أعمال أخرى لكتّاب عاشوا مثل ما عاش «في الغرب زمناً طويلاً»، في هذا الموضوع، بين «النفي القسري» و«النفي الطوعي» ــ الذي نجده يحصل للكاتب وهو داخل وطنه، وهو ما يسميه «هجرة في الداخل وغربة عن الذات والوطن» (ص ١٤٦)، مستخلصاً من قراءته لعدد من الأعمال الروائية التي تندرج في هذا السياق، «أن الروائي العربي يعرف نفسه حقاً ولا ينقدها حين يعرف الآخر...» (ص ١٥٥) دون أن يهمل الإشارة التأكيدية إلى الأجواء التي يوفرها المنفى للكاتب المبدع إلى الحدّ الذي يذهب فيه إلى أنها ربما كانت «أكثر مما (يوفره) المكوث ضمن دائرة السلطة السائدة حالياً في المجتمع العربي» (ص ١٥٩).

و**ثانياً**: «رواية غربة الذات بين المدينة المحاصرة والمدينة الملوّنة»، مركزاً في قراءته لها «على التصور الذاتي للكتابة الروائية»، ومن خلال روايته بوجه خاص التي تمتد تجربة الكتابة عنده فيها ضمن مدى زمني غير قصير ــ يقع بين العام ١٩٦١ (حيث روايته الأولى: **ستة أيام**) والعام ٢٠٠٦ (حيث الرواية السير ــ ذاتية، مكاناً وزماناً، متمثلة في **المدينة الملونة**...). وبين العمل الأول له والأخير هناك أعمال أخرى للكاتب تناولها بالعرض والتحليل في قراءة نقدية تعاطف فيها مع نفسه روائياً.

فاذا ماجاء، **ثالثاً**، إلى ما أطلق عليه تسمية «رواية الخضوع» وجدها تصوّر، «من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته بأسلوب حذر وغير مباشر، الإنسان ككائن عاجز أمام طغيان السلطات الاجتماعية والسياسية، ولا يجد (هذا الإنسان) من خيار له سوى الإقرار بضعفه والامتثال القسري لمشيئة أعلى من مشيئته» (ص ١٦٤)، متخذاً مثاله في هذا من نجيب محفوظ الذي يجده قد عني «عناية خاصة ومنهجية بإبراز موضوعات خضوع الأفراد» حتى أصبح «هذا الاتجاه يطغى في مختلف رواياته أكثر من أي

اتـجـاه آخـر» (ص ١٦٥) مـلاحـظـاً، في السـيـاق ذاتـه، «أن الإنـسـان في كـتـابـات محفوظ واحد من اثنين: كائن مستبد طاغ، أو عاجز ضعيف على الأغلب. يعيش الإنسان العاجز في عالم ليس من صنعه، بل خارج إرادته ومضاد له في صلب حياته، فتقرر مصيره أحداث وأوضاع من نطاق قدراته وإمكاناته، فينشغل بالتكيّف معها بدلاً من مجابهتها والعمل على تغييرها» (ص ١٦٦) ممثلاً لهذا برواياته: **زقاق المدق**، و**الثلاثية**، و**أولاد حارتنا**، و**السمان والخريف**، و**الشحاذ**، و**حب تحت المطر**... فضلاً عن روايات أخرى له لاحقة.. ملاحظاً في هذا السياق أن «نزعة الخضوع» هذه عند الكاتب «ربما تكون من أكثر موضوعاته تكراراً، وبتعبيرات مختلفة» (ص ١٧٠).

ثم يأتي إلى الصنف **الرابع** المتمثل بـ «رواية اللامواجهة»، التي لا يجدها بعيدة عن «رواية الخضوع» إن لم تكن مكملة لها «من واقع نقد المجتمع وفضح سلطويته، إلّا أنها تصوّر الإنسان في حالة هرب من الواقع الاجتماعي لا في حالة خضوع له» (ص ١٧٥). أما شخصيات هذه الرواية فشخصيات «مغتربة عن المجتمع ومؤسساته، وتسعى إلى الانفصال والعيش في عالم تصنعه خصيصاً لذاتها وبما يتفق مع حاجاتها النفسية» (ص ١٧٥). والمثل الذي يتخذ منه نموذجاً لهذه الرواية هو، مرّة أخرى، نجيب محفوظ، وتحديداً في روايته **ثرثرة فوق النيل**.

وإذا ما جاء، **خامساً**، إلى «رواية المجابهة والتمرد الفردي»، وجدناه ينسبها، إبداعاً، إلى جيل تغيّرت رؤيته للواقع، وتكوّن وعيه «الاجتماعي والسياسي منذ الخمسينات بفعل التحوّلات التاريخية في مختلف المجالات» (ص ١٧٨)، فتقلصت عنده «نزعات الخضوع، وبدأت تنتشر النزعة النقدية والتمردية في الكتابات العربية، ورافق ذلك ظهور الفرد المتمّرد والرافض لاستبدادية السلطات الاجتماعية والسياسية، فبدأت تتكون نزعات التصادم والمواجهة والتساؤلية الاستكشافية من خلال الدخول في حوار متوتر مع الذات والآخر والمجتمع» (ص ١٧٩). والأمثلة على هذا النمط من الرواية عديدة، تبدأ من جبرا إبراهيم جبرا، وليلى بعلبكي، وحليم بركات.. لتمتد إلى الأجيال التالية التي يجد المثال عليها في أعمال: سحر خليفة، وجمال الغيطاني، وسواهما.. إذ يظهر الإنسان في أعمال لهم بذاتها «كائناً مغترباً، منفعلاً بواقع قمعي تتحكم فيه قوى عاتية لا يتمكن من معايشتها والانسجام معها، بل يرفضها ويتحداها ويدخل في مجابهة فردية غاضبة يائسة معها» (ص ١٧٩)، خالصاً إلى أن رواية التمّرد الفردي هذه إنما تعبّر «عن القلق الناتج من الحداثة في الحياة الإبداعية». وفي هذا فهي «جزء من حركة التنوير العربية التي تدعو إلى التحرّر على صعيد الرؤية والمفاهيم والمواقف وأساليب التعبير في صراعها مع التقاليد التي تتمسك بها الثقافة السائدة» (ص ١٨٢).

ويختم الفصل ــ **سادساً** ــ بالكلام على «رواية التغيير الثوري» التي هي ــ بحسب ما يرى «بمقتضى نموذج مثالي

بعيد المنال» ـ رواية «ربما لم تكتب بعد (...) باعتبار أنّ مثل هذا النوع من الرواية ما يزال في حالة تكوّن بطيء، وقد يحدث انحسار فيها أو عودة عنها»، متمثلاً هذه الرواية في كونها «ثورة على الواقع لا تصويراً له. والثورة تبدأ في علاقات القوّة والاستغلال أولاً». وهي أيضاً «نتاج فني ينبثق عن رؤية جديدة شاملة للمجتمع والإنسان...» (ص ١٨٢). وفي هذا السياق من النظر والرؤية يجد أن جبران خليل جبران «هو من بين المؤشرات الأولى باتجاه ولادة الأدب الثوري العربي المعاصر» (ص ١٨٤)، ثم تأتي رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي التي تقوم على نداء موجّه إلى الإنسان بوجوب «أن يرفع رأسه دائماً، ويجب أن يدرك أن في الإمكان دائماً أن يبدأ من جديد» (ص ١٨٦).

يتصادى مع هذا النداء يوسف إدريس في روايته **الحرام** التي أرادها ـ كما يستخلص ذلك من قراءته لها ـ تمثيلاً لـ «ثورة الصامتين الذين طال بهم الصمت والصبر» (ص ١٨٦).

ويلاحظ الباحث أن التوجه الثوري يظهر «في الانتاج الروائي الفلسطيني (...) كما يظهر في أعمال عدد من الروائيين العرب الآخرين ممن تناولوا القضية الفلسطينية أو التحولات المجتمعية الكبرى في الحياة العربية المعاصرة»، مؤشراً إلى مسألتين أساسيتين في هذه الرواية، وهما: «وحدة المعاناة الشخصية والمجتمعية، بحيث نشهد توجهاً نحو الدمج بين هوية الفرد وهوية المجتمع» ـ «ومن هذه الناحية تشترك رواية التغيير الثوري مع رواية التحرّر الفردي في رفضها الثقافة السائدة وفي تشديدها على أهمية الإبداع الفني في الكتابة الروائية. غير أنها تختلف في الوقت ذاته عن رواية التحرّر الفردي بالتشديد على القضايا السياسية والخلاص المجتمعي والوقوف إلى جانب الطبقات المسحوقة، وبالكشف عن عمليات الاستغلال والقهر في العلاقات الاجتماعية» (ص ١٨٨ -١٨٩).

فإذا ما جاء الرواية الجزائرية ووضعها في الإطار ذاته، توقف عند عدد من كتّابها، ليجد أن محمد ديب نظر في (ثلاثيته) «إلى ما وراء الأحداث السياسية، مركزاً على تحوّل الشعب الجزائري من حالة الركود إلى حالة نضوج الوعي القومي» (ص ١٩٢)، في الوقت الذي يجد فيه روائية مثل آسيا جبار «كانت دائماً تبحث عن هوية ضائعة» (ص ١٩٤).

أما الروائي عبد الرحمن منيف، الذي تكشف أعماله عن أنه «خبر شخصياً اغتراباً عميقاً ونفياً طوعياً أو قسرياً، وتعّرض لتأثيرات متناقضة في مجتمعات مختلفة» (ص ١٩٥ - ١٩٦)، فإنه ـ بحسب رأي الباحث ـ اتخذ من الكتابة سبيلاً للتغيير الثوري في الواقع العربي. فهو من قال في روايته **الآن... هنا أو شرق المتوسط ثانية** إن الكتابة الثورية هي «آخر الأسلحة التي نملكها.. ولا بّد أن نحسن استعمالها فنقدم بها شهادة حق».

ويخلص الباحث وهو يقرأ نماذج عديدة من هذه الرواية إلى أن الكتابة الثورية «أساساً تنطلق من تجارب إنسانية

حسيّة وتعبّر عنها بلغة جديدة وأسلوب فني مبتكر»، فضلاً عن أنها «تبدأ من رفض الوصاية والثقافة السائدة، وتتكوّن تلقائياً نتيجة حصول وعي جديد ورؤية خاصة شاملة» (ص ١٩٧ ـ ١٩٨).

فإذا ما بلغنا فصل الختام، وهو عن «التحوّل الثوري في تجاوز الاغتراب بدءاً من تنشيط المجتمع المدني»، وجدنا الباحث يركز فيه على معالجة «مسألة التغيير بمختلف إشكالياتها»، داعياً، في الوقت نفسه، «إلى ثقافة التحوّل الشامل من حالة الانفعال إلى حالة الفعل بالتاريخ بتجاوز الأوضاع والأنظمة السائدة التي هي في صلب استمرارية وتجليات التخلف العربي وإحباطات مشاريعه المستقبلية» (ص ٢٠٣)، محدداً، مرة أخرى، أن ما عناه بالاغتراب هنا، في الكتاب، «هو حالة عجز الإنسان في علاقاته بالمؤسسات والمجتمع والنظام العام بعد أن تحوّلت هذه كلّها إلى قوة مادية ومعنوية تعمل ضدّه بدلاً من أن تعمل لصالحه، وفي سبيل تحسين أوضاعه المادية والإنسانية معاً لإغناء حياته الروحية» (ص ٢٠٥).

ملاحظات ختامية

بقي أن نقول: إن أهمية هذا الكتاب، موضوعاً ومنهج بحث، تنبع من أكثر من قضية توفر الباحث عليها جاعلاً منها محور بحثه:

فهو، **أولاً**، نتاج تجربة مزدوجة، شخصية وعلمية.. استندت إلى الاختبار الشخصي بقدر ما ارتكزت على منطق البحث العلمي ومنهجياته، ليصل من خلال هذا كله إلى مجموعة حقائق تتصل بالواقع العربي وبعلاقة الإنسان العربي بهذا الواقع: تلقياً لمعطياته وتداعياته، وعطاءً ذاتياً له محدداً/متوقفاً عند ثلاث قضايا وجدها تعوق ما دعاه التغيير التجاوزي في هذا الواقع، وهي: حالة الاغتراب، وأزمة المجتمع المدني، ومسألة العولمة.

وهو، **ثانياً**، نتاج ثقافة ذات أبعاد ومصادر متعددة جمعت بين الثقافة العلمية، والفكر بشقيه: الماركسي والوجودي.. وضعها كلها في إطار ثقافة ذاتية قومية الطابع والتوجّه، فصاغ فصول كتابه هذا بما فتحت له من آفاق البحث، وبمنهج تحليلي نقدي خلاصة ما توصل إليه من خلاله هو وجود «أزمة كبرى في علاقة العرب بالغرب، كما بالذات».. إذ إنه لا يفصل «بين أزمتي العلاقة بالذات والآخر»، بل ويجد الإنسان العربي «يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته كما يعاني في علاقته بالغرب والحداثة» (ص ٢٠٦).

و **ثالثاً**، وفي ضوء ما تقدم، يعطي الثقافة دورها. و«الثقافة المطلوبة هنا هي تلك الثقافة التي لا تفهم مستقبلها بالمقاييس التقليدية، بل انطلاقاً من واقعها الحاضر وانفتاحها على المستقبل» (ص ٢١٠)، داعياً، في هذا المجال، إلى كسر عزلة المثقف عن الشعب.

و**رابعاً**، في واقع يجد الفجوات فيه بين الحلم والواقع قد اتسعت لا يرى من حلّ جذري لتجاوز «التخلف والتجزئة القومية والاغتراب والتبعية والطبقية وسلطوية الأنظمة السياسية والاجتماعية»

إلّا بإحداث «تحوّل ثوري لا بديل منه في إقامة نظام عربي جديد» (ص ٢١١).

تبقى ملاحظة لا يمكن لقارىء الكتاب إلّا أن يتوقف عندها، وهي التكرار الذي وقع فيه لبعض الأفكار والآراء التي شكّلت، في بعض المواضع منه، فقرات كاملة، أحياناً جاءت بنصها، وأخرى بمضمونها ومعناها. والسبب، عندي، أن الباحث كتب فصول كتابه هذا على فترات قد تكون غير متقاربة، وقدم بعضها في صيغة بحوث مستقلة، أو محاضرات ومساهمات في ندوات علمية. وحين عمد إلى تأليفها في كتاب شامل قد يكون وجد نفسه أمام خيارين: فإما حذفها هنا والإبقاء عليها هناك، ما قد يشكّل خللاً في سياقات البحث وبتراً للأفكار.. وإما الإبقاء عليها من باب تأكيد ما لها من أهمية فكرية وموضوعية. ويبدو أنه أخذ بالخيار الأخير □

Asef Bayat
Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-islamist Turn
(Stanford, CA: Stanford University Press, 2007). xxi, 291 p. (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures)

الإسلام والديمقراطية: الحركات الاجتماعية والتحوّل مابعد الإسلاموي

بول كينغستون(*)

أستاذ مساعد للعلوم السياسية، جامعة تورنتو ـ كندا.

هل يمكن أن يمارس المسلمون إرادة فاعلة في مستقبلهم التاريخي وأن «يجعلوا» الإسلام ديمقراطياً ـ أو، على الأقل، يجعلوا الدولة في المجتمعات الإسلامية ديمقراطية؟ في كتابه الجديد الذي يقارن فيه السياسات الإسلاموية وما بعد الإسلاموية في كلٍّ من مصر وإيران في العصر الحالي، يؤكِّد آصف بيات على عامل الإرادة الفاعلة للمسلمين المؤمنين في صوغ مستقبلهم الاجتماعي والسياسي «ما بعد الإسلاموي»، وفي الوقت نفسه، يصوّر بإيجاز التحديات الخطيرة التي يواجهها هؤلاء لدى تعزيز نشوء سياسات تقوم على مبادئ الحقوق الفردية والحرية والمساواة. والواقع أن بيات، في سعيه إلى العثور على الجانب المضيء لأفكار من نوع «سياسة الحضور» (Politics of Presense) ونشوء «اللاحركات» (Non-movements)، يرسم صورة قاتمة ومؤلمة لأنظمة إسلاموية شمولية متحصّنة في مواقعها في كلا البلدين. في إيران، جاء ذلك نتيجة صيرورة مرنة من التدعيم وإعادة التدعيم الثوري؛ أما في مصر، فقد جاء ذلك نتيجة ما يدعوه بيات «ثورة سلبية» جرى فيها صوغ نظام إسلاموي مرن من خلال جهود الدولة الرامية إلى الالتقاء مع الحركة الإسلاموية الشعبية واستيعابها والتحكم فيها. وفي كلا المثالين، اقتصرت مهمة بيات على «تخيُّل» ما قد يكون عليه شكل النظام المابعد إسلاموي.

العنصر المهم في الآراء التي يطرحها بيات هو تمييزه بين الإسلاموية وما بعد الإسلاموية. فالإسلاموية، في رأي بيات، هي «أيديولوجيا محلية أصيلة» أوجدها المسلمون استجابةً لما يعتري مجتمعاتهم من نقائص ثقافية

(*) البريد الإلكتروني: Kingston@chass.utoronto.ca.

واقتصادية ــ اجتماعية وسياسية؛ وهي ترى في الإسلام «نظاماً إلهياً متكاملاً» يتضمن الحل لـ «جميع المشكلات الإنسانية». وقد مارست معظم المجتمعات الإسلامية ما يدعوه بيات «الأسلمة الزهيدة الكلفة» ــ التي تتميز بالدعوة إلى سياسة الهوية الإسلامية، وانتشار خطاب وممارسات الطهرانية الثقافية الإسلامية، واتساع نطاق مأسسة الأنشطة الخيرية الإسلامية. لكن الأصعب تطبيقاً كانت «الأسلمة المُكلِفة» من خلال تأسيس سياسة واقتصاد إسلاميّيْن. وينبهنا بيات، ولكن دون أن يُعلن نهاية الحقبة الإسلامية، إلى وجود توجُّه جديد و/أو مشروع جديد في العالم الإسلامي يسميه هو «ما بعد الإسلاموية» ينطلق من إعادة تقويم براغماتية، إن لم نقل «إعادة ــ ابتكار، للإسلاموية». فبعد قطع الروابط مع أصوله الأيديولوجية المحلية، يركِّز الفكر ما بعد الإسلاموي على التعددية والتنوع ويدمج بين «الورع والحقوق، والإيمان والحرية، والإسلام والتحرر». ويرى بيات أن مابعد ــ الإسلاموية، لدى تأكيدها الحقوق أكثر من الواجبات، إنما تقلب الإسلام رأساً على عقب.

ولا يقل أهمية عما سلف في آراء بيات، تركيزه على الحركات الاجتماعية باعتبارها تتميز عن الأشكال الأخرى من الفعل الجماعي والاحتجاج الاجتماعي، لا سيما الحركات التي تتخذ أشكالاً أكثر مباشرة؛ كأعمال الشغب، وتظاهرات الشوارع، وحركات العصيان المسلح. فالحركات الاجتماعية، في رأي بيات، تتميز بديمومة أطول، وذلك لسببين: فهي ممأسسة ضمن مجتمع مدني؛ وهي مواقع لإنشاء منظومة قيم بديلة، وإن تكن في داخلها متباينة. والواقع أن بيات يصف هذا التباين الداخلي ــ المؤسساتي والمعياري ــ بأنه السمة المميزة الرئيسية للحركات الاجتماعية، التي يرى بيات أنها تعيق إمكانية تلك الحركات على تعطيل السلطة السياسية بسهولة. ونظراً إلى أن الحركات الاجتماعية مقدَّر لها أن تكون موجودة جنباً إلى جنب مع النظام الاجتماعي ــ السياسي السائد؛ فإن أحد التحديات الأساسية التي تواجهها يكمن في الإبقاء على فاعلياتها وتفادي صيرورات الاستيعاب و/أو الاندماج. ويفرض ذلك على الحركات الاجتماعية الدخول في «حرب مواقع» غرامشية، أي التنافس مع النظام الاجتماعي ــ السياسي السائد عن طريق «الممارسة التدريجية للقيادة المعنوية والفكرية للمؤسسات والصيرورات المدنية».

ويتضح من الوصف المقارِن الذي يقدمه بيات أن «حرب المواقع» هذه بين الإسلاموية ومابعد الإسلاموية هي (أو، على الأقل، كانت) أكثر تطوراً في إيران منها في مصر، لا سيما في ما يتعلق بالفئات الاجتماعية الثلاث التي يركِّز عليها بيات أكثر من غيرها: المفكرين المتدينين والنساء والشباب. في مصر، مثلاً، يتحدث بيات عن تحلل الفكر الديني الذي لا يزال منغرساً في «محلية متجذرة». في إيران، من الناحية الأخرى، يصف بيات نشوء مجموعة من المفكرين المتدينين المعارضين الذين يتبنون الحداثة، ويؤكدون أهمية خطاب «ما بعد القومية»، ويتجنبون اللجوء إلى الخطاب الشعبوي المؤدي إلى إثارة العنف. ويمكن رؤية التباين نفسه في

الأنماط الجديدة من الفاعليات النسائية في الدولتين. ففي مصر، مثلاً، يركّز بيات على نشوء حركات تديّن نسائية لا تُعنى بالدعوة إلى استقلالية المرأة وحريتها ومساواتها بالرجل، رغم كون هذه الحركات ناشطة بل داعمة للمرأة. بدل ذلك، وفي أفضل الأحوال، تقوم الحركات المذكورة تحت قيادة الشيخات الجديدات بإعادة تعريف الأدوار المجندرة بأساليب متسقة مع المنادين بالبطريركية، والنتيجة إعادة إنتاج تلك الأدوار.

أما في إيران، فيصف بيات المقاومة المتنامية من قِبَل النساء للإسلاموية المفروضة عليهن، وذلك من خلال ممارساتهن اليومية، حيث يسعين إلى إيجاد حيّز يؤكدن فيه فرديتهن ويتحدين البطريركية، ولكن ضمن إطار إسلامي. بل إن بيات يتحدث عن نشوء «حركة نسوية مابعد إسلامية».

الكتاب رائع، وهو مليء بالأفكار المنفتحة وبالنظرات المعمّقة إلى التحديات الاجتماعية والسياسية التي تواجه الفاعلية الاجتماعية في كلٍّ من نظامَيّ الحكم المذكورَيْن. لكن الصورة العامة لا تبدو واعدة. ففيما يتعلق بالمرأة، مثلاً، اقتصر بيات على التركيز على الممارسات «اليومية» للنساء اللواتي أنشأن، من خلال أمثلة عديدة على التواصل الصامت وتبادل النظرات المحمَّلة بالمعاني، «شبكات سلبية» و«لا حركات» استطعن من خلالها تعزيز مواطَنة أكثر فاعلية. وفي حين لا يستثني بيات العناصر الأكثر تنظيماً للمجتمع المدني من تلك القوى المحركة، مشيراً إلى المناصَرة القانونية الشجاعة التي تقوم بها شيرين عبادي، بل إنه يكتب عن إمكانية «تكييف الدولة اجتماعياً» و«عكس مسار صيرورة الحاكمية» (Governmentality) فإنه يعترف بأن المكاسب المتأتية عن تلك الفاعليات تبقى في أفضل الأحوال مكاسب إضافية وفردية لا جماعية.

وبهذا المعنى، يبدو أن ما يرمي إليه بيات، فعلاً، في هذا الكتاب ليس وصف حركات اجتماعية قادرة على الإتيان بتحوّل اجتماعي وسياسي، بل وصف استراتيجيات فردية تهدف إلى البقاء في مواجهة شروط قاسية تكبِّل الحركة □

Barbara Drieskens, Franck Mermier and Heiko Wimmen (eds.).
Cities of the South: Citizenship and Exclusion in the 21st Century
(London: Al-Saqi, 2007). 330 p.

مـدن الجنـوب:
المواطَنـة والتهميـش فـي القـرن الحـادي والعشريـن

منى فواز(*)

أستاذة مساعدة، برنامج الدراسات العليا في تخطيط وسياسة وتصميم المدن، الجامعة الأميركية في بيروت.

كتاب **مدن الجنوب**، كما يوحي اسمه، هو مجموعة من الفصول الهادفة، استناداً إلى ما يقول المحررون في مقدمة الكتاب، إلى إطلاق نظريات جديدة حول مدن الجنوب عن طريق غرس الأفكار المعاصرة المتعلقة بالمدينة في الخبرات المحلية الراسخة. وبصورة أكثر تحديداً، الهدف من الكتاب هو وضع التعبيرات الرائجة في الأجواء الأكاديمية، كالمواطَنة والعولمة والكوزموبوليتانية (Cosmopolitanism)، ضمن سياقاتها عن طريق توثيق الكيفية التي تتجسد بها التعبيرات المذكورة في الأجواء الحضرية المادية في جنوب الكرة الأرضية.

يضم الكتاب اثنتي عشرة دراسة جاءت حصيلة سلسلة اجتماعات مخصصة للأبحاث نُظِّمت خلال الفترة ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦، وجمعت عدداً من الباحثين الراغبين في إطلاق حوار بين الجنوب والجنوب حول قضايا العولمة والمواطَنة في الجنوب الحضري[١]. يبدأ الكتاب وينتهي بدراستين نظريتين تسعيان إلى تأسيس مداخل نظرية مشتركة، وتعيين أوجه التماثل عبر السياقات.

يعي المحررون منذ البداية وعورة المسار الذي ينتظر مشروعهم: كيف يمكن للمرء تحديد **الحضري ووضعه الحالي**، وأين يمكن رسم حدود الجنوب في جغرافية العصر الراهن؟ لمواجهة هذه التحديات، يقترح المحررون مقاربةً للبحث مدعومة بالمبررات، تبدأ بدراسات حالات موثَّقة تشكِّل الأساس الذي تقوم عليه

(*) البريد الإلكتروني: mf05@aub.edu.lb.

(١) جرت الاجتماعات تحت إشراف مؤسسة هانرش بول الألمانية والمعهد الفرنسي للشرق الأوسط. وهنا تجدر الإشارة بشكل خاص إلى المؤتمر الذي عقد في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥ في الجامعة الأميركية في بيروت وإلى المجموعات المشاركة في المؤتمر العالمي لدراسات الشرق الأوسط الذي عقد في عمان، عام ٢٠٠٦.

النظريات الجديدة حول مدن الجنوب. وضمن هذا التوجُّه، يمكن تحديد أربعة مداخل باعتبارها القوى الأساسية التي تعيد تشكيل التطور الحضري المعاصر: الحركية المتسارعة للناس وللسلع؛ نشوء صيغ جديدة من أشكال الحكم؛ تكاثر فضاءات التهميش؛ الترويج لمتخيَّلات حضرية جديدة. تمثَّلت هذه القوى في الأجزاء الأربعة الرئيسية من الكتاب، ويضم كل جزء ثلاثة فصول. سأبدأ هذه المراجعة للكتاب بتلخيص كل جزء، ومن ثم سأعرض بعض الملاحظات حول المساهمات التي يقدمها الكتاب.

الجزء الأول من الكتاب، **حركة المدن**، يتناول تأثيرات تسارع حركية الناس والسلع في السياقات الحضرية.

في الفصل **الأول**، يتفحَّص آلان تاريوس (Tarrius) الكيفية التي تعيد بها حركيةُ السكان المتسارعة هيكلةَ المدن الأوروبية عن طريق فرض حدود إضافية داخل المدن، من جهة، وعن طريق إنشاء شبكات تواصل جديدة عبر العلاقات الاجتماعية التي تتحدى الحدود القومية وتربط بين المناطق البعيدة، من جهة أخرى. اختار تاريوس مدينة آليكانته (Alicante) في إسبانيا ومدينة صوفيا في بلغاريا كحالتين للدراسة، فوثَّق مسارات عدة مجموعات قومية في كلٍّ من المدينتين، ولاحظ كيف أثَّرت الممارسات المكانية للمهاجرين في المدينتين قيد الدراسة عندما خلقت هذه الممارسات منعزلاتٍ انسحب إليها المهاجرون الأغنياء بعيداً عن بقية السكان (المحليين الفقراء).

ويركِّز تاريوس على دور السلطات العامة ومنظومات الأمن الخاصة في فرض هذه التقسيمات وتقويتها. باختصار، يرسم تاريوس كوزموبوليتانية مقتضبة، غالباً ما تُتَرجَم فيها حركة الناس إلى تفاعلاتٍ ثقافية ضعيفة.

في الفصل **الثاني**، تبحث ليلى فينيال (Vignal) في نشوء «مجتمع المستهلك الحضري العالمي» في الشرق الأوسط، وبنت بحثها على أساس دراسة لثلاث حالات (بيروت والقاهرة ودمشق) حيث وثقت تأسيس سلاسل مطاعم الوجبات السريعة ومراكز التسوق الضخمة، وانتشار السلع المصنعة بموجب امتيازات. وتبيِّن فينيال أن المناطق الغنية كانت هدفاً لإنشاء مرافق التسوق الباذخة، في حين انتشرت السلع التي تحمل علامات تجارية في كل أنحاء المدينة في محاولة للاستيلاء على القطاعات المختلفة لأسواق المستهلك.

وتتوصل فينيال إلى النتائج نفسها التي توصل إليها تاريوس: فانتشار فضاءات جديدة خاصة بالمستهلك يعزز التقسيمات الحضرية الراهنة عن طريق استهداف مناطق سكنية مترفة معينة، وعن طريق خلق تباينات اجتماعية إضافية بين من يمكنهم المشاركة في فضاءات المستهلك هذه ومن لا يمكنهم ذلك. لكن الكاتبة تلطِّف من وقع هذا التأكيد بالقول إن الحدود الفاصلة ليست صماء تماماً وإن المستهلكين المستهدَفين يحتفظون مع ذلك بإرادتهم الفردية: على سبيل المثال، المتنزهون من ذوي الدخل المتوسط يتعاطون مع مراكز التسوق الباذخة باعتبارها فضاءات مفتوحة/ عامة، ما يحرف هذه الأمكنة عن دورها الاستهلاكي الأساسي. وإضافة إلى ما

سبق، تقول فينيال إن الوعي بوجود علامات تجارية أدنى مستوى، والعوامل الاقتصادية الصعبة التغيير، ومعوقات التوزيع (الموقع/إمكانية الوصول)، وعوامل القصور الصناعية (الصناعة الحديثة لا يمكنها تخديم جميع السكان)، كل ذلك يتحدى تأثيرات الشركات العالمية في عملية إضفاء التجانس. في الفصل **الأخير** من هذا الجزء، تتوسع دايان سنغرمان (Singerman) في شرح تأثير تخطيط المدن في مصر في زيادة الانقسامات في مدينة القاهرة، مستعيرة بعض المقاطع من الدراسة المنشورة في الكتاب الذي شاركتْ في تحريره والذي يتحدث عن هذه المدينة (Singerman and Amar, 2006) وسواء أكان ذلك التخطيط يتمثَّل في تشجيع الامتدادات الحضرية في الصحراء (كما في التجمعات السكنية المغلقة والمحروسة) (Gated Communities)، أم في إزالة مناطق المخالفات، أم في خصخصة الفضاءات العامة، فإن النتيجة هي ذاتها: خطاب خائف يصور المدينة مكاناً خطراً ويشرعن المزيد من الانقسامات الحضرية، ما يعكس ضعف «الجهات العامة» في مصر.

الجزء **الثاني** من الكتاب، **إدارة المدينة**، يناقش شكل الحكم من ثلاث زوايا. تصف مريم كاتوس (Catusse) وآخرون الصعوبات التي تكتنف تطبيق اللامركزية الإدارية ضمن تقاليد الحكم المركزي في المنطقة العربية. ويكرِّر الكتّاب ما ورد في الأدبيات الكثيرة التي تتناول هذا الموضوع؛ فهم يصوِّرون صعوبات تطبيق اللامركزية المالية، ومعضلات ومكامن قصور الانتخابات الديمقراطية، والأهم من ذلك كله؛ حكومة مركزية ترفض التخلّي عن سلطاتها لسواها. كما وتكشف الاستقصاءات التي قام بها الكتّاب التأثيرات السلبية لسياسات الخصخصة، ما يجعل تأمين الخدمات المدنية الأساسية خاضعاً للقدرات الشرائية لا للأهلية الفعلية. ويركِّز الكتّاب على التأثيرات المكانية لهذه التوجّهات في شكل الحكم: إدامة التقسيمات التقليدية بين المناطق السكنية القانونية/المخالِفة التي يُعاد صوغها حسب معيار قدرة الشراء.

في الفصل **التالي**، يصف مارك لافيرن (Lavergne) أشكال الحكم المدني في سياق الخليج العربي (الإمارات العربية المتحدة)، حيث لم يتم تبنّي نظام النماذج الديمقراطية الغربية (لا وجود للانتخابات، مثلاً). ويصوِّر لافيرن، استناداً إلى العمل الميداني الذي أجراه في المدينة ـ الدولة دبي، التقسيمات الاجتماعية الحادة والتفاوت الاجتماعي الواسع النطاق القائم بين المجموعات السكانية المتعددة. لكنه يوضح أن على الرغم من غياب الأهلية الرسمية، فإن نموذج الحكم هذا (الريعي Rentier) يُبقي على مستويات عدة من المسؤولية. فمن جهة، يعتمد المواطنون على الشبكات الاجتماعية كمسارات لإيصال صوتهم إلى أسماع الحكام. ومن جهة أخرى، يقوم الأجانب الأثرياء (لاسيما منهم المستثمرون) بدور مفتاحي في النجاح الاقتصادي للإمارات، وهم يعزِّزون قوة هذا الدور للتأثير في صنع القرار السياسي.

الفصل **الأخير** من هذا الجزء يلقي الضوء على موقع آخر لممارسة الحكم المدني: يقدِّم ملحم شاؤول التعبئة الشعبية

وأشكال الاحتجاج في الشوارع كمواقع للتأثير في الحكومة، وذلك من خلال دراسة حالة لحركة الاحتجاجات في لبنان عام ٢٠٠٥.

الجزء **الثالث** من الكتاب، **فضاءات التهميش**، هو أكثر أجزاء الكتاب تفصيلاً من الناحية النظرية، وقد يكون الأفضل من حيث استجابته لرغبة المحررين في إعادة تعريف مكوِّنات **المدينة** في عصر العولمة. يبدأ هذا الجزء بمقطع يغلب عليه الطابع الفكري بقلم ميشيل آجييه (Michel Agier) يسهب فيه الكاتب في الحديث عن العدد الكبير من اللاجئين المشردين على نحو دائم في طول العالم وعرضه؛ أناس محصورون داخل مخيمات مؤقتة حيث يمكن أن يكونوا في أمان، لكنهم أيضاً تحت حراسة مشددة ومعزولون عن الممارسات الحضرية اليومية السوية. ويبيِّن آجييه ضرورة وضع نظرية بديلة لمخيم اللاجئين، نظرية تتفهَّم هذه المخيمات مكانياً باعتبارها مناطق سكنية شرعية في المدن التي تعيش هي ذاتها صيرورةً دائمة من التحوّل. بعبارة أخرى، بنية المخيمات هي جزء لا يتجزأ من الإنتاج الحضري، وينبغي الاعتراف بهذه المناطق باعتبارها مناطق سكنية شرعية ضمن السياقات الحضرية الأوسع التي توجد ضمنها.

في الفصل التالي، يؤسس كلٌّ من انجن إيسين (Engin Isin) وكيم ريجيل (Kim Rygiel) على ما أتى به آجييه من حجج، ويوسّعان فئة الفضاءات المهمَّشة التي يطلقان عليها اسم «الفضاءات المزرية»، ويقترحان تصنيفاً مفصلاً لهذه المناطق. فالحدود والمناطق المؤقتة والمخيمات، كما يرى المؤلفان، هي أشكال جديدة من التطور الحضري الاستثنائي المؤقت يُجرَّد فيها السكان من حقوقهم المدنية أو القانونية، ويُحوَّلون إلى مخلوقات لا مرئية لا يُسمَع صوتها. ولمواجهة هذه التوجّهات، يرى المؤلفان ضرورة عرض الأسس المنطقية التي تقف وراء إنتاج مثل هذه الفضاءات، والمشاركة في المبادرات الهادفة إلى مواجهتها من خلال دمج «السكان غير المرغوب فيهم» واعتبارهم سكاناً حضريين شرعيين.

ينتهي هذا الجزء بتوثيق معمَّق قامت به مارينا كافالكانتي (Cavalcanti) لنوع أكثر تقليدية من الفضاء المهمَّش: أحياء فافيلا (Favela) البرازيلية. حيث تصف كافالكانتي، استناداً إلى دراسة شاملة جرت في إطار أطروحة حول مدينة ريو، العلاقة بين الاعتراف العام بالفافيلا باعتبارها مناطق سكنية حضرية شرعية، وبين وصم هذه المدن بأنها مناطق ترويج المخدرات، وهما، كما تبيِّن الكاتبة على نحو مقنع، حركتان متداخلتان أعادتا صوغ ممارسات البناء والسكن للقاطنين في هذه المناطق، وصوغ علاقة هؤلاء بالمدينة.

الجزء **الرابع**، **تخيُّل المدينة**، يُظهر بوضوح العلاقة بين المدينة وبين الفضاءات الثقافية التي تعتاش على ممارسات المدينة. تتفحَّص عائشة أونشو العلاقة بين التواريخ المتخَيَّلة والهويات الثقافية، من جهة، والممارسات الحضرية من جهة أخرى. وتبيّن أونشو، على أساس دراسة حالة تستكشف مواقف ووجهات نظر زوّار Miniaturk، وهي حديقة تراثية موجودة في اسطنبول تُعرَض فيها نسخ مصغَّرة عن ١٠٠ «عمل هندسي رئيسي»، أن الحديقة مدينة بنجاحها الفائق إلى

كونها توفر للمجموعات المهمَّشة في سياقات أخرى، فرصةً للتماهي مع مخيال وطني مشترك وادِّعاء الشعور بالانتماء إلى تراث وطني، بالتالي مواجهة تجارب التهميش اليومية. في الفصل **الثاني** من هذا الجزء، تتفحَّص فياناثي راو (Vyjayanthi Rao) نوعاً آخر من الفضاءات المُتَخيَّلة، وهي الفضاءات التي يخلقها وينشرها الرأسمال العقاري. وتبيِّن راو، استناداً إلى البحث الذي أجرته في مدينة بومباي، حيث أتاح نزعُ الصفة الصناعية عن المدينة الفرصةَ لمجموعة من المستثمرين الأثرياء كي يطوروا رؤيتهم للمدينة ويعززوها وينفذوها، تبيِّن راو أن الفضاءات المُتَخيَّلة من هذا النوع تُعيد تنظيم المدينة على أسس تستجيب لطموحات المستثمرين بالمسكن الفخم وبالربح على حساب المجموعات السكانية المشردة غير المرغوب فيها ضمن الرؤية المذكورة. وتستند حجج راو، وهي حجج جديرة بالملاحظة، إلى عمل ميداني شامل وإلى رسوم توضيحية.

في الفصل **الأخير** من هذا الجزء، يبيِّن فرانك ميرمييه (Mermier) أن تنوُّع دور النشر التي أنشئت في بيروت بمرور الوقت، جعلت من بيروت «مختبراً أيديولوجياً وثقافياً» للعالم العربي بكامله، ما جعلها تساهم في صوغ المكان ودَوْر المدينة في منطقتها. بعبارة أخرى، تطابَق الفضاء العام لبيروت مع الفضاء العام للعالم العربي بكامله، وهو ما أدى إلى منح المدينة موقعاً راسخاً ودوراً في الشبكة الثقافية للمنطقة.

كما توحي الملخصات الواردة أعلاه، توفر دراسات الحالات توثيقاً ثرياً لأنواع متعددة من التوجّهات الحضرية المعاصرة. كما أن وجود هذه الدراسات في عمل واحد يتيح للقارئ استنتاج أوجه تماثل مهمة عبر سياقات جغرافية ومقاييس متنوعة، لاسيما في سياق المدن العربية التي لم توف حقها من الدراسات. لكن هذه النصوص تبقى مع ذلك غير مترابطة بعضها مع بعض إلى الحد الذي يسمح بإجراء مقارنات فعلية. فالأمر لا يقتصر على التباعد الجغرافي للنصوص فحسب، بل إن موضوعاتها وركائزها المعرفية متباعدة أيضاً. وما يزيد من صعوبة الربط بين الحالات، التباينات في طبيعة النصوص التي تضم الملخصات ذات الطبيعة التأملية والمقالات الفكرية ودراسات الحالات، هذا بالإضافة إلى عدم تجانس نوعية الأبحاث التي تدعم تلك النصوص: فبعض تلك الأبحاث يقوم على أساس عمل ميداني متقن وشامل في حين يبدو بعضها الآخر مفتقراً نسبياً إلى قاعدة راسخة. وضمن هذا الإطار، يبدو الفصل الأخير الذي كتبه جان فرانسوا بايار (Jean-Francois Bayart) بمثابة الجسر الضروري الواصل بين طموحات المحررين واستجابات الكتّاب. في هذا الفصل، يقترح بايار أفكاراً، أو بالأحرى عدسات مقرِّبة مسلَّطة على الفصول: التزامن التقريبي لدراسات الحالات، النقاط المشتركة في المقاربة المنهجية لهذه الدراسات (مقاربة التحليل من خلال ملاحظة الممارسات، بما فيها ممارسات الاستهلاك والتظاهرات السياسية)، وفهْم المدينة باعتبارها مكاناً للِّقاء والتهميش، والسلطة والإكراه في الوقت ذاته. وضمن توجّه مماثل، يقدم الفصل الافتتاحي، الذي كتبه بايار حول براديغم (Paradigm) المدينة، عدة مداخل

نظرية لقراءة المدينة وفهمها في علاقتها التاريخية بالعولمة، وبذلك يقترح مدخلاً آخر يمكن فحص دراسات الحالات بالمقارنة به.

كلمة أخيرة، الكتاب يرسم لمدن الجنوب صورة متوقَّعة ضمن المشهد الأكاديمي المعاصر. هناك مدن تزداد انعزالاً على طول خطوط الدخل، وممارسات الاستهلاك (الخاصة بالسلع وتزجية أوقات الفراغ والخدمات الحضرية) والممارسات المكانية (الحركية، إلخ..).

كما وأن الخطوط الفاصلة لهؤلاء السكان المهمَّشين؛ سواء أأطلقنا عليهم السكان الفائضين أم البائسين أم غير المرغوب فيهم، تمتد أيضاً عبر سياقات الجنوب، بل إن الأساس المنطقي لتهميش هؤلاء يولِّد أنواعاً جديدة من الأشكال الحضرية. وفي كل مكان أيضاً، تساهم السياسات الحضرية؛ سواء تمثَّلت بصورة خصخصة تأمين الخدمات أو تطوير مخططات حضرية أو عدم وجود مثل هذه المخططات، في تقوية تلك التوجهات، وهو ما يؤدي إلى تناسي الوعود بالمساواة التي ظهرت قبل عقود عند انحسار موجة الكولونيالية (Singerman and Amar, 2006). فالعولمة، التي هلل لها الجميع، مؤهلة لتستوعب فقط أولئك الذين يناسب دخلهم وممارساتهم الثقافية الأجواء السياحية العالمية الخاصة بذوي الدخل المرتفع، في حين أن الامتزاج الاجتماعي، عند ذوي الدخل المنخفض غالباً ما يكون مصدراً للتوترات.

وضمن هذا السياق، لم يفلح الكتاب في إطلاق أفكار جديدة حول المديني أو الحضري (Urban)، لكنه يبقى مع ذلك مرجعاً جيداً للمهتمّين بالاطّلاع على تجسُّد التوجّهات العالمية في مدن الجنوب □

المراجع

Chatterjee, Partha (2004). *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press. (Leonard Hastings Schoff Memorial Lectures)

Singerman, Diane and Paul Amar (eds.) (2006). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University Press.

Joel Beinin and Rebecca L. Stein (eds.)

The Struggle for Sovereignty: Palestine and Israel, 1993-2005

(Stanford, CA: Stanford University Press, 2006). xii, 401 p. (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures)

الصراع من أجل السيادة: فلسطين وإسرائيل، ١٩٩٣-٢٠٠٥

ساري حنفي

يقدم الكتاب تحليلاً رائعاً للانتفاضة الثانية، بعد ستة أعوام من انطلاقها. ويوفِّر لنا هذا التحليل الثري الخلفيةَ اللازمة لفهم النتائج المترتبة على الانتفاضة المذكورة: الانسحاب من غزة، ووصول حماس إلى السلطة، والزيادة الدراماتيكية في معدلات الفقر والبطالة، وتكرار إغلاق الطرق، والشبكة المعقّدة من الحواجز العسكرية والطرق الالتفافية، والتوسّع في إقامة المستوطنات، وبناء جدار الفصل الذي يحاصر كل قرية ومدينة في الضفة الغربية، وأخيراً القرارات الانفرادية (Unilateralism) كتحوّل براديغمي أدى الى الإخفاق الذي منيت به صيرورة أوسلو. والواقع أن جدّة طروحات هذا الكتاب تتأتى من فكرة أن الفشل لا يمكن أن يُعزى فقط إلى السياق السياسي، بل إلى عدة عوامل تتصل بطبيعة الكولونيالية الإسرائيلية، وبطبيعة المشروعين الفلسطيني والإسرائيلي الهادفين إلى بناء أمة. تتضافر في الكتاب الأجواء التاريخية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية والأيديولوجية، التي أنتجها الباحثون والصحافيون والشعراء والنشطاء، لتجعله في متناول الجمهور العادي، دون أن تمسّ ما يميّزه من عمق يجتذب الأوساط الأكاديمية. ويضم الكتاب، بالإضافة إلى المقالات الفكرية، وثائق وخرائط وأشعاراً وصوراً فنية.

وتكمن أهمية هذه المجموعة في التركيز الذي نلمسه في عدة دراسات على تفكيك مفاهيم من نوع الدولة الفلسطينية، والاستقلال، وعملية السلام، وإلى ما هنالك. وهنا يلفت اهتمامنا على نحو خاص إسهام جيف هالبر (Jeff Halper) ومعين رباني. يرى هالبر أن إسرائيل، رغم رغبتها في الدولة الفلسطينية، بل وحاجتها إليها كيلا تضطر إلى منح الجنسية لثلاثة ملايين ونصف المليون فلسطيني، فإنها ترغب، في الوقت نفسه، في الإبقاء على سيطرتها التامة على الأراضي بأكملها، بما في ذلك المستوطنات. وهذا ما دعا المرحوم ياسر عرفات إلى رفض خطة كلينتون القاضية بالإبقاء على المنظومة العامة

للسيطرة الإسرائيلية حتى بعد إنشاء الدولة. كما يذكّرنا هالبر بأن نسبة ٩٥ المئة من الأراضي التي وعدت بها الخطةُ الفلسطينيين تستثني منطقة القدس الكبرى التي تشكّل ٤٠ بالمئة من الضفة الغربية. ويرى رباني أن عملية السلام ستنتهي، نتيجة لعبة السيطرة والمراقبة عن كثب التي تقوم بها إسرائيل، باقتراح إنشاء سلسلة من المواقع العربية (Arabistans)، التي تحكمها سلطة محلية، لكنها في نهاية الأمر خاضعة للسيطرة الإسرائيلية.

تتميز الدراستان اللتان أسهم بهما كلٌّ من جويل بينين ويوفي بيليد (Yove Peled) بالعمق، ولا سيما في ما يتعلق بالربط بين المشروع الكولونيالي الإسرائيلي بعد عام ١٩٦٧، والرؤية التي يحملها السلام على الطريقة الأمريكية (Pax America)، بما تتضمنه من اقتصاد سياسي نيوليبرالي يجري تعميمه عن طريق العولمة. يُبرز بيليد التعارض بين التحوّل إلى الليبرالية (Liberalization) وإنهاء المشروع الكولونيالي (Decolonization). وهو يرى أن المجتمع الإسرائيلي مرَّ، خلال العقود التي تفصلنا عن الانتعاش الاقتصادي عام ١٩٨٥، بتحوّلَيْن عميقَيْن: **الأول**، من مجتمع تهيمن عليه دولة كوربوراتية (Corporatist)، ومساواتي (Egalitarian) نسبياً، يعيش صراعاً مع الفلسطينيين، إلى مجتمع ليبرالي لامساواتي يسعى إلى التكيّف معهم؛ والتحوّل **الثاني** من ثم إلى مجتمع بلغت فيه اللامساواة حدّ القسوة يخوض حرب إفناء سياسي (Politicide) مفتوحة مع الفلسطينيين.

كما تتميز الدراستان المقدَّمتان من ريما حمامي وسليم تماري بما تقدمانه من إيضاحات تتصل بالتحوّل الجاري في المجتمع الفلسطيني منذ توقيع اتفاقية أوسلو. فقد كان لظهور فضاء للجمعيات الفلسطينية غير الحكومية، كمنافس للأحزاب السياسية في عملية تنظيم المجتمع، وللدور الذي يقوم به المانح، تداعيات شجعت نشوءَ طبقة جديدة. وترى حمامي أن: «التخصصيين الجدد كانوا يميلون إلى التعامل مع «القواعد» (Grass Roots) بطريقة تعكس مشاعر التفوّق، ويرون فيهم مجموعات اجتماعية بحاجة إلى التوجيه، لا مجموعات من الأنصار يستمدون منها مسار توجهاتهم وشرعيتهم» (ص ٩١).

الانتفاضة الثانية، إذاً، انطلقت نتيجة عملية سلام عبثية تثير السخرية. وقد كان لعسكرة الانتفاضة، التي جاءت رداً على الاستراتيجية العسكرية الإسرائيلية الجديدة التي لا تترك للفلسطينيين أي مجال للحركة، تداعيات أساسية على تحوّل طبيعة النضال الفلسطيني، وعلى ظهور أسلوب التفجيرات الانتحارية كأحد الأساليب الرئيسية في العمل السياسي. وترى كارمن سيتز (Charmaine Seitz) أن ارتفاع شأن حماس يبدو جلياً في مرحلة ما بعد أوسلو. أجرت حمامي وتماري مقارنة ذكية بين الانتفاضتين الأولى والثانية: وقد تجنب الباحثان الوقوع في فخّ التحليل الساذج للنواحي المتواصلة في الانتفاضتين ودراسة أوجه التشابه بينهما، فالتشابهات الجزئية بين أدوار الفاعلين في الحدثين محدودة بالضرورة نظراً إلى الاختلاف الشديد في طبيعة هذه الأدوار. ولهذا، نجد أن العديد

من الأهداف المطلوبة والأساليب المتبعة تُظهر مدى اختلاف مخزونات أساليب العمل. إذاً، كان كارل ماركس على حق عندما أضاف في معرض التعليق على هيغل (Hegel)، الذي أشار إلى أن الأحداث الكبرى والشخصيات التاريخية تتكرر مرتين: المرة الأولى على شكل جدّي، والمرة الثانية على شكل مهزلة.

أما الأنثربولوجية روز ماري صايغ فهي ترى أن قضية اللاجئين شهدت تطورات متناقضة منذ انطلاق الانتفاضة. فقد أضفى مجتمع اللاجئين روح الراديكالية على المشاعر القومية الفلسطينية، كما نشأ فضاء جديد من الصراعات والأنشطة (Activism) شمل أنحاء العالم، في الوقت نفسه الذي أبدى فيه كل من المجتمع والقيادة في إسرائيل المزيد من التصلّب في رفضه السماح للفلسطينيين بالعودة إلى ما يُدعى الآن «أرض إسرائيل».

تبيّن دراستا إيلان بابيه (Ilan Pappé) وأورين يفتاخيل (Oren Yiftachal) الواردتان في هذا الكتاب تطوراً آخر يحمل مفارقة في المجتمع الإسرائيلي. ففي الوقت نفسه، نشأ جدال مهم في إسرائيل، أطلقه المؤرخون الإسرائيليون الجدد منذ توقيع اتفاقية أوسلو، ويتناول تاريخ حرب عام ١٩٤٨، في حين طرح النقدُ الذي وجهه السوسيولوجيون الجدد إلى جوهر النظرية الصهيونية تحديات أمام التأريخ الرسمي. فقد شرع باحثو «ما بعد الصهيونية» على نحو متزايد بتبنّي منهج التأريخ مابعد الحداثي والتفسير المتعدد الثقافات للواقع الاجتماعي الإسرائيلي. ينتهي مقال بابيه برؤية تحمل مسحة تفاؤل تُنبىء بأن الجدل الأكاديمي سيستمر، وأنه، على المدى الطويل، قد يتمكن من تقوية الأصوات السياسية التي بدأت بطرح هذه المسائل على هامش الخريطة السياسية الإسرائيلية. أما يفتاخيل، فهو يبرز تطوراً آخر يخصّ فضاء المواطَنة، وكيف يتقلص هذا الفضاء، بينما يتحول النظام الإسرائيلي، على نحو متزايد، إلى نظام إثنوقراطي (Ethnocratic)، ليس فقط بالنسبة إلى الفلسطينيين الخاضعين للاحتلال في المناطق الفلسطينية، ولكن بالنسبة إلى الفلسطينيين داخل إسرائيل أيضاً. إن الجدالات الإثنية والديمغرافية تصوغ الرؤية الخاصة بالسلام لدى الأوساط الأكاديمية في القيادة الإسرائيلية وفي التيار العام الإسرائيلي. فحتى الروائيان آ. ب. يهوشوا (A. B. Yehoshua) وعاموس أوز (Amos Oz) والجغرافي أرنون صوفر (Arnon Sofer) عبّروا عن «الحاجة» إلى إعادة رسم حدود إسرائيل حسب «مبادىء إثنية»، ما يعني، بالنسبة إلى روبرت بليتشر (Robert Blecher)، أحد المساهمين في الكتاب، ترحيل (Transfer) بعض الفلسطينيين الموجودين داخل إسرائيل إلى الدولة الفلسطينية المستقبلية. ولفهم هذا التطور، ينبغي الإطلاع على الدراسة التي أسهم بها في الكتاب جوناثان كوك (Jonathan Cook)، والتي تفسر العلاقة الإشكالية بين اليهود والفلسطينيين داخل إسرائيل بعد مصرع ١٣ فلسطينياً في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠، وكيف أصبحت «النتائج المتوازنة» للجنة أور (Or) بمثابة جدار إسرائيل الزجاجي.

لكن الصورة التشاؤمية التي يرسمها

يفتاخيل وبليتشر تخفّ حدتها في الفصول التالية من الكتاب، في المقابلة مع ريلا مازالي (Rela Mazali) التي تناولت نشوء ثقافة الانشقاق (كالتي يمثلها الفنان ديفيد تارتاكوفر (David Tartakover) وحالات رفض الالتحاق بالخدمة العسكرية. وسوف يتأثر القارىء بشكل خاص بصور الفنان الكندي الفلسطيني شريف واكد: «Chic Point» Fashion for Israeli Checkpoints. يصوّر هذا المعرض، الذي نُظِّم عام ٢٠٠٣، بأسلوب مبدع وساخر، أبرز سمات الحياة الفلسطينية المعاصرة: سياسة الإغلاق التي تفرضها إسرائيل. فمن خلال المئات من الحواجز العسكرية، تحدُّ قوات الاحتلال الإسرائيلية من تحركات الشعب الفلسطيني وتعرِّضه للمراقبة المهينة. «تشيك بوينت» (Chic Point) هو فيلم صُوِّر في موقع خيالي: ممر عرض أزياء الاحتلال، واستخدمت فيه جميع الرموز التقليدية الخاصة بعروض الأزياء، وترتدي العارضات ثياباً تكشف عن البطن صممت خصيصاً للفيلم. لكن هذه الثقافة الطليعية الجديدة، سواء منها الفلسطينية أو الإسرائيلية، ينبغي ألا تحجب حقيقة أن الثقافة الشعبية الإسرائيلية لا تزال، كما تقول ربيكا شتاين، تتميز باختفاء الفلسطينيين عن وسائل الإعلام الإسرائيلية، باستثناء كونهم إرهابيين. في فيلم إيتان فوكس (Eitan Fox) «فلورنتين Florentin»، تتخلص تل أبيب أخيراً من العرب الفلسطينيين: «يظهر الطابع العربي معظم الوقت بشكل سلع ثقافية عربية وجماليات منفصلة عن تاريخ وسياسة أية مجتمعات عربية محدّدة» (ص ٢٣٤). لكن الفلسطينيين، كما تشير شتاين، لم يكونوا الشعب الوحيد الذي تم إقصاؤه عن الجزء الأعظم من الثقافة الشعبية الإسرائيلية خلال تسعينيات القرن العشرين: فمجموعات المهاجرين من اليهود الشرقيين والروس كانوا أيضاً مغيَّبين عن الأنظار.

لكن المؤسف أن الدراسات الموجودة في الكتاب لم تتطرق بالتحليل الفعلي إلى نشوء شكل جديد من التضامن العالمي والأنشطة العالمية بصورة منتديات مدنية مناهضة للعولمة الليبرالية الجديدة. لكن دراسة بديعة أعدتها إيليوت كولا (Elliot Colla) تناولت حركة التضامن المصرية. وترى كولا أن مناهضة التطبيع كانت دائماً شكلاً من أشكال الأنشطة المعبِّرة عن التضامن مع الفلسطينيين. لكن المفارقة أن استراتيجيا المقاطعة أدت إلى قطع الصلات التي تربط المصريين بالفلسطينيين، أي الشعب ذاته الذي يناصرون قضيته □

كارل بوبر

أسطـورة الإطـار: فـي دفـاع عـن العلـم والعقلانيـة

تحرير مارك أ. نوترنو؛ ترجمة يمنى طريف الخولي
(الكويـت: المجلس الوطنـي للثقافـة والفنـون والآداب، ٢٠٠٣). ٣٢٥ ص.
(عالم المعرفة؛ ٢٩٢)

فضيل ناصري(*)

باحث عربي.

يعتبر كتاب **أسطورة الإطار** مجموعة مقالات ومحاضرات للفيلسوف كارل بوبر (١٩٩٢ ـ ١٩٩٤)، كتبت وألقيت في مناسبات مختلفة، وجمعت بين دفتي كتاب موجّه إلى غير المتخصصين. والعنوان هو نفسه عنوان أحد فصول الكتاب لكون هذا الفصل شائقاً وثرياً.

إن **أسطورة الإطار** مرافعة قوية عن العلم والعقلانية، كما يستشف ذلك من عنوان الكتاب الفرعي، وكما هو مقرر في غير موضع من الكتاب (ص ٢٩)، مرافعة يتسلح فيها بوبر بما يكفي من الحجج والاستدلالات لإقامة دعاواه وزعماته، وينسف فيها الكثير مما شاع في العلم من البدع. ونسوق في هذا الصدد على سبيل المثال لا الحصر: بدعة أو وهم المعرفة التخصصية وما ينبز بسلطة الخبراء، التي تتنافى ونواميس العلم، الذي يرتكز في نموه كلية على الاختلاف (ص ٢٦) أو ما يسمى اليوم في فلسفة العلوم تداخل/تكامل المعرفة.

ونحزر نحن أو نوقن بما لا يدع مجالاً للشك أن الدفاع عن العلم والعقلانية هو رسالة الكتاب العميقة التي يريد بوبر إبلاغها إلى عموم المتكلم إليهم.

وسنحاول في هذه المراجعة العجلى أن نقدم، ما وسعنا ذلك، نبذة عن أهم محاور الكتاب، متوسلين في ذلك آلية الوصف والتلخيص، لعلنا نتوسل في تارات أخرى التحليل والتركيب والنقد.

ـ ١ ـ

تعني عبارة «أسطورة الإطار»: «استحالة قيام مناقشة عقلانية ومثمرة ما لم يتقاسم المساهمون فيها مشتركاً من الافتراضات الأساسية أو (...) ما لم يتفقوا على مثل هذا الإطار لكي تسير المناقشة» (ص ٦١).

(*) البريد الإلكتروني: fadil-1977@hotmail.com.

ومن خلال توصيف لـ «أسطورة» ذي حمولة قدحية في التداول العربي، يتضح أنها (أي أسطورة الإطار) في نظر بوبر أسطورة متهافتة ومغلوطة ومضللة، وإذا عم الاعتقاد بها دمرت الجنس البشري لأنها تسجن وتكبل الفكر والعقل، ثم إن المنطق لا يدعم الإطار (ص ٦٤ و٨٢)، فبوبر إذن يدين مفهوم الإطار، ويلفت نظرنا إلى خطورة تلبسه بالعقول (ص ٨).

يحسن بنا في هذا المقام أن ننبه إلى الفروقات التي يقيمها بوبر بين بعض الأمور الأولية التي لا ضير منها، والتي تسعف في المناقشة من قبيل الرغبة في الوصول إلى الصدق، والاستعداد للمشاركة في حل المشكلات وتفهمها وإن تكن مشكلات الآخرين.

الإطار الأسطورة قد تشكله اللغة، أو الثقافة أو الدين... أو هذه الأمور مجتمعة، أي «التكوين» بتعبير الناقد الفرنسي لوسيان غولدمان، أو «المجال التداولي» بتعبير الفيلسوف طه عبد الرحمان.

ولتقريب مفهوم «أسطورة الإطار»، وفهم «السلطة» التي يفرضها على المتأطرين داخله، يسوق بوبر قصة أوردها هيرودوت في كتابه **التاريخ** عن ملك الفرس داريوس الأول، وقد أفلح، في نظرنا، في ذلك لأن القصة أصابت مقتل الهدف الذي أوردها من أجله.

وملخص القصة أن الإغريق جميعهم ألفوا وتعودوا في تداولهم/إطارهم إكرام موتاهم عن طريق حرقهم، وأي شيء آخر غير هذا يظل مستبعداً ومجانباً للعقل والصواب بالنسبة إليهم، والكالاتيون رسخ لديهم وفق إطارهم أن إكرام الميت يتم بأكله.

وأراد داريوس الأول أن يقلب الأدوار، فطلب من الإغريق الذين يحرقون موتاهم أكلهم، وطلب من الكالاتيين الآكلين آباءهم بعد الموت حرقهم، فكان أن استبشع كل فريق الطلب المرفوع إليه واستهجنه واستصغره واعتبره إيغالاً في الهمجية والتخلف، وينهض استغراب الفريقين كليهما طلب داريوس على بدعيته وغرابته عن إطاره.

ـ ٢ ـ

وقد ساهم فلاسفة عظام من حيث شعروا أو من حيث لم يشعروا في التمكين لأسطورة الإطار، أمثال ماركس حين حديثه عن العلم البروليتاري، والعلم البرجوازي، وأن كلاً منهما رهين إطاره الخاص، وبعده ماركس شيلر، وكارل مانهايم اللذان أطلقا على نظرياتهما «علم اجتماع المعرفة»، واستمسكا مثل ماركس بأن لكل إنسان إطاره المفاهيمي الخاص الذي يتحدد عن طريق محيطه العام، أي تداوله (ص ٧٥).

وقد عرض الفيلسوف بوبر بالدرس والتحليل لكيفية حصول التقدم في العلم الذي هو في نظره نعمة ملتبسة بالنقمة، بل يذهب أكثر من هذا إلى أن النعم جميعها ملتبسة بالنقم إلا ما ندر (ص ٣٤).

وهو يناقش التقدم في العلم من منظور تطوري بيولوجي (ص ٤٥) ولا يقول إنه الوحيد والأوحد في مقاربة مسألة التقدم في العلم، وإنما يسعفه هذا المنظور في تقديم فكرتين وازنتين ومركزيتين هما

فكرتا: التوجيه (Instruction) والانتخاب (Selection).

ويذهب إلى أنه من هذا المنظور يمكن النظر إلى العلم على أنه وسيلة يتوسلها النوع البشري ليتكيف مع البيئة، أي لكي يكشف المخبوء من المواطن البيئية.

وهناك حسب بوبر ثلاثة مستويات من التكيف هي:

ـ التكيف الجيني.

ـ تعلم السلوك التكيفي.

ـ الكشف العلمي، وهو حالة خاصة من حالات تعلم السلوك التكيفي (ص ٣٥).

ويهدف بوبر من استدعاء آليات ومصطلحات علم الأحياء/البيولوجيا إلى استنطاق وكشف التماثلات والاختلافات الموجودة والمنعقدة بين ما يسميه هو: استراتيجيات التقدم أو التكيف في المستوى العلمي، واستراتيجيات التقدم في المستويين الآخرين [الجيني، والسلوك التكيفي]، وتبيان الدور الذي يضطلع به قانونا التوجيه [الذي يتم إما من خلال الشفرة الجينية وإما من خلال التقاليد] (ص ٣٧) والانتخاب في كل مستوى.

ويعلن بوبر دعواه فيما يتصل بالإشكالية السالفة الذكر، وهي أن هناك تماثلاً جوهرياً بين المستويات الثلاثة، أي إن جوهر آلية التكيف هو نفسه في التكيف الجيني، وفي السلوك التكيفي وفي الكشف العلمي (ص ٣٥).

ولتوضيح ما تقدم، فالتكيف في نظر بوبر يبدأ من بنية موروثة أساسية بالنسبة إلى المستويات الثلاثة؛ البنية الجينية للكائن الحي؛ يناظرها في المستوى السلوكي، المخزون الفطري من أنماط السلوك المتاحة للكائن الحي، وفي المستوى العلمي الحدوس الافتراضية والنظريات العلمية السائدة.

هذا عن التماثل الحاصل بين المستويات الثلاثة، أما عن الاختلاف، فيذهب بوبر إلى أن الخلاف الأساسي والجوهري بين المستوى الجيني والمستوى السلوكي يتمثل في:

● أن الطفرات على المستوى الجيني ليست فقط عشوائية بل عمياء تماماً، وهي كذلك بمعنيين:

أولاً: لا تتعقب هدفاً محدداً.

ثانياً: بقاء طفرة ما لا يمكنه أن يحكم الطفرات الأبعد ولا ترددات واحتمالات حدوثها.

● المحاولات أيضاً على المستوى السلوكي عشوائية إلّا أنها ليست عمياء بأي من المعنيين المذكورين؛ إذ إن هناك هدفاً تتعقبه، ثم إن بوبر يذهب إلى أن الحيوانات قد تتعلم من حصيلة المحاولات فتتفادى الفشل وتطلب النجاح.

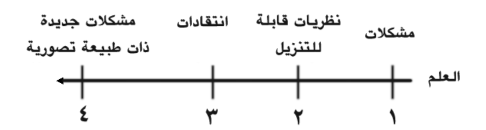
أما فيما يتعلق بالمستوى العلمي، فالكشوف فيه ثورية إبداعية أبداً (ص ٣٩)؛ فلكي تشكّل نظرية ما كشفاً جديداً وخطوة إلى الأمام، يجب أن تطيح سابقاتِها وأن تنقضها (ص ٤٥)؛ فالتقدم في العلم يصدق عليه في نظرنا شعار كارل ماركس: الثورة دائمة، وفي هذا السياق يفهم انتصار بوبر للداروينية واعترافه لها بخاصية الإبداع (ص ٤٢)، وهذا في نظرنا إنصاف لداروين الذي لم يُقر ولم يُتلق تلقياً منصفاً في البيئة العربية.

ثم إن النظريات العلمية يمكن صوغها صيغة لغوية، يكون معها طبعها ونشرها أمراً ميسوراً، وتغدو بالتالي موضوعات خارج ذواتنا، أي موضوعات مطروحة للفحص والاختيار والنقد. (ص ٤٠)

ويقوم تصور بوبر للتقدم في العلم على زعم له محوري وخطير، وهو أن المعرفة العلمية بأكملها فرضية أو حدسية افتراضية قابلة للخطأ أو هي مخطئة ضرورة، أي إن العلم أبداً يبدأ بما يسميه بوبر مشكلات نظرية، وينتهي كذلك بمشكلات من جنس التي بدأ بها، أي نظرية (ص ١١٨، ١٢٣ و١٨٧).

ـ ٣ ـ

نلخص ونقول إن منهج العلم كما يتصوره بوبر تلخصه المعادلة التالية:



وتتجلى خطورة دعوى بوبر في ردها العاصف ونقدها اللاذع لمدرسة فرانكفورت (أدورنو، هوركهايمر، هابرماس ...) القائم تصورها على الدياليكتيك/الجدل الهيغلي لعلوم الاجتماع (ص ٩٢، ويعتبر بوبر كتابات مدرسة فرانكفورت بمثابة أفيون للعقول، ص ١٠٧) . يحيلنا بوبر بزعمه هذا إلى أعماله التي رجت الحصيلة العلمية والمنهجية لمدرسة فرانكفورت، وخصوصاً كتبه: **ما هو الدياليكتيك؟** و**عقم التاريخانية** و **المجتمع المفتوح**.

كما انتقد بوبر ما سماه « دوغما مذهب الملاحظة» التي تؤكد أفضلية الملاحظة ووضاعة التأمل النظري، والتي ينسلك فيها بيكون ومن ذهب مذهبه (ص ١١١).

وفي نقده لوجهة نظر بيكون القائلة بأهمية التجربة والملاحظة يقول: إننا لا نستطيع تطهير عقولنا وتخليصها من الانحيازات، والقول بدرجة الصفر في العقل، أي العقل البكر الخالص خطأ صراح (ص ١١٣). ويذهب إلى أن التجارب نفسها لا يباشرها المجرب وذهنه خلو من تصور ما، بل إنها [أي التجارب] تسترشد هي الأخرى ودائما بحس باطني نظري تأملي، وإن لم يعه المجرب (ص ١٢١).

وكما تحدث بوبر عن كيفية حصول التقدم في العلم، تحدث أيضاً عن المثبطات والعوائق، أو ما يدعوه هو بالعقبات الكبرى الكؤود في وجه العلم، وذهب إلى أنها إما ذات طبيعة اقتصادية وإما ذات طبيعة فكرانية/أيديولوجية (ص ٤٧).

وإيضاحاً منه للتي هي ذات طبيعة اقتصادية يذهب إلى أن ليس العوز والفاقة فقط ما يشكل عقبة وحائلاً دون التقدم، بل الترف كذلك يمكن أن يكون عقبة يعسر تجاوزها؛ فتضخم المنشورات والمطبوعات قد يئد الأفكار المهمة، والجنيهات الوفيرة جداً قد لا تمسك إلا بأفكار ضئيلة ومسفة للغاية!!.

أما العقبات الفكرانية فيحصرها في التعصب الديني اللصيق باليقينيات والمفتقر إلى الخيال (ص ٤٨). ولهذا ينبغي في رأي بوبر النظر إلى الأفكار الجديدة بإيجابية واعتبارها ثمينة، وإن

كانت جامحة ومارقة، بل وإن كانت جودتها غير عالية، وديدنه في هذا هو التحمس لعدم كبت أي فكرة جديدة.

ويمثل بوبر للأفكار التي كانت ضحية الفكرانية الرعناء بـ: «فكرة التطور الداروينية» و«نظرية الفيزيائي ألفيني آرتورهاس»، وغيرهما كثير.

ولا يسعف التحيز المفرط لنظرية ما [في نظر بوبر] في تحقيق تقدم علمي، وهو في هذا يشاطر كلود برنار الرأي حين يقول: «أولئك المزودون بإيمان مفرط بأفكارهم غير مهيئين لإحراز كشوفات» (ص ٤١).

وكذا فرنسيس بيكون الذي دعا العلماء إلى تجنب «مثلبة» التحيز، ولكن هل في الحقيقة يستطيع المرء أن يتحلل من جميع تحيزاته!!

طبعاً ليس بمقدور المرء أن يتحلل من جميع تحيزاته، فهو بالضرورة وفي جميع مقارباته يستصحب ثقافته ومكونات بيئته بشكل أو بآخر، وهذا ما يتفطن له بوبر نفسه في آخر الفصل الأول يقول: «(...) ولا أقصد (...) أن العلماء العظام (...) ينبغي أن يكونوا كائنات عقلانية من رأسهم حتى أخمص قدميهم (...) [بل] لو أصبحوا دائماً وأبداً موضوعيين وعقلانيين، بمعنى أنهم ذوو نزاهة وغير متحيزين، فسوف تصادفنا عقبة كؤود أمام التقدم الثوري في العلم». (ص ٥٧، انظر في السياق نفسه حديثه عن قدرة المرء على جعل سجنه، أي إطاره، رحباً وواسعاً، ص ٨٢).

فالتحيز إذاً أمر حتمي وواقع لا محالة، وبوبر نفسه لم يسلم منه حين ردّ بالأصول النظرية الأولى للتسامح، والديمقراطية، والعلم، والمعرفة، والعقلانية إلى الإغريق (ص ٦٧ و٦٩) وكذا حين ردّ أولية الحديث عن المسؤولية الخلقية للعالم إلى الطبيب الإغريقي أبقراط، وإطنابه الفج في الحديث عن قسمه (ص ١٥٠)، وهذا ما رصدته أيضاً المترجمة يمنى طريف الخولي حين أقر بوبر بأسبقية اليونان على المصريين فيما يتعلق بالكتابة [!!] واعتبرته مما يثلب فكره (ص ٢٦٦، الهامش ٦).

وقبل الختام يجمل بنا الإشارة إلى أن الكتاب تعتوره نقيصة التكرار؛ فجمّة هي الأفكار المكرورة داخل متن الكتاب، إلّا أن هذا التكرار قد يكون معزواً إلى عملية الترجمة، وعموماً فالكتاب تتشعب أفكاره وتتعدد المباحث المعرفية المطروقة فيه؛ من بيولوجيا وفلسفة وفيزياء وتاريخ، ويشفع لنا هذا الذي ذكرناه في ما قد نقع فيه من الانتقائية والابتسار، وحسبنا بعد هذا جهدنا [وهو جهد مقل] في تقديم نظرة موجزة عن بعض جوانب فلسفة كارل بوبر التي تعتبر بحق من أهم اتجاهات الفلسفة المعاصرة المشكّلة لمعالم الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين.

ولعل أهم فكرة لفتت نظرنا في الكتاب هي تقرير كارل بوبر أن النظرة المحدثة للعلم تقوم على أن جميع النظريات العلمية مجرد حدوس وافتراضات قابلة للتفنيد والتكذيب، وليس هناك البتة نظرية فضلى مقطوع بصحتها وتنزهها عن الخطأ وإمكانية السقوط (ص ١١٨) □

Elaheh Rostami-Povey
Afghan Women: Identity and Invasion
(London: Zed Books, 2007). 159 p.

النسـاء الأفغانيـات: تحديـات الهويـة والغـزو

علا حنفي(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

يجمع كتاب **النساء الأفغانيات** بين أسلوبي التحليل وسرد القصص، حيث تناقش إلاهي رستامي- بوفيه حياة نساء الأفغان في ظروف الحرب الأهلية، وحكم طالبان، والغزو الأمريكي. ومن ثم تعرض تجارب التجمعات الأفغانية في الشتات، في إيران وباكستان والمملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية.

فكرة الكتاب الرئيسية هي معرفة الكيفية التي استطاعت بواسطتها النساء التكيّف مع القمع الطالباني، ومعرفة «استراتيجيات البقاء» التي اتّبعتها النساء، والتي كان قوامها الرئيسي تضامن بعض النساء المتعلمات اللواتي قررن عدم مغادرة البلاد والبقاء إلى جانب النساء والأطفال الفقراء رغم ظروف المعيشة القاسية في أثناء الحرب الأهلية (١٩٩٢-١٩٩٦)، أو خلال فترة حكم طالبان (١٩٩٦-٢٠٠١)، التي لم يكن يُسمَح فيها للنساء بالحصول على تعليم من أي نوع، وهكذا تم تأسيس المدارس السرية للحيلولة دون انتشار الأمية على نطاق واسع. وهذا الكتاب، الذي لا يتناول فقط القمع البنيوي بل الإرادة الفردية الفاعلة للنساء أيضاً، لا يصوّرهن كـ «ضحايا سلبيات»، بل كفاعلات يسعيْن لتخطّي بيئة قمعية. وقد ناضلت النساء لاستعادة حقوقهن بمساعدة سيدات منخرطات في المجتمع المدني (المؤلَّف بصورة رئيسية من منظمات شعبية وجمعيات أهلية). وأبدعن في استنباط الوسائل لتفادي القوانين التي فرضها حكم طالبان، لكي يعملن أو يتابعن تعليمهن.

تقول إلاهي رستامي- بوفيه إن النساء في عهد طالبان كُنَّ ممنوعات من السير في الطرقات العامة دون محرم، وبما أنهن كن مجبرات على الالتزام بهذا القانون، فقد واجهت العازبات صعوبات لا في الخروج إلى الأماكن العامة فقط، بل أيضاً في الذهاب خلسة إلى المدارس التي تدعوها رستامي ـ بوفيه المدارس السرية. ولذلك، «خرجت النساء بفكرة شجاعة

(*) البريد الإلكتروني: osh00@aub.edu.lb.

وخلّاقة وهي استئجار محرم» (ص ٣٦) لمرافقتهن في الطرقات لدى ذهابهن إلى العمل أو إلى إحدى تلك المدارس السرية. كان التعليم، إذاً، جوهر نضال النساء.

والأمر الذي يبعث على الدهشة، وخلافاً للصور النمطية السائدة في الغرب، هو أن حياة النساء في ظل الغزو الأمريكي لم تصبح أفضل منها في عهد طالبان. صحيح أن النساء لم يعدن ممنوعات من الخروج إلى الفضاء العام، لكن وضعهن الاقتصادي المتردي، أي فقرهن المدقع، دفعهن لأن يصبحن بنات هوى أو متسولات في الطرقات. والمفارقة أن حالة فقدان الأمن السائدة بعد الغزو الأمريكي تمنع الشابات من الذهاب إلى المدارس. وإضافة إلى ما سبق، وفي مسعى لتحرير النساء، وفَّر التحالف الغربي أعمالاً للنساء، ولكن فات الغربيين أن النساء المتزوجات من أزواج عاطلين عن العمل يرفضن العمل، «حسب المفهوم الشعبي السائد للعلاقة بين الجنسين والقائم على قواعد الشرف» (ص ٤٧).

كما حاول الغربيون تحرير المرأة من ارتداء التشاداري (غطاء الرأس للمرأة الأفغانية)، ولكن النساء الأفغانيات نادراً ما يخلعنه نظراً إلى عدم الشعور بالأمان خارج المنزل. بل إن مجموعة من النساء تطلق على نفسها اسم «حقوقمال» حاولت تقريب فكرة الديمقراطية إلى المجتمع وزيادة وعي النساء بأهمية مشاركتهن السياسية. وتقول واحدة من أعضاء المجموعة: «عندما حاولت أن أشرح لهن كيفية الحصول على بطاقات انتخابية، كان جوابهن إن مشكلتنا هي الفقر وعدم توفّر الطعام، لا نريد بطاقات انتخابية» (ص ٦٣). من الواضح إذاً، بالنسبة إلى هؤلاء وإلى بعض المنظّرين الراديكاليين للديمقراطية، أن من غير توفير الاحتياجات الأساسية، كالطعام والعمل والأمان، يستحيل السير بالبلاد نحو الديمقراطية والحرية. كما أن الأفغانيين الذين أُجريت معهم مقابلات يعتقدون أن التغييرات السياسية والثقافية لا يمكن أن تأتي بها الدبابات. بل إنهم يعتبرون أن الأمريكيين هم من موَّل الحرب الأهلية مباشرة خلال مرحلة المجاهدين. وفي حين لم يُبدِ التدخل الغربي وبعض المنظمات الدولية أية حساسية ثقافية إزاء الثقافة الأفغانية، لا سيما في ما يتعلق بقواعد ارتداء الملابس، يدرك معظم الأفغانيين أن مشكلتهم هي قضية بقاء، أي توفُّر الرعاية الصحية والتعليم والعمل والأمان. بل إن بعض النساء الأفغانيات مقتنعات بأن الحل المؤدي إلى حصول النساء على حقوقهن يكمن في إصلاح تفسير الدين نفسه. فقد قالت إحدى النساء: «نحن نتمتع بالحقوق في الإسلام؛ المشكلة هي في التفسير الذكوري لقواعد الإسلام. مع ذلك، نحن نأمل بأن يتغير ذلك» (ص ٦٣).

تتعلق الفكرة الرئيسية الأخرى في الكتاب بالنساء الأفغانيات في الشتات. وترى المؤلفة أن جميع النساء يعانين «صدمة التشرد، والتباس الهوية، والافتقار إلى المكانة اللائقة، والتمييز العنصري والتهميش» (ص ١٢٦)، ما يشكِّل، في رأيها، تجربة مشتركة بين بعض المجموعات الموجودة في الشتات، لا سيما في أوروبا. ويمكن ملاحظة أوجه التشابه، مثلاً، بين تجربة هذا الشتات وتجربة

الفرنسيين المتحدرين من أصول مغربية وجزائرية وتونسية.

كما تلاحظ الباحثة أوجه تشابه بين شتات الأفغانيين وشتات اللبنانيين عندما يعيشون في الخارج، فهم يتَّحدون متجاهلين الاختلافات الطائفية والإثنية؛ في حين نرى في بلادهم أن معظم المشكلات السياسية تنشأ نتيجة انتشار مشاعر التعصب بين المجموعات الإثنية المختلفة.

وتجدر الإشارة إلى المشكلة العويصة المتعلقة بالهوية التي يعانيها الجيل الثاني من المهاجرين. فنظراً إلى وجود هؤلاء خارج المكان (Out of Place)، كما لخص إدوارد سعيد تجربته (Said, 2000)، فإنهم يواجهون معضلة مؤلمة: فهم يبذلون كل ما في وسعهم للاندماج في مجتمع البلد المضيف؛ لكنهم عند العودة إلى الوطن، يواجهون رفضاً من أبناء جلدتهم ومن مجتمعهم. وقد واجه الفلسطينيون العائدون أمراً شبيهاً (حنفي، ٢٠٠٨؛ Levy and Weingrod, 2005).

أخيراً، يمكن القول إن بإمكان هذا الكتاب مساعدة الأشخاص العاديين والباحثين، على حد سواء، على تصحيح الصورة الخاطئة التي رسمتها وسائل الإعلام الغربية المتحاملة للنساء الأفغانيات على أنهن «خانعات»، كما يمكن للكتاب أن يشكِّل فرصة لمعرفة الأصوات المتعددة للنساء الأفغانيات بكلماتهن، ووجهة نظرهن وتجاربهن، بدل اعتماد النسخة الأمريكية التي تلجأ عادة إلى المبالغة في تصوير أهمية الدور الأمريكي في تحرير النساء كوسيلة لتبرير استمرار الاحتلال □

المراجع

حنفي، ساري (محرر) (٢٠٠٨). «المقدمة». **عبور الحدود وتبدل الحواجز: سوسيولوجيا العودة الفلسطينية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

Levy, André and Alex Weingrod (2005). *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Said, Edward (2000). *Out of Place: A Memoire*. New York: Granta Books.

Robbie E. Davis-Floyd
Birth as an American Rite of Passage
(Berkeley, CA: University of California Press, 1992). xii, 382 p. (Comparative Studies of Health Systems and Medical Care)

عملية الولادة كطقس أمريكي للعبور

نتالي نحاس(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

كتاب روبي ي. ديفيز ـ فلويد هو محاولة لإظهار أن عملية الولادة في الولايات المتحدة هي أشبه بطقس للعبور (Rite of Passage). تستند فلويد إلى مراحل فان غينيب (Van Gennep) الثلاث لطقس العبور، وإلى مفهوم فيكتور تيرنر (Victor Turner) لعتبة الشعور (بوضع حدّي غير مستقر) لتبيّن كيف أن النساء يمررن بمرحلة انفصال، ثم بمرحلة انتقالية يصبحن فيها كائنات على «عتبة الشعور»، ومن ثم بمرحلة إعادة اندماج. ويتم استحضار المراحل الثلاث بواسطة النموذج التكنوقراطي للولادة الذي يهدف إلى إظهار تفوق التقانة على الطبيعة. بالتالي، عندما يلجأ المستشفى إلى استخدام هذا النموذج، فإنه إنما ينقل بدوره رسالة مفادها أن المؤسسة هي التي تسيطر على الفرد.

فوق ذلك، يثّبت النموذج التكنوقراطي للولادة تراتبية ثالثة، وهي تفوُّق الرجل على المرأة. لكن فلويد لا تكتفي بإيراد هذه الآراء، بل تحاول أيضاً البرهنة عليها من خلال توجيه النقد اللاذع إلى النموذج التكنوقراطي للولادة، وتحليل هذا النموذج. فهي تناقش التجربة التي تمر بها المرأة عند الولادة اعتباراً من لحظة إثبات الحمل إلى لحظة مغادرتها المستشفى بعد الولادة.

وبدل الاقتصار على وصف ما يحدث، تحلّل فلويد المغزى الكامن وراء كل شيء، من الرداء الذي تضعه المرأة وصولاً إلى الأجهزة المستخدَمة، وذلك لتبيّن أن هدف المستشفى هو إفهام المرأة أن المؤسسة هي الصيغة الموجِّهة للسلطة المتعالية على الفرد، وأن التقانة تتفوق على الطبيعة. وتثبت فلويد صحة فرضيتها من خلال مقابلات أجرتها مع نساء حوامل تصفهن بأنهن سيدات أمريكيات متعلمات من الطبقة الوسطى.

(*) البريد الإلكتروني: nsn06@aub.edu.lb.

ورغم أن الكتاب يقدم صورة متكاملة لرحلة المرأة الحامل منذ لحظة إثبات الحمل وإلى ما بعد عملية الولادة، ويحلّل النموذج التكنوقراطي مقارنة بطرق الولادة الكلية (Wholistic)(*) والطبيعية، فإنني أعتقد أن لب مناقشتها للموضوع يكمن في الفصل المعنون باسم رسائل الولادة.

تؤكد فلويد أن المرأة خلال عملية الولادة تمر، فعلياً، بمرحلة تكون فيها «عند عتبة الشعور»، حيث لا تنتمي إلى مكان بعينه، تماماً كما في طقوس العبور التي تجري ممارستها. وتمضي فلويد لتحلل رمز أي معنى يمكن أن تحمله كل خطوة وكل جهاز مستخدَم وكل دواء يُعطى، لتكتشف موقع كلٍّ منها في طقس العبور، بالتالي فهي تلجأ إلى أسلوب التحليل الرمزي للإجراءات المتخذة في عملية التوليد. وترى فلويد أننا إذا تناولنا تلك الخطوات ككل واحد نجد أنها تحمل رسالة تتضمن معتقدات ثقافية خفية تنزع إلى الإيحاء بأن جسم المرأة ضعيف وأدنى منزلة، وبأن العلم والتقانة متفوقان، وأن المؤسسة (المستشفى في هذه الحالة) لها الغلبة على الأسرة النووية.

على سبيل المثال، عندما تدخل المرأة المستشفى، تُجبَر على الجلوس في مقعد متحرك، وهذا بحد ذاته يحمل رسالة لها ولشريكها وللمستشفى بأنها ضعيفة وهشة. بالتالي، عليها تقبُّل الأوامر الصادرة من الأعلى، فالمؤسسة تدفعها إلى الشعور بأنها [المؤسسة] هي الطرف الأقوى، وهكذا تبدأ مرحلة التكريس من الطقس. وهناك مثال آخر لافت وهو تحليل رداء المستشفى الذي لا تعتبره فلويد قطعة ثياب عملية بل ترى أنه يُقدَّم للمرأة مجردة من هويتها الفردية واستقلاليتها، ويوّدِعها بين يدي المؤسسة. كما أن هذا الثوب يمثل رمزاً يبرز وجود المرأة في مرحلة «عتبة الشعور» في بداية الطقس حيث تكون أعضاؤها الحساسة مشاعاً ومعروضة أمام الملأ. إعطاء الحقنة الشرجية، مثلاً، ترى فيه فلويد الجزء الخاص بالتطهير في مرحلة التكريس من الطقس. كما تعتبر السائل الذي يُحقن عبر الوريد بمثابة الحبل السري الذي يربط المرأة بالمستشفى، وكما يعتمد الجنين على والدته ليظل على قيد الحياة من خلال الحبل السري، كذلك تصبح المرأة معتمدة على المستشفى لتظل على قيد الحياة. وتؤكد الفترة القصيرة التي تجتمع فيها المرأة بوليدها والتي يتلوها الانفصال مباشرة، فكرةَ أن الطفل ينتمي إلى المجتمع في المقام الأول، لا إلى عائلته.

وتتضح الرسالة القائلة بتفوق التقانة على الطبيعة، من خلال استخدام شاشة مراقبة الجنين، مثلاً. فبدل الاعتناء بالمرأة، تتسمر أنظار الجميع على شاشة المراقبة، ما يجعل المرأة تشعر وكأن شاشة المراقبة هي التي تلد الطفل. وفوق ذلك، يؤدي تخدير أسفل الظهر إلى فقدان المرأة الإحساس بجسدها، لإفهامها أن جسدها

(*) Wholistic/holistic أسلوب في العلاج الطبي يؤكد على دراسة جميع جوانب صحة الفرد، بما في ذلك العوامل الفيزيائية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. انظر: *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4th ed. (Boston, MA: Houghton Mifflin, 2000). (المترجم).

مجرد آلة يمكنها القيام بوظيفتها بشكل مستقل عنها دون مشاركة منها.

تبدو فلويد متأثرة بميشال فوكو (Michel Foucault) في النقد اللاذع الذي توجهه إلى نظام الولادة في الولايات المتحدة، بما يحمل من رسالة مفادها أن المؤسسة لها الغلبة على الفرد. وعلى غرار المنظِّرين الناقدين، تشكك فلويد بالأيديولوجيات، وتتساءل عن تأثير التقانة والرأسمالية في حياتنا من خلال منظومات القيم والمعتقدات التي تدَّعي المستشفيات الالتزام بها. وبذلك تنتقد فلويد المؤسسة لا من الخارج وحسب معاييرها الخاصة، بل حسب المعايير التي وضعتها المؤسسة لنفسها. فهي تتفحص **أولاً** إن كان المستشفى فعلاً مؤسسة إنسانية هدفها الوحيد تحسين الأوضاع الصحية، وهي الأيديولوجيا التي تدَّعي المستشفيات أنها تتبناها، أم أن هذا المستشفى يقوم بوظيفة أخرى، كإضفاء الطابع الطقسي على عملية الولادة، مثلاً. **ثانياً**، تحاول فلويد التأكد من أن التقانة المستخدمة في المستشفى تهدف فقط إلى المساهمة في تحسين العناية الصحية، أم أنها تُستخدم لإيصال رسائل خفية إلى المرأة تتعلق بعملية الولادة. وهكذا يبدو واضحاً أن فلويد تنتقد أيديولوجيا المستشفى، ولا تتقبَّلها كما هي، بل تخضعها للتحليل لتعرف ما إذا كان المستشفى يطبق الأيديولوجيا التي حددها لنفسه. كما تحرص فلويد على تناول التقنيات الطبية المستخدمة في عملية الولادة. فقد ارتقت هذه التقنيات إلى مصاف الأيديولوجيا التي لا يطالها التساؤل، بغض النظر عما إذا كانت ضرورية أم لا.

كما نلاحظ تأثيراً نقدياً آخر في التساؤل الذي تطرحه فلويد عن سبب خضوع النساء بطيبة خاطر لمنظومة من الهيمنة تحمل في أساسها رسائل خفية تصوِّر أجسادهن بصورة ضعيفة ودونية، دون أن يساورهن الشك بشأن هذه المنظومة أو دون أن يقاومنها. ونلحظ أيضاً التأثير النقدي في تساؤل فلويد عن مصدر الأفكار التي تحملها النساء والقائلة إن النموذج التكنوقراطي للولادة هو النموذج الأفضل، في مقابل النموذج الطبيعي. وترى فلويد أن التقانة قد أوصلت العالم إلى مرحلة أصبحت فيها فوق مستوى التساؤل. فقد تحول تفوق العلم على الطبيعة إلى أيديولوجيا تستعصي على أي نقد. وقد أدى ذلك، بالإضافة إلى تعمُّد تنفيذ عملية التوليد بطريقة أشبه بالطقس، بحيث تلد المرأة وهي في مرحلة عتبة الوعي ويتم إيصال رسائل خفية من خلال هذا الطقس، إلى خضوع المرأة للنموذج التكنوقراطي دون أي تساؤل. كما تلاحظ المرأة قيام المجلات المختصة بشؤون القبالة والأمراض النسائية بتبني النموذج التكنوقراطي عند بحث موضوعات كالسلامة، مثلاً. وهكذا، فعندما تقرأ المرأة الحامل عن طرق الولادة فإنها تتعرض لغسيل دماغ مسبَق من قِبل المجلات، ما يحوّلها إلى مستهلك سلبي للنموذج التكنوقراطي. كما وتتحرى فلويد كيفية تدريب الأطباء منذ البداية بحيث يؤمنون بأن النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأسلم والأفضل، وبذلك يساهمون في ترويج الاعتقاد السائد بأن التقانة هي أسلم وأفضل طريقة للولادة.

وفي موضع ما، تقارن فلويد نظام الولادة التكنوقراطي بالنظام الرأسمالي فتشير إلى أن «عملية الولادة يجب أن تصاغ ثقافياً بحيث تحدث خلال فترة محدَّدة، تماماً كما يجري إنتاج أية بضاعة في المصنع» (ص ٩٨). وتتابع بعد ذلك لتناقش كيفية مساهمة النموذج التكنوقراطي في دعم مقاربة اجتماعية ذات طبيعة رأسمالية.

وهكذا نرى أن لجوء فلويد إلى المقاربة النقدية يساعد على رؤية المنظومات ضمن صورة أشمل، وفي ضوء مختلف، كما يساعد على طرح تساؤلات بشأن قيم لم تكن لولا ذلك لتتعرَّض للتساؤل، أو أنها كانت ستعتبر أمراً مفروغاً منه، أو تظل متوارية عن الأنظار.

لكن اللجوء إلى تلك المقاربة يمثل أيضاً بعض مواطن ضعف الكتاب. فالنساء الحوامل تم تصويرهن وكأنهن عاجزات تماماً في مواجهة النموذج التكنوقراطي للولادة الذي يسيطر عليهن تماماً. وقد يحدث بالطبع أن ترفض إحدى النساء تخدير أسفل الظهر وتصر على الولادة دون اللجوء إلى العقاقير. فللنساء رأيهن في الطريقة التي يرغبنها في الولادة، والقرار ليس بيد الأطباء كلياً بحيث يجبروهن على النموذج التكنوقراطي للولادة. وهنا تبدو فلويد وكأنها تجرِّد الإرادة البشرية الذاتية والاستقلالية من أي فضل.

وإضافة إلى ما سبق، تبدو هناك مبالغة في بعض التفسيرات الرمزية، كما أن بعض تفسيرات فلويد يمكن فهمها بطريقة أكثر بساطة. مثلاً، تقول فلويد إن هدف المستشفى من إلباس المرأة الرداء هو سلبها فرديتها كونها تنتمي في تلك اللحظة إلى المؤسسة ونظراً إلى أن أعضاءها الحساسة أصبحت مكشوفة ومتاحة. ولكن ماذا لو قلنا إن من الأفضل ارتداء رداء المستشفى بدل ثياب المرأة الخاصة بما أن رداء المستشفى معقم؟ كما تثير فلويد مسألة سبب لجوء المستشفى إلى إعطاء الحقن الشرجية للتركيز على مدى هيمنة المؤسسة وطهرها ومدى كونها الجهة التي تجعل الفرد طاهراً، في حين أن الحقن الشرجية يمكن أن تُفهم بلغة النظافة المحضة. وهنا تبدو فلويد أحياناً وكأنها تفترض أن المستشفى يقوم بالطقس عمداً، كما لو أنها نظرية مؤامرة لغسل أدمغة النساء.

مع ذلك، يلتزم الكتاب مقاربةً بارعة وغير مسبوقة للنظام الصحي والتقانة وعملية الولادة، كما أن التفسير الرمزي الدقيق لعملية الولادة سيغيّر إلى الأبد نظرتنا إلى معجزة الولادة □

مؤتمـــرات

تقرير عن:
نـدوة «الآثـار الاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسيـة للهجـرة الدوليـة على المجتمعـات العربيـة والأفريقيـة»

طرابلس ــ ليبيا، ١٣ ــ ١٥ تموز/يوليو ٢٠٠٨

فتحي أبو العينين
قسم العلوم الاجتماعية، جامعة البحرين.

(١)

نظمت الجمعية العربية لعلم الاجتماع ندوة حول «الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للهجرة الدولية على المجتمعات العربية والأفريقية»، جرت وقائعها على مدى ثلاثة أيام، من الثالث عشر حتى الخامس عشر من تموز/يوليو ٢٠٠٨ في مقر أكاديمية الدراسات العليا بالعاصمة الليبية طرابلس. شارك في أعمال الندوة أكثر من ثلاثين عالماً وخبيراً وباحثاً في العلوم الاجتماعية عامة، وفي علم الاجتماع خاصة، جاءوا من ثماني دول عربية، وقدموا أوراقهم العلمية وتعليقاتهم عبر ست جلسات أعقبتها جلسة أخيرة اتخذت صيغة المائدة المستديرة، تحدث فيها أحد عشر خبيراً، دارت مداخلاتهم حول سؤال مركزي هو: ما العمل؟

جاءت الدعوة إلى عقد الندوة مقرونة ببعض الأفكار التأطيرية التي تدور حول طبيعة الهجرة الدولية وأشكالها والآثار المترتبة عليها واستراتيجيات مواجهتها. فالهجرة بوصفها حركة انتقال الناس فرادى أو جماعات عبر الحدود الجغرافية والسياسية، هي ظاهرة اعتيادية عرفها العالم منذ أزمان بعيدة، ويساهم فيها العرب والأفارقة بنصيب كبير. غير أن ظروفاً متعددة، كالحروب الأهلية، والعدوان على شعوب مستقرة، والمجاعات، والخلل الذي أصاب اقتصادات العالم، وغير ذلك من أحداث، خاصة تلك التي أعقبت حدث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، قد أدت إلى زيادة معدلات الهجرة وكثافتها، وحدة الآثار المترتبة عليها، سواء على صعيد الجماعات المهاجرة نفسها، أو على صعيد البلدان التي يهاجرون منها أو تلك التي يمرون عبرها، أو يتّجهون اليها كمأوى نهائي يستقرون فيه، مما دفع بـ «الهجرة الدولية» إلى مقدمة الظواهر التي تحظى باهتمام بالغ من جانب الدول والمنظمات الدولية ومراكز البحوث والخبراء المعنيين.

والمجتمعات العربية والأفريقية منخرطة، بصورة أو بأخرى، في هذه الظاهرة التي أثرت في اتجاهات الحراك الاجتماعي وأنساق القيم ومشاعر الانتماء، وأساليب العيش، ووظائف الأسرة، وأدوار أعضائها، كما أن المهاجر العربي والأفريقي يتعرض لمشكلات عديدة تتصل بالتكيف مع البيئات الجديدة، ومواجهة البطالة، ومعاناة مظاهر التعصب والتطرف والتمييز العنصري. ومن الواضح أن جهود الدول الغربية تتركّز حالياً حول الأساليب الأمنية التي تحدّ من احتمال دخول المهاجر العربي والأفريقي إليها، في حين ينبع قلق المجتمعات العربية والأفريقية من تعاظم الآثار السلبية فيها جراء هذه الظاهرة/المشكلة، الأمر الذي يقتضي وضع استراتيجيا مشتركة تأخذ في اعتبارها مصالح الأطراف كافة.

(٢)

في الجلسة الأولى التي ترأسها **أحمد زايد** (مصر)، قدمت ثلاث أوراق: «الزمن والهجرة: انعكاسات صدمة ثقافية» (**مختار الهراس** ــ المغرب)؛ «الهجرة والتشغيل في الوطن العربي» (**مدحت أيوب** ــ مصر)؛ «الهجرة غير النظامية وتناقضات واقع المهاجر» (**محمد نجيب** ــ مصر). وعرضت في الجلسة الثانية برئاسة **جمال الطحاوي** (مصر) أربع أوراق: «الهجرة غير الشرعية: الأسباب والتداعيات» (**علي مكاوي** ــ مصر)؛ «الهجرة غير الشرعية إلى أوروبا عبر الشمال الأفريقي» (**علي الحوات** ــ ليبيا)؛ «عودة المهاجرين إلى بلدانهم: نهاية مسار أم مرحلة حراك؟» (**حسين عبد اللاوي** ــ الجزائر)؛ «الشباب والهجرة غير الشرعية: رؤية مستقبلية» (**مجدّة إمام** ــ مصر). وترأس الجلسة الثالثة **عبد القادر زغل** (تونس/فرنسا)، وعرضت فيها ثلاث أوراق: «الهجرة غير الشرعية بين حلم الشمال والموت غرقاً» (**محمد سيد أحمد** ــ مصر)؛ «مظاهر اختلال التوازن الديمغرافي وتأثيراتها المستقبلية على الهجرة غير الشرعية» (**عثمان أميمن** ــ ليبيا)؛ «الهجرة النسائية في العالم العربي: حالة تونس» (**عائشة التائب** ــ ليبيا). وعرضت في الجلسة الرابعة التي ترأسها **محمود عبد الحميد** (مصر) ثلاث أوراق: «العمالة الأجنبية في الخليج العربي» (**حسنين كشك** ــ مصر)؛ «الهجرة اللاجئة إلى مصر وتداعياتها الاجتماعية: الهجرة العراقية نموذجاً» (**سامية قدري** ــ مصر)؛ «وضع إشكالية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية في الفضاء الثقافي» (**ساري حنفي** ــ فلسطين/لبنان). أما الجلسة الخامسة، فكانت برئاسة **الزبير عروس** (الجزائر)، وقدمت فيها ثلاث أوراق: «المشكلات الاجتماعية والأمنية للهجرة غير الشرعية» (**مصطفى كاره** ــ ليبيا)؛ «الهجرة السرية التونسية: الشبكات والتنظيم» (**مهدي مبروك** ــ تونس)؛ «هجرة الكفاءات العربية» (**تركية الواعر** ــ ليبيا).

وقدمت في الجلسة الأخيرة برئاسة **أمل دكاك** (سورية) ورقة واحدة بعنوان: «دراسة لحالات من المهاجرين النيجريين إلى الجنوب الليبي» (**بشير أبو قيلة** ــ ليبيا).

(٣)

عوضا عن السرد النمطي لوقائع الجلسات ولمحتوى الأوراق السبع عشرة التي قدمت فيها، سنحاول هنا أن نقدم رؤية شاملة من خلال عدد من الملاحظات العامة حول هذه الأوراق، وبصورة إجمالية، دون التوقف عند التفاصيل.

١ ــ اختلفت زوايا النظر التي اعتمدتها الأوراق لمقاربة موضوع الهجرة، وتنوّعت النقاط والجوانب التي جرى التركيز عليها، وهذا أمر بديهي في ندوة تبحث في عملية مركّبة ومعقدة ومتعددة الأبعاد. غير أنه في حين تميّزت بعض الأوراق بالقدرة على تحديد أهدافها، والتعامل بصورة متعمقة ومباشرة مع إشكاليتها (أمثلة: الهراس ــ أيوب ــ الحوات ــ حنفي)، لجأت أوراق أخرى إلى توسيع حدودها لتضمّ قضايا كثيرة، طامحة بذلك إلى الإحاطة بكل شيء: الدوافع والمسببات والمشكلات والآثار والتداعيات والحلول والتوصيات... إلخ (أمثلة: مكاوي ــ إمام)، فجاء هذا التوسع على حساب التعمّق والتكثيف.

٢ ــ على رغم أن معظم الأوراق التي اهتمت بمعالجة مفهوم «الهجرة» قد اتفقت إلى حدّ كبير في جانب من توصيفه، حيث عرّفته بأنه عملية انتقال الأفراد أو الجماعات عبر الحدود الجغرافية والسياسية بحثاً عن فرص أفضل للحياة، فإنها قد اختلفت في جوانب أخرى من التوصيف. وتراوحت التوصيفات هنا بين كون هذه العملية «سلبية» و«مشكلة» وكونها «طبيعية» و«إيجابية» و«حقاً من حقوق الإنسان»، بل إن أحد الباحثين (مكاوي) لجأ إلى استخدام لغة تراثية، واعتبر الهجرة «فريضة دينية»!!

٣ ــ لم يكن من قبيل الصدفة أن ينشغل أكثر من نصف عدد الأوراق المقدمة إلى الندوة بما أطلق عليه «الهجرة غير الشرعية» أو «الهجرة غير النظامية» أو «الهجرة السرية» أو «الهجرة غير القانونية» التي عرّفها سيد أحمد في ورقته بأنها «الانتقال الدائم أو المؤقت من دولة إلى أخرى، سواء كان بطريقة إرادية أو قسرية، ويكون الدخول بطريقة غير قانونية». ويبدو أن ما تشهده سواحل الشمال الأفريقي من محاولات تسلل جماعات من الشباب الأفريقي والعربي إلى البلدان الأوروبية عبر سواحل الجنوب الأوروبي (إيطاليا واليونان وإسبانيا خاصة) بطريقة غير قانونية، وما يتعرض له هؤلاء الشباب من حوادث مأساوية تصل إلى حدّ الموت غرقاً في عرض البحر المتوسط، قد فرض على الباحثين في مجال الهجرة الاهتمام بهذه الظاهرة/المشكلة. وقد اجتهدت البحوث التسعة التي تعاملت مع هذا النوع من الهجرة (نجيب ــ الحوات ــ إمام ــ مكاوي ــ سيد أحمد ــ أميمن ــ كاره ــ مبروك ــ أبو قيلة) في تقصّي شروطه وما يحدثه من تداعيات اجتماعية وسياسية وأمنية، مع اختلاف في طبيعة التقصّي (نظري ــ ميداني) وفي الأطر التفسيرية التي تبنّتها هذه البحوث.

٤ ــ من بين البحوث المقدمة إلى الندوة، كانت هناك خمسة تأسست تحليلاتها ونتائجها على بيانات تم جمعها عن طريق عمل ميداني، منها ثلاثة بحوث

أجريت في مصر، وبحث واحد في تونس، وبحث واحد في ليبيا.

ــ عرض محمد نجيب لبحث أجراه في إحدى قرى محافظة الفيوم في مصر، يهاجر كثير من شبابها إلى أوروبا بطريقة «غير نظامية»، كما يقول الباحث، أي غير قانونية. وتركّز البحث على تحليل الظروف المتناقضة والمخاطر التي تحيط بأولئك الذين يسعون إلى العبور إلى الشمال في «مراكب الموت». وتتجلّى هذه التناقضات والمخاطر ابتداء من ظهور فكرة السفر، والدور الذي يلعبه «الوسطاء»، مروراً بفترة «التخزين»، أي الفترة الانتقالية بين مغادرة الحدود المصرية والوصول إلى إيطاليا، وهي غالباً ما تكون على الساحل الليبي، انتظاراً لليلة مظلمة وموجة مؤاتية لشحنهم في قوارب صيد بأعداد تفوق حمولتها المفترضة، إلى مخاطر الحياة دون وثائق رسمية في إيطاليا. وعرض نجيب للتناقضات عبر ثلاثة مستويات: (١) مستوى طبيعة الحياة ومنظومة القيم في كل من مصر وإيطاليا. (٢) مستوى قرية المهاجرين وما حدث فيها من تغيّرات في العلاقات والتعاملات. (٣) مستوى الأسر وتحوّل المعايير والمشاعر فيها.

ــ اتخذت دراسة سيد أحمد إحدى قرى محافظة الغربية بمصر حالة للبحث الميداني. ويعيش كثير من شباب هذه القرية كمهاجرين في أوروبا (خاصة فرنسا وإيطاليا واليونان)، ويحلم الموجودون في القرية بالهجرة إلى الشمال حتى ولو بطريقة غير شرعية، منهم من نجح في تحقيق هذا الحلم، ومنهم من حاول وفشل، لكنه يعاود المحاولة، ومنهم من حاول مرة وفشل وكفّ عن المحاولة. وقد تعمّق سيد أحمد في حالات ثلاث من الشباب يمثل كل واحد منهم فئة من هذه الفئات الثلاث. وتوسّل الباحث بالسيرة الذاتية كأداة للحصول على بيانات حول مجموعة من الظروف والسمات الخاصة بتلك الفئات: عوامل الطرد وعوامل الجذب؛ بنية العمل في القرية وتغيّرها؛ التحولات الاجتماعية في القرية؛ تغيّر منظومة القيم؛ ظهور جماعات تهريب البشر للهجرة. وكشف البحث عن شواهد عجز الدولة عن اتخاذ اجراءات حاسمة للحدّ من هذه الظاهرة.

ــ عرضت سامية قدري لبحثها الميداني الذي أجرته في مدينة ٦ أكتوبر، غرب العاصمة المصرية، حيث تقيم أعداد كبيرة من العراقيين اللاجئين إلى مصر، الذين بدأت هجرتهم إليها تزداد منذ عام ٢٠٠٦. وتركّز البحث على أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، وشبكة علاقاتهم، وصلتهم بالمنظمات المعنية بشؤونهم، ومدى حصولهم على حقوقهم الأساسية، ومشكلات الاندماج والتهميش والإحساس بالهوية، واستعانت قدري ببيانات متعمّقة جمعتها من ٢٠ أسرة عراقية، وبيانات لدى مكتب المفوضية العليا لشؤون اللاجئين.

ــ ذكر مهدي مبروك أن بحثه انطلق من فرضيتين أساسيتين:

الأولى، منها، أن الإجراءات المتشددة والقوانين الزجرية المعمول بها في بلدان المغرب العربي، بالإضافة إلى السياقات العالمية، أدت إلى ظهور شبكات

متخصّصة في «التهجير السري» الذي تقوم عليه كفاءات وخبرات يعجز الأفراد عن القيام بها.

الثانية، أن الشبكات العاملة على تنظيم ما يسمى في تونس «الحرقان» تعتمد على تعبئة نوعين من الموارد: **الأول** اجتماعي ثقافي (قيم ومعايير سائدة في المجتمعات المحلية الضيقة)، **والثاني** مجالي جغرافي (يستند إلى خصوصيات المواقع المتاحة: مناطق ساحلية، مينائية، حدودية... إلخ). وقد ثبتت صحة الفرضيتين من خلال بيانات إمبيريقية حول شبكات التهجير السري في تونس، جمعها مبروك باستخدام أساليب متنوعة: محادثات مع ٣٠ فرداً موزّعين على مجالات هجروية مختلفة، وتحليل محتوى أبحاث أمنية، وإحصاءات رسمية، وملاحظات تفصيلية لست محاولات للهجرة السرية منذ «النية» إلى «التنفيذ»، بعضها فشل، والبعض الآخر نجح.

ـ في العرض الذي قدمه أبو قيلة لبحثه، ذكر أنه تتبع ٣٠ مهاجراً من النيجر، يأتون بالشاحنات عبر الجنوب الليبي حيث يقيمون مدة، تطول أو تقصر، ثم يواصل بعضهم الاتجاه إلى أوروبا، دون تأشيرات قانونية. واستهدف بحثه التعرّف على الظروف المعيشية لهؤلاء في بلدهم النيجر قبل هجرتهم، وكذلك على ظروفهم في «مرزق» بالجنوب الليبي حيث يقيمون. وعرض أبو قيلة لبعض المؤشرات التي استخلصها من بيانات بحثه: المناطق التي يفد منها المهاجرون من النيجر؛ أعمارهم؛ مستوى تعليمهم؛ حرفهم السابقة والحالية؛ مدة الرحلة وتكلفتها؛ الأجور التي يتقاضونها... إلخ. واعتبر أن هذه المؤشرات تساعد المسؤولين على رسم سياسات الهجرة إلى ليبيا.

٥ ـ اعتمدت بقية الأوراق على بيانات جاهزة، سواء كانت في صورة إحصاءات أو دراسات سابقة أجراها باحثون آخرون. وتنوّعت هذه الأوراق من حيث الجوانب التي ركّزت عليها في معالجتها لظاهرة الهجرة الدولية:

ـ ثمة دراسات ركّزت على البعد الثقافي (الهراس ـ حنفي)، حيث عكفت دراسة الهراس على تحليل الصدمة التي يخبرها المهاجرون المغاربة في إسبانيا نتيجة اصطدام ثقافتهم الزمنية بالثقافة الزمنية للمجتمع المستقبل، وبمختلف التحديدات والإكراهات الزمنية التي تضعها الدولة الإسبانية (شروط التقدم بطلب الإقامة، تجديد وثائق الإقامة، التصريح بالعمل، مراقبة شرعية الإقامة... إلخ)، وما يحدث من تغيّر في الأولويات الزمنية، مما يفرض عليهم محدّدات زمنية مغايرة لثقافة الزمن في مجتمعهم الأصلي (مواعيد الطعام، الطوابير، مدة انتظار الدور... إلخ)، وهذا يجعلهم مضطرين إلى تكييف زمنهم، المرتبط في الأصل بمناسبات دينية ووطنية، مع الزمن الذي تفرضه مناسبات المجتمع المستقبل. أما دراسة حنفي، فسعت إلى تقديم فهم لردود أفعال المهاجرين العرب والمسلمين في أوروبا عامة، وفي الدنمارك خاصة، إزاء الرسوم الكاريكاتورية التي ظهرت في بعض الصحف، واعتبروها مسيئة للدين الإسلامي. واستعانت هذه المحاولة

بأطروحات نظرية حول «الهوية الاجتماعية» وحول «منظومة القيم»، وأحالت إلى بعض تحليلات أمين معلوف في كتابه **هويات قاتلة**. وركزت الورقة على إشكالية اندماج المهاجر العربي والمسلم في مجتمعات الغرب.

ـ تعاملت بعض الأوراق مع ظاهرة الهجرة من خلال دراسة فئات معينة، فخصّصت عائشة التائب بحثها لقراءة مشهد تحولات الهجرة النسائية في العالم العربي بالتركيز على الحالة التونسية، وذكرت أن صورة المهاجر العربي الباحث عن فرصة أفضل للعيش كانت صورة ذكورية، لكنها تغيّرت، حيث تشير الإحصاءات إلى أن النساء يشكّلن ٤٩ بالمئة من المهاجرين العرب، وأن هجرة المرأة ترتبط بمجموعة من العوامل الأسرية والاجتماعية والاقتصادية، وأن عملية العولمة وتقسيم العمل الدولي لعبا دوراً مهماً في إحداث هذا التغيّر. وتركّزت دراسة تركية الواعر على هجرة الكفاءات العربية، معتمدة على إحصاءات مصدرها جامعة الدول العربية ومنظمات الأمم المتحدة، وفسرت هجرة هذه الفئة في ضوء مجموعة عوامل: البطالة ـ التهميش ـ ضعف المردود المادي ـ عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي ـ مشكلات الديمقراطية.

ـ اهتمت أوراق أخرى بتقديم تصور حول آليات التعامل مع مشكلة الهجرة غير الشرعية. فورقة الحوات تؤكد ضرورة توفر إرادة سياسية لفهم المشكلة في إطارها الشامل، الاجتماعي والاقتصادي، وليس الأمني فحسب، والتعامل معها كأزمة وليس كجريمة، ووضع خطة تشارك فيها بلدان أفريقيا المعنية بالهجرة غير الشرعية، وبلدان أوروبا المتوسطية والاتحاد الأوروبي من أجل رفع مستوى معيشة الشباب الأفريقي، ونبذ كل أشكال التحيّز الثقافي والاجتماعي التي تعيق التفاهم والتسامح والتعاون لبناء مجتمع السلام والتنمية في الإقليم الأفريقي الأوروبي المتوسطي. وتطالب ورقة مجدّة إمام بالتركيز على مدخل التنمية البشرية والنظر إلى الهجرة غير الشرعية باعتبارها ظاهرة تتعدّد فيها العوامل الإقليمية والعالمية.

(٤)

في المائدة المستديرة التي ترأسها **عبد الله الهمالي** (ليبيا)، قدمت مداخلات من أحد عشر خبيراً وباحثاً: **عبد القادر عرابي** (سورية/البحرين)؛ **محمود الذوادي** (تونس)؛ **محسن البوعزيزي** (تونس)؛ **دارم البصام** (العراق/تونس)؛ **بلال عرابي** (سورية)؛ **فتحي أبو العينين** (مصر/البحرين)؛ **كمال عبد اللطيف** (المغرب)؛ **فتيحة بوسعيدي** (تونس)؛ و**محمد محيي الدين** (مصر)؛ و**لورنس هارت** (المنظمة الدولية للهجرة IMO)؛ و**ساري حنفي**.

دارت مداخلات كل من الذوادي والبوعزيزي والبصام حول وضع علم الاجتماع في البلدان العربية، وقدرته على ارتياد مجالات مهمة، والمعوقات التي يواجهها. لم يركّز أي منهم على مسألة الهجرة تركيزاً مباشراً. فالذوادي أكد أن علم الاجتماع كنظام معرفي هو، في حدّ

ذاته، على درجة من الثراء تمكّنه من التعامل مع قضية الهجرة، إلا أن هذا العلم لدينا لم تتوفر فيه المفاهيم والمقولات والنظريات التي تجعله يؤكد ذاته كسوسيولوجيا عربية. وذهب البوعزيزي إلى أن الساحة السوسيولوجية العربية تعاني ضعف المنتج المعرفي، وأن أغلب ما ينتجه الباحثون الاجتماعيون هو أقرب إلى الحسّ العام، ومعظم النصوص التي ننتجها قد تخفي الواقع ولا تكشفه. أما مداخلة البصام، فتركّزت على الجوانب التنظيمية للندوة خاصة، والجمعية العربية لعلم الاجتماع عامة. وذكر أنه كان من الضروري التمهيد للندوة بإعداد تقارير حول «حالة العلم»، تبيّن أين وصل البحث العلمي في الموضوع، عربياً وعالمياً. أما «الاستسهال» في اختيار الموضوعات فهو أحد العوامل التي تؤدي إلى نتاج هزيل.

وقدم عبد اللطيف وحنفي وفتيحة بوسعيدي ملاحظات نقدية حول النظرة إلى مشكلة الهجرة. فذكر عبد اللطيف أن مفردة «الهجرة» وردت في معظم أوراق الندوة مرتبطة بطلب الرزق، في حين أن هناك إيحاءات أخرى للكلمة. فالهجرة قد تكون «راحة»، أو «مخاطرة» أو غير ذلك، وهذا يعني أن غالبية الأوراق تخفي مضمرات. وأراد حنفي في مداخلته أن يلفت النظر إلى أن هناك عنفاً رمزياً في سوسيولوجيا الهجرة يمارس ضد المهاجر. ففي معظم البحوث ينظر اليه باعتباره يحمل قيماً متناقضة، أو أنه ضحية أوضاع سيئة، أو أنه يعاني مشكلة عدم التكيف... إلخ، ولم تدرك هذه البحوث أن المهاجر قد يكون سعيداً وينعم بالاستقرار والتوافق في بلد هاجر إليه. فالبحوث العربية لا تزال توظّف منظور «الدولة القومية» وما يتصل به من «هجرة العقول والكفاءات»... إلخ، ويعوزها الاهتمام بالوضع الفردي للمهاجر وما يحققه من أهداف حياتية. وتركّزت مداخلة بوسعيدي على أمرين: **الأول** هو أن هناك انتهاكات في البلدان العربية لحقوق المهاجر، و**الثاني** هو استاتيكية النظرة إلى الهوية في صلتها بالهجرة. فالهوية هي عملية هدم وبناء، ويمكن للمهاجر أن يجدّد من هويته باستمرار.

وشارك لورنس هارت بمداخلة شكر فيها المشاركين في الندوة، ونوّه إلى أن المنظمة الدولية للهجرة تأسست عام ١٩٥١، وصارت الآن تلعب دوراً مهماً في المنطقة العربية التي باتت تواجه تحديات كبرى، خاصة بلدان الشمال الأفريقي التي توجد فيها مناطق «نزوح»، ومناطق «عبور»، ومناطق «وصول». وأكد أن نتائج الندوة ستكون موضع اعتبار من جانب المنظمة.

واهتمت بقية مداخلات المائدة المستديرة بطرح مقترحات. فرأى عبد القادر عرابي أن حلّ مشكلة الهجرة يتطلب من البلدان العربية على **المستوى الوطني**: تغييراً في البنية الإنتاجية، ودمج سوق العمل في السوق الدولي، وذلك ضمن عملية تنموية شاملة. وعلى **المستوى العربي**: إحلال العمالة العربية محل العمالة الأجنبية، وتعزيز الديمقراطية. وعلى **المستوى الدولي**: التوسع في إقامة

مراكز تدريبية مهنية وجامعات مشتركة، والتعاون في مجال المعلوماتية. وطالب بلال عرابي دول الغرب بفتح حدودها للمهاجرين إليها، واحترام حق الهجرة لكل إنسان، وعدم التفرقة بين المهاجرين، باعتبار ذلك من باب تصحيح الخطأ التاريخي في علاقة الشمال بالجنوب. وذكر كاتب هذا التقرير أن القول بحرية الهجرة في أيامنا هذه هو شعار نظري لا يمكن تطبيقه على نحو مطلق. فالأوضاع العالمية فرضت على الدول وضع محدّدات للهجرة إليها، وأن مشكلة الهجرة من بلدان الجنوب إلى الشمال هي من تداعيات إخفاق عمليات التنمية في الدول المتخلفة. وفي دول المهجر تتجلّى أبعاد المشكلة في التعددية الثقافية والاندماج الاجتماعي، وأشكال المراقبة التي ازدادت بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، تحت عنوان «مكافحة الإرهاب». والأمر يقتضى حواراً بين الدول التي تنطلق منها الهجرات والدول التي يقصدها المهاجرون.

وقدم محيي الدين آخر مداخلة في جلسة المائدة المستديرة، ذكر فيها أن مشكلة الهجرة على الصعيد العالمي ناجمة عن وجود تناقض بين أمرين. فثمة عملية تراكم لرأس المال تحتاج إلى قوة عمل لضمان استمرارها، من ناحية، وهناك حدود دولية تلعب دور المصفاة في انتقاء نوعية العمالة المهاجرة للدول الرأسمالية، وإضفاء اللامشروعية على جزء من قوة العمل الساعية إلى الهجرة عبر هذه الحدود، من ناحية ثانية.

وأكد محيي الدين حاجتنا إلى إنشاء مرصد عربي/غربي، وآخر عربي/عربي تشارك فيه الدول العربية لرصد ظاهرة الهجرة من أجل وضع سياسات واقعية للتعامل معها □

تقرير عن:
ورشة عمل حول: «السلطة الحاكمية، المقاومة وحالات الاستثناء في العالم العربي»

الجامعة الأميركية في بيروت، ٢٩ ـ ٣٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨

فهمية شرف الدين[*]

أستاذة جامعية والأمينة العامة السابقة للجمعية العربية لعلم الاجتماع.

على مدى يومين (٢٩ ـ ٣٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨) نفذت «الجمعية العربية لعلم الاجتماع» مع «دائرة العلوم الاجتماعية والسلوكية في الجامعة الاميركية في بيروت» و«مركز دراسات الوحدة العربية» و«مؤسسة هنرش بول»، ورشة عمل متخصصة حول «السلطة الحاكمية، المقاومة وحالات الاستثناء في العالم العربي». في ربوع الجامعة الأميركية في بيروت.

إن أهمية هذه الورشة لا تكمن في موضوعاتها فقط، تلك الموضوعات التي تقع في قلب التحولات والتغيرات التي شهدتها المجتمعات العربية، إنما في المروحة الواسعة للمشاركين والمشاركات العرب الذين أتوا من جامعات عربية وأجنبية يقدمون أفكاراً لنقل إنها تتجاوز ما نسميه «اللغة الخشبية» حول أسباب هذه المشكلات وعوارضها.

لقد تقدم البحث الاجتماعي في اتجاهات أفقية وعمودية، أفقية تصف ما يتفاعل ويتقاطع ويتناقض في المجتمعات في ميادين الثقافة واللغة العربية من عناصر تنتمي إلى الماضي البعيد، وعناصر تتخذ من التطور العلمي سنداً لتجاوزاتها، وعمودية تحاول سبر غور التحولات النوعية لمفهوم الدولة القائمة وما أفرزته من حالات استثناء دفعت بالكثير من أشكال المقاومات السلبية إلى الظهور.

المحاضرة الأولى كانت لسمير أمين، المفكر العربي المعروف الذي لخص في دقائق معدودات تاريخ الاستقطاب العالمي وبناء العوالم المختلفة. وكما في كل كتاباته أسهب سمير أمين في نقد الرأسمالية القائمة بالفعل، مؤكداً أن الاستغلال ونشوء الاستعمار أديا إلى تعميق الفجوة بين العوالم، ورأى أن العولمة الحالية باعتبارها مرحلة أخرى من مراحل

(*) البريد الإلكتروني: fahima@cfuwi.org.

الرأسمالية ستخلق موجة أخرى من الاشتراكية هي ما أسماه «اشتراكية القرن الحادي والعشرين».

لقد استطاعت هذه الورشة أن تسلط الضوء على ما سمّاه اليساندرو بيتي الأرخبيل والجيوب، منطلقاً من نموذج ميشال فوكو النظري (Paradigme) حول المراقبة والأمن، وقد أشار إلى أن هذا النموذج ليس حكراً على فلسطين أو المخيمات الفلسطينية في لبنان، حيث البانتوستان النموذج الشائع بل كذلك في فضاءات أخرى للاستثناء تقوم في مدن عربية كثيرة حيث الجيوب السياحية المسورة والسكنية لمجتمع الأغنياء، وتتجاور هذه الجيوب مع جيوب للفقر المدقع كما في فلسطين وفي المخيمات الفلسطينية في لبنان.

يستخدم ساري حنفي المفهوم نفسه لإثارة النقاش حول ما يجري في المخيمات الفلسطينية في لبنان، ويعتبر أن حالات الاستثناء التي تعيشها المخيمات، والتي تستند في خطابها الظاهري إلى ركيزتين أساسيتين: النكبة ١٩٤٨ وحق العودة للاجئين، لا تبني الواقع الحالي لهذه المخيمات/الاستثناءات. ويؤكد ساري حنفي أن «العلاقة بين الهوية الوطنية والبنية السكنية هي علاقة ضعيفة جداً حيث إن المخيمات تخلق هوية جديدة ذات طبيعة محلية أكثر منها وطنية».

ومع أن الكلام حول حالات الاستثناء ليس جديداً في مستواه النظري إلا أن تطبيقاته على البلاد العربية جديدة بالفعل، ولقد استطاع المشاركون عبر أسئلة وإيضاحات متبادلة الدخول في إعادة نظر فعلية في ما أدخلته العولمة الاقتصادية في أشكال توزع مدينية جديدة خرجت عن الأشكال التقليدية السابقة التي وصفها فوكو. على أن ممارسة الحكم التسلطي وإرساء قواعد الاستبعاد والنفي، واستخدام حالات الاستثناء (قوانين الطوارئ وتلازم المراقبة والأمن) لم تمنع المجتمعات من النفاذ إلى أشكال من المقاومات السلمية والعنفية، لعل أكثرها عنفاً هو ما نشهده وشهدناه في العراق وبلاد المغرب، ومصر ولبنان، وأقلها عنفاً هو انتشار مقاومات مختلفة عبر الإنترنت أو عبر المنتديات تجلت بأكثرها في حركات اجتماعية سلمية، «كفاية» في مصر، والتحركات الاجتماعية التي نشأت بعد استشهاد الرئيس رفيق الحريري في لبنان.

البيانات والعرائض أصبحت شكلاً متعارفاً للاحتجاج: سورية، الأردن، بلاد المغرب.

وتشير منى أباظة إلى قدرة الحركات الاحتجاجية على النجاح بالرغم من غياب الأحزاب السياسية، وترى أن سنة ٢٠٠٧ كانت سنة الاحتجاجات الدائمة: المياه، والخبز، والسياسة، وترى أن هناك تغيراً في «ثقافة الاحتجاج».

وقد أكدت على هذا التغير في ثقافة الاحتجاج ندى غندور ديمتري، من جامعة بريستول إذ اعتبرت أن وسائل الإعلام، والمثقفين والسياسيين يركزون على التوازن بين السياسة والعنف في الشرق الأوسط، فيبدو العنف ومكانه جزءاً من السياسة البيولوجية للإسلام، ويظهر العرب في التحاليل كمجموعات بربرية تعيش وتموت في العنف ومن أجله.

وتحاول ندى غندور عبر دراسة حالة عين بال في فلسطين أن تظهر مدى أهمية اللاعنف في تغير سياسات الاحتلال.

وتقود هذه الدعوة مباشرة إلى استخدام مفهوم المجتمع المدني كإطار ضروري للمقاومة، ولكن السؤال الذي طرحه حيدر إبراهيم علي من السودان عن قدرة المجتمع المدني العربي على المقاومة أثار الكثير من النقاش، خاصة أن الاتجاهات الجديدة في الفكر الاجتماعي تعطي أهمية كبيرة لتطور المفاهيم الجديدة في المجتمعات العربية (المجتمع المدني، حقوق الإنسان، حقوق المرأة)...

لقد قدمت هذه الأوراق وما طرحته من أفكار وما استثارته من نقاش مادة غنية، لا بد لـ «الجمعية العربية لعلم الاجتماع» من أن تحيطها بالعناية اللازمة في مداولاتها الفكرية وفي أحضان فضاءات **إضافات**، المجلة الفصلية للجمعية.

لكن الجمعية، وكعادتها في كل مؤتمراتها، خرقت المألوف في سياق هذا المؤتمر، وأفردت مكاناً لموضوعات أخرى، كما لموضوع الذي قدمته مي الجيوسي «الجسم كموقع للمقاومة»، أما الذي كتبته نرهان أبو جدي «التطهير الحضري وحالات الاستثناء» (وللأسف لم تستطع الحضور)، وعادل سالمي في ورقته حول «التجارب الكولونيولية في ولادة سياسات الطبيعة»، وأثر ذلك في نشوء ما يسمى حماية البيئة، جميع هذه الموضوعات التي تبدو غير مألوفة في سياق المؤتمرات توجتها مداخلة «شعرية» لواحد من كبار شعرائنا العرب، أدونيس. لقد قدم أدونيس في ختام المؤتمر ورقة مثيرة، رافعاً الممانعة من حيزها السياسي المباشر الذي يستبطن الصراع على السلطة، إلى مستواها الفكري حيث يعني التغير تغييراً في الثقافة «أي المفهومات التي تسود المجتمع في جميع الميادين الدينية والفكرية والاجتماعية والفنية».

«كل كائن في ذاته فذاته له، وكل كائن في آلة فذاته لغيره»، يقول الفارابي، لقد استخدم أدونيس زاده الفكري والمعرفي والشعري ليؤكد لنا أن المثقفين العرب المسلمين يعيشون في ثقافة تجعل كل فرد في ذاته ملكاً لغيره...

لن تستطيع هذه المراجعة أن تقدم الأشكال والمعاني التي استخدمها أدونيس لإضاءة فكرة الممانعة المطلوبة من أجل التغيير. ففي وطن عربي راهن تهيمن عليه ثقافة الأمن لحماية النظام وسياساته، لا بد من أن تدخل جميع الممانعات السابقة على أهميتها تاريخياً ملف الذاكرة. وفي رأي أدونيس لا بد من نشوء ممانعة أخرى تتجاوز السياسة إلى الثقافة في مختلف تجلياتها وتنهض على نبذ التعميمات في مختلف تجلياتها.

ورشة عمل علمية حول موضوعات راهنة اختارتها «الجمعية العربية لعلم الاجتماع»، من أجل تعميق النقاش حول الإشكاليات التي تخترق بنى المجتمع العربي، إشكاليات بحاجة إلى الكثير من البحث والنقاش، وليست هذه الورشة سوى البداية □

تقرير عن:
مؤتمر «الأرشيفات والمذكرات والأوراق العائلية: كمصدر لدراسة التاريخ الاجتماعي في فلسطين»

جامعة بير زيت، ٢٥ ــ ٢٦ تموز/يوليو ٢٠٠٨

أديب زيادة(*)

صحافي - رام الله.

اختُتم في جامعة بير زيت في ٢٦ تموز/يوليو ٢٠٠٨ مؤتمر «الأرشيفات والمذكرات والأوراق العائلية كمصدر لدراسة التاريخ الاجتماعي في فلسطين». فعلى مدار يومين (٢٥ و٢٦ تموز/يوليو ٢٠٠٨) كانت الجامعة على موعد مع هذا الحدث الفريد من نوعه على مستوى الوطن، والذي عقد بالتنسيق مع مؤسسة الدراسات المقدسية. وقد شهد المؤتمر مداخلات ثرية من قبل مجموعة من المؤرخين والباحثين والكتّاب والمهتمين بالشأن التأريخي الفلسطيني. ولكن الجديد في هذا المؤتمر دخوله حقلاً قلّ البحث فيه من قبل المؤرخين، فقد تقدم بالمداخلات باحثون يشكّلون عناوين هي الأبرز بين من أفردوا جزءاً من أوقاتهم للأرشيف الفلسطيني المنثور. فعلى الرغم من عدم وجود أرشيف فلسطيني بالمعنى الرسمي، فإن جهد الباحثين واجتهادهم هما اللذان ساقاهم إلى فتح صفحات تأريخية مطوية على مدى عشرات السنين إن لم يكن المئات.

وفقاً لمنسقي المؤتمر، فقد كان الجزء الأول منه يهدف إلى التركيز على السِّيَر الذاتية في فترة ثورة عام ١٩٣٦، وحرب عام ١٩٤٨، وقضايا أخرى بالاعتماد على مصادر أرشيفية أولية وسير ذاتية ومذكرات فردية وعائلية، حيث تشتمل المواد التي تم نقاشها على سجلات المحاكم والأوراق الخاصة والأرشيفات العامة وأرشيفات المؤسسات والصور الفوتوغرافية. أما الجزء الثاني من المؤتمر، فقد هدف إلى التركيز على قضايا منهجية وبحثية وبعض المشكلات المتعلقة بالأرشيفات القائمة حالياً، وخصوصاً ما يتعلق بمدى توفر المعلومات وإمكانية الوصول إليها وسرية المصادر.

(*) البريد الإلكتروني: adeebziadeh@hotmail.com.

كما هدف أيضاً إلى تشجيع من يمتلكون أوراقاً وأرشيفات عائلية على السماح للبحاثة بالاطلاع عليها. ومن هذه الزاوية فقد حقق المؤتمر جزءاً مهماً من أهدافه؛ إذ أثار فعلاً مسألة كانت تتم بشكل مبعثر رغم كونها على مستوى عال من الأهمية، كما أن دفعة جيدة من التشجيع تلقاها من يعملون في هذا الإطار، لا سيما في ظل الاهتمام الذي لقيه المؤتمر.

على الرغم من أهمية المداخلات عموماً، فإن هناك بعضاً منها شكل إضافة نوعية إلى هذا الجهد المبذول، وفتح الباب أمام أنواع جديدة من مجالات البحث في التاريخ الفلسطيني كتلك التي تتعلق بالصورة كأداة توثيق ومصدر لقراءته، بالإضافة إلى الأرشيف المعماري الفلسطيني. ولن نتوقف عند حيثيات المؤتمر وتفصيلاته لكننا سنلقي الضوء على بعض المحطات.

أولاً: أرشيف المحكمة الشرعية والكنائس

قام محمد غوشة، الرئيس التنفيذي لمؤسسة دارة القدس للبحوث والتوثيق والإعلام، بالتحدث عن أوقاف القدس في القرن السادس عشر من خلال سجلات المحكمة الشرعية. كما تحدث موسى سرور، رئيس دائرة التاريخ في جامعة بير زيت، عن الإشكالات التي تواجه الباحثين في دراسة سجلات محكمة القدس الشرعية. إلى جانبهما تحدث خضر سلامة، مدير المتحف الإسلامي ومكتبة المسجد الأقصى في القدس، عن الحقبة المصرية في فلسطين من خلال سجلات المحكمة الشرعية والوثائق المحفوظة هناك، منوهاً بأن هناك إرثاً كبيراً يمكن للباحثين الإفادة منه في حال استخدامه لأغراض التأريخ وقراءة المراحل. أما جورج هنطليان، سكرتير ومدير أرشيف البطركية الأرمنية في القدس لما يزيد على ثلاثين سنة، فقد أشار إلى وجود ما يزيد على العشرين مليون صفحة من الوثائق المحفوظة في البطركيات بمختلف أسمائها والمحكمة الشرعية، وأن ما ينقصنا هم المؤرخون وليس الوثائق، كما أفاد أن للوثائق الموجودة في البطركيات ميزة على نظيراتها في المحكمة الشرعية كونها تحتوي على تقارير مستمرة عن الأوضاع الحياتية لدى السكان عموماً والطائفة المسيحية خصوصاً، بالإضافة إلى مراسلات مع القناصل والسفراء الأجانب، بينما تحتوي المحكمة الشرعية على تلك الوثائق التي تتعلق بالقضايا القانونية، كالمواريث والعقود والأوقاف والأنساب، وهو ما يجعل أرشيف البطركيات مرجعاً تأريخياً مهماً بحاجة إلى جهود جبارة ينبغي أن يبذلها الباحثون والمؤرخون؛ إذ علينا ألّا نكتفي بالتاريخ الرسمي المكتوب عن القدس وفلسطين، بل إعادة تدوين التاريخ بما يحكي قصة الشعب في هذه الأرض، وكيف عاش، وبماذا تأثر، وكيف أثّر.

ثانياً: المذكرات الشخصية واليوميات

تحدث في هذه المسألة كلّ من بشارة دوماني، الأستاذ المشارك في دائرة التاريخ في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، حيث

تناول أوراق الباحث إحسان نمر العائلية. كما تحدثت كيمبرلي كاتس، الأستاذة المساعدة في تاريخ الشرق الأوسط في جامعة تاوسن في ميريلاند، حول يوميات سامي عمرو بعنوان «خليلي في القدس الانتدابية». فخلافاً لاهتمامات المؤرخين بالشخصيات من الشرائح العليا في المجتمع، تناولت المتحدثة شخصاً كان يدوّن يومياته ينتمي إلى الشرائح الدنيا في المجتمع، حيث سلطت الضوء على طبيعة ما كان يستذكر أمثال هؤلاء البسطاء. وقد تناول عصام نصار، أستاذ التاريخ في جامعة إلينوي الأمريكية، يوميات جريس السلطي تحت عنوان «سنة عصيبة في البقعة»، التي تناول فيها الكاتب تلك الأيام العصيبة التي عاشها من بقي من الفلسطينيين في القدس الغربية بعيد سقوطها بيد الاحتلال الصهيوني وانفصالها بسورٍ وبوابةٍ عن القدس الشرقية. وقد بلغ عدد الفلسطينيين الذين قام الصهاينة بتجميعهم في منطقة أطلق عليها اسم منطقة (ZONE A) حوالى ثلاثين ألفاً لم يكن الطعام أو الشراب يصل إليهم إلّا عن طريق الصليب الأحمر أو جمعية الشبان المسيحيين. وعاش الناس قرابة السنة في بؤس شديد وتخويف وترهيب لم يعرفوه من قبل. في هذه اليوميات حلّل المتحدثون الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كان الناس يعيشونها، وطبيعة الأوضاع التي واجهها هؤلاء في أثناء الفترة الانتدابية وحرب عام ١٩٤٨ انطلاقاً من حياة تلك الشخصيات. علاوة على ذلك، تحدث سميح حمودة، المحاضر في دائرة العلوم السياسية في جامعة بير زيت، عن تفاعلات وعلاقات النخبة الفلسطينية في أثناء فترة الانتداب، بالاعتماد على قراءات متعمقة ليوميات داود الحسيني ويوميات طاهر الفتياني التي يعدها المتحدث للنشر، ومذكرات عارف العارف والحاج أمين وغيرها، مقترحاً صرف النظر عن المنهج القومي أو الماركسي الطبقي في قراءة التفاعلات التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع الفلسطيني، وداعياً إلى تبني المنهج الأنثروبولوجي في تحليل ما حصل للشعب الفلسطيني بناءً على دراسة كافة التفاصيل بصغيرها وكبيرها، والنفاذ إلى بنية المجتمع وبنية الوعي والثقافة والهوية التي كانت موجودة في أوساط الفلسطينيين حينها، والتي بمجملها أفرزت معطيات المرحلة وتسببت في سقوط فلسطين، موضحاً أن الاستعمار عموماً يقوم على السيطرة على بنية المجتمع ووعيه، توطئة لفرض سيطرته على ذلك المجتمع.

ثالثاً: التراث المعماري

التراث الثقافي مصدر للتأريخ، والعمارة جزء من هذا التراث، وبالتالي هي جزء من عملية التأريخ. وغالباً ما يعكس النسيج المعماري النسيج الاجتماعي عند الأمم؛ إذ يبين لنا ذلك آليات تكيّف المرء مع البيئة والمحيط. بهذه الكلمات بدأ نظمي الجعبة، مدير مركز رواق والمحاضر في جامعة بير زيت، حديثه عن العمل الضخم الذي قام به المركز عبر الفترة السابقة؛ فالمركز قام بتوثيق خمسين ألف بناية بنيت قبل العام ١٩٤٨ في الضفة الغربية وقطاع غزة فقط بما نسبته ٩٥ بالمئة من العمائر الموجودة، معللاً عدم

العمل على ذلك في أراضي الثمانية وأربعين بالصعوبات الأمنية واللوجستية. إلّا أن ذلك لم يمنعه من تقدير تلك البنايات التي كانت موجودة في أراضي الثمانية والأربعين بالمقارنة مع الضفة الغربية والقطاع بحوالى المئة ألف بناية، سعى الاحتلال إلى محو الكثير منها عن الوجود كي يزيل أثر الفلسطينيين وماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم من هذه الأرض. وقد أشار الجعبة إلى أنّ نصف هذه المباني في الضفة وغزة مهجور أو آيل للسقوط أو أنه ساقط فعلاً، مما يعني ضرورة تكاتف الجهود إنّ لتوثيق وإعمار ما هو موجود داخل الخط الأخضر من فلسطين أو لإعمار ما هو خارجه. وقد ختم الجعبة حديثه بالقول إن المبنى هو بمثابة وثيقة، وأن انهياره أو فقدانه هو فقدان للوثيقة بما يحمله ذلك من معاني التفجع والحسرة والخسارة، ذلك أنّ لكل مبنى قصةً وحكايةً تختفي خلفه، داعياً إلى قراءة النكبة بطريقة مغايرة من خلال التراث الثقافي والمعماري الفلسطيني.

رابعاً: الصورة

تؤدي الصورة دوراً توثيقياً لا يقلّ أهمية عن الأوراق المكتوبة، فهي توثق الحقبة الزمنية بمتغيراتها وسلوكياتها وتناقضاتها وتفاعلاتها والقيم السائدة فيها، ومنها يمكن للباحث أن يقف ويحلّل أنماط السلوك داخل المجتمع من جانب، والطباع التي عامل بها المحتلون الشعب الفلسطيني من جانب آخر. وهذا ما يتميز به عصام نصار الذي من مؤلفاته **لقطات مغايرة: التصوير الفوتوغرافي المحلي في فلسطين**، حيث عرض أول مرة مجموعة تتحدث عن الحقبة الانتدابية وبعض الشخصيات فيها، تماماً كما فعل جين مايكل، مدير أرشيف صور المعهد التوراتي للآثار في القدس، الذي تعرض لفلسطين العثمانية عبر الكثير من الصور الفوتوغرافية التي أرّخت لوجود شعب في هذه الأرض بالصورة رغم الادعاءات الصهيونية بنفي ذلك. كذلك قام أحمد مروات، مدير أرشيف الناصرة الفلسطيني، بعرض صور تم شراؤها من أحد الصهاينة الذين عثروا عليها في بيت أحد الفلسطينيين بعد احتلال القدس عام ١٩٤٨، والصور تؤرخ لأعمال المصورة الفلسطينية الأولى على مستوى البلاد كريمة عبود التي تخصصت بتصوير النساء الفلسطينيات في أنشطتهن الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، نافيةً بالصورة الفوتوغرافية الترويج الصهيوني لنمطية المرأة الفلسطينية التي يتهمونها باللاحضارية والجهل.

هذه الصور تحكي كما غيرها من الوثائق، وتوثق للأجيال ما لا تستطيع الكتابة تركيزه في الأذهان للتاريخ.

خامساً: «ناقة الله» والثلاثمئة ألف جندي

ناقة الله هو اسم الجريدة التي أصدرها عارف العارف، المؤرخ الفلسطيني الشهير في منطقة سيبيريا، وكانت موجهة إلى الجنود السوريين في الجيش العثماني الذين كانوا يخدمون هناك في أثناء الحرب العالمية الأولى. والجديد الذي أفصح عنه سليم تماري، مدير مؤسسة الدراسات المقدسية، هو أنّ عدد الجنود

العرب الذين قاتلوا إلى جانب الدولة العثمانية في الحرب بلغوا حوالى ثلاثمئة ألف عربي، أي بما نسبته ثلث الجيش العثماني. وقد كانت مداخلته تلك في إطار استعراضه لمذكرات عارف العارف بين العامين ١٩١٥ ــ ١٩١٧، وكان العارف آنذاك ملازماً في الجيش العثماني وتم اعتقاله على أيدي الروس في سيبيريا. وقد استعرض تماري تجربة العارف الاعتقالية بالاستناد إلى تلك اليوميات غير المنشورة.

سادساً: نحو أرشيف وطني فلسطيني

لا يؤسّس الأرشيفُ والمؤرخ في البال كما قال عصام نصار، والأوراق التي يحفظها الأرشيف تُحفظ في الغالب لأغراض الدولة القانونية. وفي الحالة الفلسطينية نجد أن ليس لدى الفلسطينيين أرشيف، وعلى الباحث الفلسطيني أن يبحث في أرشيفات الآخرين إذا أراد أن يؤرخ لذاته وفقاً للمصدر عينه. وكون المؤرخ الفلسطيني ذا خصوصية لاعتبارات الاحتلال ومحاولات طمس حقوقه القانونية والإنسانية، فقد غدا مؤرخنا مهووساً بالقضايا السياسية، مهملاً في الوقت ذاته التأريخ للحياة الاجتماعية والثقافية كما أكد غير واحد من المشاركين في المؤتمر.

لذا فقد جاءت اليوميات والأرشيفات العائلية لسدّ هذا الفراغ وقد بدأت ترى النور بفعل العديد من الكتّاب والمؤرخين وعلماء الاجتماع المجتهدين. وقد أبدى البعض أسفه لتمكنه من الدخول إلى الأرشيف العثماني أو البريطاني (أو حتى الإسرائيلي) وعدم تمكنه من الدخول إلى الأرشيف المصري أو الأردني، راجين أن يتم فتح تلك الأرشيفات أمام الباحثين في أقرب وقت. وإذا ما أراد الفلسطينيون أن يكوّنوا أرشيفهم الخاص، فإن ذلك بحاجة إلى مؤسسة جادة وقرار جريء ومدروس؛ كون ذلك سيشكل محطة انطلاق الباحثين لتجميع تراث المجتمع وتسهيل إعادة كتابة التاريخ والنظر فيه من زوايا ربما لم تكن مطروقة من قبل □

تقرير عن:
نـدوة «الذاكـرة الشعبيـة وتحديـد الهويـات»

الجامعة اللبنانية الأمريكية، بيروت، ١٢ ــ ١٣ آذار/مارس ٢٠٠٨

رندا حلبي(*)

الجامعة الأميركية في بيروت.

«لبنان كحالة خاصة للدراسة» موضوع الندوة التي دعا إليها قسم الإنسانية في الجامعة اللبنانية الأميركية ومركز الفلسفة في جامعة طوكيو. وقد شارك فيها عدد من الباحثين من جنسيات مختلفة تناول كل منهم موضوعاً محدداً يصب في الموضوع العام لهذه الندوة حول **«الذاكرة الشعبية وتحديد الهويات»**.

افتتح الندوة البروفسور أنطوان مسرّة بعرض خبرة مرصد السلم الأهلي والذاكرة، وعرض لخبرته في تجديد الخطة التربوية.

أنتجت الروابط بين المسلمين والمسيحيين والدروز ذاكرة جماعية من خلال التفاعلات والحياة اليومية ومن خلال النزاعات وحلها. وقد أدت هذه التجارب بإيجابياتها وسلبياتها إلى هوية مشتركة بين اللبنانيين، وهذا ما يوجب تسليط الضوء عليه دوماً.

إن التفاعلات بين اللبنانيين راسخة إلى حد بعيد في ذاكرتهم، فقد كانت خطوط التماس خلال الحرب الأهلية في فترة ١٩٧٥ ــ ١٩٨٩ وفي أوقات وقف إطلاق النار تعجّ بالمارّة العابرين من منطقة إلى أخرى، وكانت إرادة التواصل أقوى من محاولات الفصل السائدة. لقد كان الناس ينتظرون ساعات طويلة عالقين في زحمة السير عند المعابر. وما إن انتهت الحرب، حتى تحدّى الناس جميع الحواجز، وبدأ جمع الشمل بين أعضاء المجتمعات المختلفة في كل أنحاء البلاد. لم يكن الناس مهتمّين بالمصالحة بين أرباب الحرب بل بعودة المصافحة اليومية على مستوى الناس، ولم ينتظروا إطلاقاً قيام المصالحة بين أمراء الحرب والطوائف، مخالفين معايير السرد التي فرضها عليهم قادتهم.

منذ ١٩٩٩، شكّلت المؤسسة اللبنانية

(*) البريد الإلكتروني: halabiranda@hotmail.com.

للسلم الأهلي الدائم التي أطلقها البروفسور أنطوان مسرّة إطاراً دائماً لـ «رصد السلام المدني والذاكرة في لبنان». وقد أنتجت هذه المؤسسة العديد من المنشورات التي رصدت حالات متعددة في هذا النطاق.

في سياق بناء ذاكرة مشتركة، فإن بناء الأمة في لبنان ليس ممكناً على غرار النموذج الغربي القائم على أبطال مشتركين، إرادة مشتركة وتاريخ مشترك، بل في اختيار الطريقة العملية على قاعدة المصالح المشتركة، وهذا يؤدي إلى البحث عن مؤرّخين يجيدون احتساب الكلفة والفوائد في آن واحد، مثلاً الحروب وكلفتها، منافعها على المجتمع برمّته. وهذه خاصية في المجتمع اللبناني، ولن تنجح محاولات إسقاط تجارب خارجية على الواقع اللبناني.

لن يكون لماضينا مستقبل إن لم يكن هناك فهم كامل لتاريخ الأراضي كلها؛ لا يدرس الطلاب إلّا عن جبل لبنان، لكن ماذا عن الهرمل وبنت جبيل ... لا يدرس الطلاب إلّا عن إنجازات القادة، لكن ماذا عن معاناة وحياة المواطنين؟ من هنا الحاجة إلى إلقاء المزيد من الأضواء على الناس بدل تأريخ سيرة السياسيين الذين ثبت فشلهم في إنتاج دولة تجمع بين شرائح المجتمع اللبناني كافة.

يمكن أن تشكل لجان الحقائق كمنتج غربي كارثة على لبنان. ثمة طريقة واحدة للحوار تؤدي إلى الانكسار والندم والإقرار بالأخطاء وهي من خلال المجتمع المدني دون سواه. يجب أن يطلق هذه العملية عناصر من المجتمع المدني يأخذون بعين الاعتبار خصوصية وعقد المجتمع اللبناني. لم تنتظر المصالحة أي آلية للانطلاق بعد الحرب، وستلحق بها الحقيقة فقط إن لم يلفظ أحد كلمة «حقيقة» بل تم استبدالها بعبارة «إرادة المعرفة» أو «الرغبة في المعرفة» أو «الفهم»، لأن مفهوم «الحقيقة» في هذا الجزء من العالم أسيء استخدامه أو تمّ استغلاله إلى حد بعيد بحيث ضاع معنى الحقيقة في خضم التجاذب والصراع على تحديد هذه المفاهيم.

لقد تمّ تخليد التاريخ المشترك للشهداء، مسلمين ومسيحيين ودروزاً، من خلال نُصُب (تمثال)، ومكان (ساحة الشهداء)، وتاريخ (٦ أيار/مايو). بحيث أصبحت هذه من أهم معالم التعايش الحديث (مسرّة)، مع الإشارة إلى أن مسلسل الشهداء لم يتوقّف عند هذا الحد، فالتحقت سلسلة جديدة منهم في سبيل معركة الحرية والسيادة والاستقلال والتحرير.

الذاكرة الشعبية، في إطار متعدّد الثقافات، كما هي الحال في لبنان، هي عملية تثقيفية لتحديد المكوّنات المتنوعة بطرق مختلفة، فضلاً عن كونها عنصراً مكوِّناً في الهوية. ولهذه العملية جذور جغرافية وتاريخية ودينية ولغوية.

جغرافياً، تُعتبر منطقة جبل لبنان المركز الأساسي، الذي بُنيت فيه بالتراكم الذاكرة الجماعية اللبنانية. فمنذ العام ١٩٢٠ وقيام دولة لبنان الكبير، تمّ لاحقاً تأكيد هوية خاصة اعتبرت فريدة بالنسبة إلى اللبناني، حيث تأسست بذور العيش المشترك الذي كان قائماً بين الدروز والمسيحيين وانخراط كلٍّ من الفئتين في ما

سمي لاحقاً الرؤية التأسيسية للبنان الوطن.

شكّل الرابط الجغرافي بين الدروز والمسيحيين في جبل لبنان الأساس في تكوين الذاكرة الجماعية المشتركة للتعايش في القرى المتجاورة، بحيث تعززت هذه الفكرة وانسحبت لتشمل مناطق واسعة من الجبل اللبناني، وأدخلت في سياقها سائر الطوائف اللبنانية.

تاريخياً، بدأت فكرة لبنان كبلد التعايش مع الأمير الدرزي فخر الدين المعني الثاني الكبير، وهو شعار عزيز على ذاكرة اللبنانيين الجماعية، ذلك بأن اللبنانيين يعتبرون هذا التعايش علة وجود لبنان وسبباً لاستمراره.

لقد تمّ إطلاق رؤية وطنية من خلال خبرة الإمارة المعنية والبناء عليها، وهي تتضمّن فكرة الحكم شبه المستقلّ في جبل لبنان. يقول راي معوّض: لعل النوع الأدبي عكس في «الزجليات» الهوية المارونية التي طبعت لبنان منذ نشأة الدولة في الأذهان. ولكن هذه الرؤية الوطنية التي كانت تروج لفكرة لبنان المستقل عن الدولة العثمانية تقوم أساساً على فكرة المجتمع المتنوع حيث أن في استطاعة المجموعات الدينية المختلفة التعايش في جو من الوئام والسلام القائم على احترام حق الاختلاف بعد الإقرار به.

ويوافق د. يوسف معوّض هذا الرأي بالقول: لم يذكر تاريخ لبنان الرسمي «حرب المجاعة» في جبل لبنان (١٩١٥ ــ ١٩١٨) التي خلّفت حوالى ١٠٠ ألف ضحية، كما تقول بعض المراجع.

د. وحيد بهمردي تطرّق إلى دور الدين في تكوين الذاكرة والهوية، معطياً مثل الشيعة في لبنان ومنوهاً بالمحور الممتد من جبل عامل إلى أصفهان.

على الصعيد الديني، كانت عملية تحديد الهوية بالنسبة إلى المسلمين في لبنان حاضرة منذ القرن السادس عشر بوجود قوتين هما العثمانيون السنّة في الغرب والشيعة الصفويّون في الشرق. بالنسبة إلى الكيان الشيعي، فقد تفاعل جبل عامل، وهو معقل الشيعة في لبنان، مع إيران منذ أيام الصفويين الذين كانوا بحاجة إلى المزيد من علماء الدين، فأرسلوا طالبين لبنانيين متدرّجين في العلوم الدينية (منذ سنة ١٦٢٩). لقد كانوا مختلفين من حيث الممارسة الدينية في ذلك الوقت بما أن اللبنانيين أكثر تقوى من الإيرانيين الشيعة. ثمة ذاكرة مشتركة تجمع كل الشيعة هي ذاكرة الاضطهاد. كان ذلك تاريخياً منذ موقعة كربلاء ثم في عهد العثمانيين ضد الصفويين وفي لبنان بشكل خاص بسبب الهيمنة المارونية التي اتصفت في خلال فترتي الانتداب والاستقلال بمركزية قوية أدت إلى حرمان المناطق، وخاصة الشيعية منها، من التنمية والتطور.

في التاريخ الشفهي للقسم الشيعي الجنوبي من لبنان، نادراً ما نجد مفهوم الوطن كذاكرة جماعية إنما مفاهيم نضال ضد الاحتلال الإسرائيلي. يحاول المؤرّخون الشيعة، كما فهمت من ورقة الدكتور بهمردي، أن يعطوا شرعية تاريخية لهذا النضال، لم يقتصر ذلك على نزاعات اليوم، لطالما ناضلوا من أجل

الحفاظ على استقلاليتهم وهويتهم المستقلة، وهم وفق هذه القاعدة يقدمون فكرة التحرير على فكرة السيادة، لا بل يعتبرون أن التحرير هو في أساس السيادة اللبنانية.

الشق اللغوي المقدم من هيديمي تاكاهاشي من جامعة طوكيو من خلال الترجمة والهوية الثقافية. حالة الترجمات من السرياني في قارة آسيا برمتها، مع تنوّع المفاهيم والثقافات بالنسبة إلى كل اتصال.

يمكن استشفاف **العنصر اللغوي في الذاكرة**، إذ تدعو اللغة الناس إلى الوحدة. يحكي الناس السريانية مثلاً كلغة وهم متأثّرون باللغات العربية والفارسية واليونانية وحتى الصينية في كل مكان جغرافي وصلت إليه السريانية، كانت الترجمة مختلفة بشكل جليّ، وعكس ذلك الهويات المختلفة.

وذكّرتنا د. نائلة قائدبيه أن من علامات التمييز اللغوي المهمة هو لفظ الدروز لحرف القاف (ق) باللغة العربية وبصورة عفوية بعيدة عن التكلّف والجهد. وعرضت د. قائدبيه الذاكرة الشعبية عبر التركيز على الذاكرة الجماعية والحرب الأهلية عام ١٨٦٠ في كتابات حسين أبو شقرا كشاهد عيان درزي.

لم يكن دور المجموعات الدينية في لبنان بسيطاً بالرغم من كونها كلها أقليات. وبالرغم من أن الدين كان عاملاً ملزماً في المجتمع الدرزي، غير أنه لم يؤد دوراً بارزاً في حياتهم. لأن ما يشد الدروز بعضهم إلى البعض الآخر هو العصبية، عصبية الانتماء أكثر منها الرابط الديني.

لم يتّفق اللبنانيون حتى حول توصيف واحد للحرب الأهلية التي دارت العام ١٨٦٠. حتى أن تسمية الأحداث التي جرت لم تكن واحدة؛ «أعمال الشغب عام ١٨٦٠» (وفقاً لكتابات الدروز) و«مجازر ١٨٦٠» (وفقاً لكتابات الموارنة). وقد آن الأوان للاتفاق على هذه المراحل بقراءة نقدية.

وقد يكون الأمير فخر الدين من القلائل الذين يجمَع على النظرة إليه من اللبنانيين، باعتباره من الأبطال الوطنيين المشتركين، لأن الجميع يعتبره مؤسس التعايش ورائد فكرة لبنان الحديث، وهذا أمر يشترك فيه الدروز وكذلك المؤرّخون المسيحيون الذين يعتبرون أيضاً الأمير فخر الدين بطلاً وطنياً و«الأب المؤسس للبنان المعاصر».

يقرّ الجميع بالتسامح والتعاون اللذين سادا بين المسيحيين والدروز خلال حكم الأمراء المعنيين للبنان، لأن نظرة الحكم إلى واقع الطوائف كانت نظرة مستقبلية فيها رؤية لقيام الدولة الواحدة. وقد سقطت هذه التجربة بعد أحداث العام ١٨٦٠ بحيث بدأت الحدة المتبادلة وإقامة الحدود بين الطوائف، فبدل البحث عن السلوان، خلّفت أحداث ١٨٦٠ إرثاً من الحدّة المتبادلة بين الجماعتين من الصعب إزالتها، ولعل لبنان إلى اليوم يعاني آثارها.

خاتمة

إذا كان البابا الراحل يوحنا بولس الثاني قد وصف لبنان بأنه «أكثر من بلد فهو رسالة»، فإن هذه الرسالة تمتد جذورها التاريخية إلى تلك الحقبة

التأسيسية من تاريخ لبنان، التي تطورت لاحقاً كنموذج للتنوع وحفظ الخصوصيات في منطقة أحادية اللون.

لقد جاءت بعض الكتابات المتناقضة التي كتبها دروز وموارنة حول الحرب الأهلية التي دارت عام ١٨٦٠ لتعكس الرؤية المتناقضة أو المنطق المضاد، غير أن المصالح المتناقضة التي أدت إلى الحرب الأهلية لم تمنع المصالحة والإقرار بالهويات المتعددة داخل المجال اللبناني حيث تاريخ التعايش أكثر أهمية من الخصومات المتفرقة القليلة نسبياً. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن فترات الوفاق أكثر أهمية من فترات النزاع. ولعل هذه التجارب قد صقلت خبرة اللبنانيين الذين يُنظر إليهم على أنهم أبطال معاهدات سلام وتسوية واتفاقات تحد من حساسيات الحياة المشتركة وفي كل محطة من محطات حياتهم الواحدة، وهم ينجحون في اجتراح التسوية التي تضع حداً لمراحل الانقسام وتؤسس لمراحل الوفاق والعيش المسالم، وهذا ما يجب أن يتذكّره اللبنانيون دائماً. ولعلنا اليوم أشد ما نكون بحاجة إلى هذا التذكر.

تشهد المناهج التربوية نقصاً كبيراً في غياب تاريخ من العهود الوطنية الضرورية لثقافة السلام وجزء من الذاكرة اللبنانية المشتركة. وليس كثيراً على أولي الأمر المعنيين بالمناهج التربوية من سلوك طريق إقامة التربية الوطنية على مبادئ الميثاق الذي توصّل إليه اللبنانيون في مجمل مراحل عيشهم المشترك الذي أكسبهم مكاسب تاريخية. في هذا الإطار تكمن أهمية العمل على موضوع الذاكرة بوضع حدٍّ لفقدان الذاكرة المفروض بمقتضى قانون العفو لعام ١٩٩٠.

منذ بضعة عقود تحولت المجتمعات إلى العدالة الانتقالية في التعامل مع الماضي والتحضير للمستقبل. لبنان مستعد أكثر من أي وقت مضى لإطلاق هذا المشروع بسبب المأزق على الصعيد السياسي والإداري والقانوني والديمقراطي. إن قيام دراسة ذات أثر رجعي، صادقة وحقيقية، تعكس الخطوات والمراحل التي أدت إلى الحرب، هو الضمان الوحيد للمستقبل وموجب لإعطاء الجيل المستقبلي شرعية إنهاء ملف الحرب بأفضل وجه من خلال آليات العدالة الانتقالية.

من اللافت للنظر أن الحاضرين في هذه الندوة كانوا في غالبيتهم من الأساتذة والمهتمين، وقد اقتصر حضور الطلاب، الموجّه إليهم أساساً موضوع هذه الندوة، على عدد قليل جداً منهم. هذه نقطة ضعف لأن الطلاب هم أمل المستقبل وعلى عاتقهم تقع مسؤولية الانتقال إلى حالة صون السلم الأهلي وإنهاء ملف الحرب □


منتديات الوحدة العربية
http://arab-unity.net/forums/index.php



المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة
تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العدد الخامس ـ شتاء ٢٠٠٩

جميع المراسلات ترسل عبر البريد الإلكتروني

لرئيس التحرير، ساري حنفي، idafat@gmail.com

الجمعية العربية لعلم الاجتماع



إضافات | العدد الخامس | شتاء ٢٠٠٩

المحتويات



مـركـز دراسـات الـوحـدة الـعـربـيـة

رئيس التحرير: ساري حنفي

مراجعات كتب

آراء وردود

المدير المسؤول: حسين أحمد زلغوط

السوق والتمدن في العالم العربي

فرانك ميرميه(*)
مدير مركز البحوث الفرنسي ـ بيروت.
ترجمة: جميل قاسم(**)
مدرس في الجامعة اللبنانية.

مقدمة

تتجلى ظاهرة السوق في العالم العربي، إلى حد كبير، في مسالك التمدن الحضري، كالتنوع الاجتماعي، والتمركز، وتعددية النشاطات. ويبرز السوق للعيان كمجال عام، بامتياز المدن العربية التقليدية ذاك التميّز الذي تدار فيه التراتبية والتفاضلية الاجتماعية على مختلف أشكالها الإثنية والطوائفية المتعينة. فالسوق، كشكل حضري ومؤسسة اجتماعية واقتصادية، يمثل من هذه الوجهة منظومة حضرية(١) بائدة، ولكنها مع ذلك ما زالت قائمة، وتعدّ مؤشراً إلى العديد من الممارسات والتصورات العملية في المدن العربية.

يعدّ السوق من المعالم الأثرية الرئيسية للتمدن التقليدي، ويمثّل الشكل الأبرز للتمدن الحضري. وهو، بهذا المعنى رمز للاستقرار (Ancrage) المكاني لِدُرجَة اجتماعية (موضة)، ونظام للتبادل الاقتصادي والاجتماعي المندثر، إلى حد ما. وقد جرى إدراجه، على نحو شمولي، ككناية مجازية وكجزء من أجزاء المدينة، وكمدخل للولوج إلى المجتمع، بمجمله، قبل أن يغوص هذا المجتمع في أشكال مستجدة من العمران الحضري.

ويمكننا الولوج من منظومة السوق إلى النظام الاجتماعي، إما لتحليل بنية المدينة كمجتمع خاص بأشكاله التنظيمية المكانية والاجتماعية، وإما لتحليل المجتمع كله. وفي هذه الحالة الأخيرة تعدّ المدينة وجزؤها الأكثر تحضراً، أي السوق، أحد المجالات المُثلى حيث تتلاقى الإمكانات المؤسساتية لإنتاج أو إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فمن «متاهة السوق»، وهو مَعْلم من معالم أدب الترحل، يمكننا تفسير العالم الاجتماعي المختلف والمؤتلف (المتعين) أو المتحقق في الحضري (المجال الحضري).

والحال هذه، بحسب دونالد بوتر (Donald Potter) (Potter, 1968: 99-100)، فإن «السوق

(*) البريد الإلكتروني: franckmermier@yahoo.fr.

(**) البريد الإلكتروني: kassem_jamil@yahoo.com.

(١) منظومة حضارية بالمعنى الذي تتحدد به المدينة «كتشكيل فعلي مقام على الأرض في مجال طوبوغرافي خاص، ومجتمع ذي بنية قائمة، ومؤسسات تعبر عن ذاتها بنمط حياة وثقافة معينة». انظر: (Chevalier, 1982: 11) أوردها: (Lepetit, 1996: 2).

عيّنة ممثلة لمجتمع ما» تعبّر عن ثقافته المادية ومنظومة قيمه في عملية إبداعية تقوم على الدور المبدع للتاجر الذي يعرض المنتوجات الجديدة. ويتبنى بيار سنتليفر (Pierre Centlivres)، في دراسته عن بازار تاشكرغان في أفغانستان، هذه الفكرة، ويطورها بتأكيده أن «السوق هو أكثر من عالم صغير (Microcosme) يمثل العالم المحيط به؛ وهو، بمقتضى وظيفته هذه، وسيط من بين مختلف المكوّنات، ففي السوق (= البازار) تتواجد إلى درجة ما التعارضات بين المظاهر المتعددة والمتعارضة لمجتمع معطى: التعارض أو التضاد ما بين الاقتصاد الريفي والتبادل النقدي (المالي)، ما بين الطريق والمرحلة، ما بين عالم الرجال وعالم النساء، ما بين المال والدين، ما بين العمل والرأسمال، ما بين أهل القرى وأهل الحضر، ما بين الفرد والسلطة، ما بين الحياة المحلية والحياة في البلدان البعيدة. وهو ما يفسر الوضع البؤري للبازار وقوته الدمجية» (Centlivres, 1972: 197).

وسواء تجاوزنا حدود الحضرية أو لم نتجاوزها، فإن السوق يبدو كمؤسسة تعود مركزيتها، وهذه مفارقة، إلى وظيفته الأصلية، كملتقى لحركية السلع، وأيضاً الأفكار التي تزهر في المدينة والمجتمع. ويمثل السوق، والحال هذه، الوظيفة الرئيسية للمدينة، كمكان ثقافي وسطي ما بين المحلي والعالمي على مختلف الأصعدة.

أولاً: الشكل الحضري

غير أن كلمة سوق، كمكان للتبادل التجاري، لا تعني ولا ترتدي على الدوام طابعاً متجانساً. ومن هنا، ما انفك مظهر السوق ومورفولوجيته المعمارية عن التحوّل باتخاذه العديد من الأشكال المحلية المتغيرة والمتبدلة. وبالتالي، فإن محاولة التعريف الاصطلاحي لهذه الكلمة تتخللها الوقائع المختلفة التي يمكن أن تغطيها في السياقات التاريخية المتعددة.

والحال هذه، تجد كلمة «سوق» أصولها في اللغة الأكادية «سوقو»، والمقصود بها، بصورة عامة، «الشوارع وجملة الطرق العامة». وقد استعيدت في اللغة الآرامية تحت اسم «سوق» ليُعنى بها الشارع والساحة كترجمة للمفهوم الهيليني ـ والروماني لعبارة agra-forum (Rodinson, 1973). وقد استخدمت العبارة في العربية، في الأصل، بمعنى «المحل الذي تُساق إليه (ساقَ، يسوق) الحيوانات التي يُرغب في بيعها»[٢]. وفي اللغة العربية ما قبل الإسلامية، تعني «الأسواق» المعارض أو الأعياد الشعبية (Foires) الموسمية المتنقلة، التي تقام أحياناً، على نحو عفوي، خلال الأشهر الحُرم، في مواسم الحج (Chalmeta, 1973: 39-51).

في القرآن، تظهر الكلمة بصيغة الجمع، «أسواق»، وهي مُدرجة في الآيتين اللتين تنتقدان المكيين المناوئين لنبوة محمد [ﷺ]: **﴿وقالوا مالِ هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملَكٌ فيكون معه نذيراً﴾**، و**﴿وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق﴾**[٣] (Troin, 1975: 85-87).

---

(٢) التعريف مأخوذ عن ابن منظور في **لسان العرب** وقد أعاد استعماله: (Bianquis et Guichard, 1998: 820).

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الفرقان،» الآيتان ٧ و٢٠.

وفي الوسط الريفي، لا يعني «السوق» سوى ساحة تجارية بسيطة، في قرية أو ضيعة، في سلسلة الأسواق الأسبوعية (سوق الأحد، سوق الخميس... إلخ)، ووجود السوق في هذه الحالة هو علامة من علامات التمدن. وعند ماسينيون، ليس العنصر الأساسي الذي قامت عليه المدينة الإسلامية هو ما يدعى باللاتينية (Comice) أو (جمعية حرفية أو مهنية أو شعبية) أو القلعة (Oppidum)، وإنما هو سوق يولد على تقاطع طرق، أو معبر واد.

هذه الرؤية الحتمية، أو بالأحرى الفظة، التي تحتقر تعددية المؤسسات والتراثات المدنية، تُدرج، بصورة جوفاء وسلبية، «المدينة الإسلامية» التي تشذ عن المركز في المكان والزمان، نظراً إلى افتقارها إلى مؤسسات سياسية كالجماعة المهنية (Comice) والقلعة (Oppidum). ومع عدم وجود أصل واحد للمدينة، فإن وجود سوق في المدينة يمكن ألّا يكون عاملاً محدداً في الوقت ذاته، إذ إن مركزية السوق في المجال المدني لم يتفق عليها بصفة عامة، بل هي تعززت خلال عملية تاريخية شهدت تكثف مضمونها المؤسسي والهندسي.

وفي المدن التي شيدها الفاتحون المسلمون، كان ثمة ناحية واحدة أو عدة نواح تدعى **سوقاً**، محصورة عند عملية التأسيس إما في الفضاء المركزي الذي يضم الجامع الكبير ومحل إقامة البلاط في الكوفة عام ٦٣٨، أو الفسطاط عام ٦٤٢، وإما أن السوق كان شاذاً عن المركز، كما هو الحال في البصرة أو في ضاحية بغداد عام ٧٦٢. بالرغم من هذا، فإن مركزية السوق، سواء في المدينة في زمن النبي، أو في الكوفة عند تأسيسها، قد وضِعت موضع الشك والسؤال. وهكذا، على حد قول جان كلود غارسن (Garcin: 2000a: 91; 2000b: 148)، كان هذا الأمر يقتضي إجبار النصوص على قول ما لا تقوله في تأكيد مركزية السوق، التي لم تكن موجودة حتى في **المدينة**. فالأسواق كانت تُلحق بالشوارع الرئيسية. وحسب الكاتب نفسه، فالمدن في العصور الوسيطة، بعكس ما تطور لاحقاً، لم تكن متميزة بالفصل ما بين القطاعات التجارية والمناطق الآهلة (Garcin: 2000b: 147).

إن تحول هذه المجالات الاقتصادية إلى أسواق قائمة ذات بنية هندسية مكونة من محلات دائمة (دكان، حانوت)، ومن ثم خانات القوافل (خان، وكالة، سمسرة، فندق...)، لم يتم إلا لاحقاً، بتشجيع من الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (٧٢٤ ـ ٧٤٣) (Chalmeta, 1973: 141-146)، حيث غدا السوق منطقة مركزية للنشاطات الاقتصادية تمتلك وحدة هندسية مكوَّنة من أزقة محاطة بالحوانيت وخانات القوافل، وتربط التجارة بالجملة بالتجارة بالمفرق (Wirth, 1974: 251)، وتتميز عن المناطق الآهلة بطرق متصلة واسعة نسبياً، تؤدي إلى أبواب المدينة، وتسمح بمرور السلع ووسائل الركوب (Raymond, 1989: 195).

وفي التركيبة الطوبوغرافية، المنطوية على تمركز النشاطات الحرفية والتجارية، من هذا التوصيف، تعني كلمة سوق الأزقة التي يتجمع فيها الحرفيون أو أصحاب المحلات ذوو المهنة الواحدة (سوق النجارين، سوق القماش... إلخ). وفي الخارج، تقع الأسواق المختلفة، الغذائية بخاصة، في المناطق والأرياف (الضواحي). وفي واقع الحال، فإن التحري عن هوية كل سوق يمكنه أن يحيل إلى الوسط الاجتماعي الخاص، المكوّن من أعضاء المهنة الواحدة.. فكل مهنة تحتل حياً خاصاً، كما أن اسم مهنة يؤشر إلى ثلاثة أشياء متكاملة: السوق (حيث يتجمع الحرفيون والتجار الذين يزاولون هذه المهنة)، والتجمع المهني الذي يجمعهم، (وهو الذي

يقوم على الرابطة الجغرافية كمركز مشترك)، وأخيراً المكان نفسه، الذي يستمد السوق اسمه منه في نهاية المطاف، فلا يعود للاسم معنى تقني ذو بال (Raymond, 1985: 241-242). وتروي شهادات الجغرافيين المسلمين، قبل القرن العاشر، «أن السوق غدا مدينة في داخل المدينة، مع توزع مراكز إقامة القوافل، والأبواب المغلقة خلال الليل، وشبكة الطرقات ومداخلها الخاصة، وهي على شكل غاليريهات (معارض) مفتوحة». (Miquel, 1988: 239). ومن الممكن إيراد المثل ذي الدلالة على ذلك في الاسم المُطلق على المركز التجاري القديم في مدينة حلب، حيث تتجمع محلات إقامة القوافل والأسواق، وتدعى مُدِيْنِه (من مَدِينة) (Hreitani et David, 1984: 2). ويطلق الرحالة ابن جبير على القرن الثاني عشر الوصف التالي: «المدينة تتمتع بموقع عظيم، ومخطط باهر وجمال نادر، ففيها أسواق واسعة وكبيرة، تتداخل الواحدة بالأخرى، على طول الأمكنة، ولكلٍ منها خصوصية مهنة: يخرج المرء من سوق إلى سوق حتى نفاد كل المهن الحضرية. والأسواق كلها مغطاة بالخشب، بحيث يستمتع الزبائن الدائمون بظل ظليل. وهذه الأسواق تجلب النظر بجمالها، وتستوقف من هو على عجل لجمالها الباهر»[٤].

والحال، فإن مجال السوق الأكثر أهمية في الحواضر، حيث تتجاور عدة مجالات تجارية يتعيّن بواسطة مصطلح طوبونيمي (Toponyme)[*] يحيل، إما إلى معمار أو مَعْلم مهم يرتبط باسم مؤسسة، وإما إلى مصطلح ـ إنساني (Anthroponyme) يحيل، في الحالة الأولى، إلى السلطة السياسية. هذا النوع من التسمية يمكننا ملاحظته كعلامة من علامات التمركز، نظراً إلى أن وظيفته الاستعارية تنصرف مع التعبير عن قيمة تراتبية تتضافر مع المجال المسمى. ففي القاهرة تعيّن كلمة «سوق» بصفة عامة، السوق الغذائي المجاور، فيما نجد أن أشهر مركز تجاري في المدينة يدعى خان الخليلي نسبة إلى خان القوافل المبني قبل عام ١٣٨٩، بإيعاز من الأمير المملوكي جركس الخليلي اليلبغاوي (Raymond, 1993: 147). وفي دمشق، يُدعى السوق المركزي بسوق الحميدية (نسبة إلى اسم السلطانين عبد الحميد الأول والثاني) لتمييزه من الأمكنة التجارية الأخرى (الشهابي، ١٩٩٠: ١٤٧).

وبات السوق يعد، بعد أن أصبح تركيبة هندسية ومعلماً معمارياً، دالة ـ حسب المناطق المختلفة ـ على العمران في تراتبية النظام المُدني. فالازدهار الاقتصادي في مدينة ما يؤشر إلى درجة هذه الأسواق وكثافتها وتنوعها، وهو ما يترافق مع السيطرة السياسية والثقافية المعمولة على أراضٍ قريبة أو بعيدة إلى هذه الدرجة أو تلك.

لقد اتخذ السوق صيغة تفاضلية متميزة في إطار التمدين في العالم العربي (وفي مناطق أخرى). وهكذا، بالتناقض مع التصور الاستشراقي لـ «المدينة الإسلامية» التي تفترض التأثير الراجح للدين في بنيته المكانية والاجتماعية[٥]، أنكر بعض المؤلفين كل قيمة لهذا التأكيد،

(٤) *Voyageurs arabes, Ibn Fadlân, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, textes traduits, présentés et annotés par P. Charles-Dominique (Paris: Gallimard, 1995), pp. 276-277.

(*) طوبونيما تعني دراسة أسماء المواقع الجغرافيّة وأصلها (المترجم).

(٥) في سبيل نقد الصورة النمطية الاستشراقية «للمدينة الإسلامية»، انظر: (Ilbert, 1982; Abu-Lughod, 1987; Raymond, 1995 et Denoix, 2000).

وذلك بإحلال ظاهرة السوق خارج المجال الديني. والسوق عند دالتون بوتر (Potter, 1968: 101) هو المؤسسة الوحيدة العلمانية بامتياز في الشرق الأدنى، ونجد صدىً لهذا التأكيد عند أوجين ويرث (Wirth, 1982: 198) الذي يفيد بأن «السوق هو الإبداع الوحيد للحقبة الإسلامية. فالبازار يعمل كمركز تجاري بمقتضى مبادئ اقتصادية عقلانية، وهو، كمؤسسة، الأقل علاقة بين جميع مؤسسات الشرق الأدنى بالإسلام، من حيث هو دين».

ثانياً: السوق، كمجال عام

كان التمركز الاقتصادي والرمزي للسوق من الكبر، في الحاضرة العربية التقليدية، بحيث ضم في محيطه المسجد الكبير ومؤسسات تعليم دينية، مثل المدرسة: «وبالنظر إلى غياب مبان عامة (قصر عمومي Palazzo Publico) أو ساحة رئيسية تدمغ المركز الحضري بها، كما هي الحال في المدن الغربية الوسيطة والحديثة، فإن شبكة الأسواق المتخصصة تميّز المدن العربية. فسواء كانت ملحقة بالأسواق (تونس، حلب) أو متكئة عليها (الجزائر، القاهرة، دمشق)، فإن المساجد الكبرى كانت تقدم دروسها المفتوحة وصالاتها المخصصة للصلاة كأماكن لقاء لسكان المدينة. هنا، في النهاية، كانت النشاطات العمومية تعد وتولد» (Raymond: 1989: 194; 1985: 184; 1995: 326).

فالأسواق تشكل والحال هذه، وبعكس المسجد الذي لا يدخله إلا المسلمون، مجالاً عاماً مفتوحاً للجميع، رجالاً ونساء، مسلمين وغير مسلمين. إن ما يشكل الوضعية الخاصة لهذا المجال في المدينة، ويصوغ مبادئ مركزيته هو الطابع الذكوري، حصرياً، لتجاره، ولكن ليس لزبائنه، وغياب أو محدودية السكن في فضائه (ماعدا وجهاء القاهرة)، والإدارة المباشرة لهذا المجال من السلطة العامة، وطبيعة شبكته الخاصة.

وفي ما يرجع إلى القضاء الإسلامي (الحقوق)، أو على الأقل في بعض قواعده، فإن تعريف السوق يفترض أن السلطة العامة تعد مسؤولة عما يجري في هذا القطاع المركزي للمدينة (أو في الأنحاء الكبرى المجاورة للمساجد الكبرى)، فيما تُرك لأعضاء المناطق تطبيق الحقوق العامة (Johansen, 1980: 65-66). والحال هذه، فإن فرضية المركزية المتعلقة بالسوق تتعين دائماً بصورة سلبية، مقارنةً بالمدينة الغربية. وهكذا، فإن السوق ـ المسجد الكبير، كقطب، يحل محل غياب محل مركزي للإشعاع السياسي والبلدي[٦].

إن وضعية الأسواق «في قلب المدينة ـ وعلى تخومها أيضاً ـ يجد ترجمته المكانية في

---

(٦) في معالجة لمسألة الحواضر القروسطوية، يلاحظ جان - كلود غارسن (Garcin, 2000b: 311)، كما يلاحظ أ. م. إده «أن المؤرخ العربي يُفاجأ لغياب ساحات عامة حيث يمكن للسكان أن يلتقوا لمناقشة المسائل البلدية، وذلك لأن الساحات لم تكن في المدن الإسلامية، في غالب الاحيان إلا أمكنة وجاهة للسلطة، ولكن كان عليه أن يتذكر أيضاً دور الساحة في المدن الإسلامية، في المسجد، وهو مكان سلطة أيضاً، بلا ريب، ما دامت صلاة الجمعة تجري فيه باسم الأمير، وهو مكان ما يزال يحتفظ بذكرى مرحلة (حتى يومنا هذا) قديمة، حين نهضت الجماعة الإسلامية وتجمعت، وأحياناً في حالة العصيان، لتعبّر عن اختيارها السياسي». حول لعبة تعريف المركزية في المدينة، انظر: (Remy et Voyé, 1981: 86)

الاستئجار المتنامي للقسم الأكبر من خانات القوافل في كنف منطقة الأسواق المركزية» (Elisséef, 1978: 1043-1049). وهذه الأخيرة، عدا وظيفتها، كمستودع للمنتوجات المستوردة، وكمركز للتوزيع التجاري، كانت تستخدم أيضاً كأمكنة إقامة للتجار الأجانب في المدينة. وإقامة هؤلاء الرجال الغرباء الموزعين على خانات القوافل في المدينة التي تضم أشخاصاً من ذات الأصل الإثني والطائفي، من شأنه أن يكون مراقباً بهذا النوع من الحبس المكاني الذي يحد من تطفل العناصر الأجنبية الذي يشكل «خطراً» جوهرياً، ويجعل من السوق الأرض المنظمة للإيثار والغيرية في المدينة(٧). وهكذا نجد في مدن المشرق العربي، وكذلك في القاهرة أو بغداد، دمشق، حلب، وبيروت، أن قوى الاختلاط الطائفي والإثني للأمكنة التجارية تتعارض مع الاتجاه القوي، إلى هذا الحد أو ذاك، مع التقوقع الطائفي داخل الأحياء (Beyhum et David, 1997: 195-197; Raymond, 1989: 194-201)(٨).

وهكذا، فبالنسبة إلى عدد من المؤلفين، ينبثق مفهوم السوق كمجال عام مركزي في المدينة من وظيفته كمكان لقاء ما بين ـ طوائفي: «فالسوق، مثلاً، هو أكثر من مكان، بل عبارة عن منظومة (Système) من المزاولات التجارية والاجتماعية الخاصة، ومكان لقاء حيادي غير ـ طوائفي، ومكان تفاوضي تفاضلي في إطار «الاحتشام الطوائفي» وهو مجال عام، ممتاز، يمكنه أن يشتغل، بلا تمييز تقريباً تحت القبب القروسطوية، وفي هندسة المكان الحديثة «الغربية»» (Beyhum et David, 1997: 196).

تعود وضعية السوق الحيادية أو المحيدة إلى كونه مجالاً مشتركاً وليس خاصاً. ففي مدينة جربة التونسية، مثّل السوق «مكان الاتصال الأكثر ارتياداً والأكثر تنوعاً بين اليهود والمسلمين، إنه، بالمحصلة، المكان الذي تتعين فيه أنواع الهويات لكل مجموعة وكذلك التعارف المشترك» (Valensi et Udovitch, 1984: 105). ففي بيروت، قبل الحرب ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠، شكلت حاجات وضرورات العمل المشترك الروابط بين الطوائف على قاعدة التكامل بين التخصصات المهنية الموزعة حسب الشبكات الطائفية المتنوعة، حتى في ظل احتكار مجموعة إثنية أو طائفية للتخصص الطائفي (Beyhum et David, 1992-1993).

ولكن التحضر عند بيهم (Beyhum) لا يقوم على الوسط فقط، أي في السوق، وإنما ينحصر في هذه المدينة في العلاقات بين الطائفتين المتحضرتين «الأصليتين» في بيروت، السنّة والروم الأرثوذكس. ومهما يكن رأينا في هذا التوكيد الأخير، الذي يندرج في إطار التصور للمجتمع الحضري المشترك إلى حد كبير، والجوهري إلى حد ما، فإنه ينسحب أيضاً على نمط العلاقة الاجتماعية الخاصة بالسوق؛ أي: الشكل أو «الموديل» (أو ما دَرَجت عليه) التجارة الكبرى التي تطبع هذا التحضر بطابعه (Beyhum, 1989: 185).

إن تعميم هذا «الموديل» على مدن الشرق الأوسط يجعل من السوق بؤرة لنمط اشتغال

---

(٧) وذلك حسب مقال فيدال .(Vidal, 1996: 45-56) وبالنسبة إلى ن. بيهم وج. ك دايفيد (Beyhum et David, 1992-1993: 194) فإن التجهيزات التجارية لمركز المدينة يقوم بوظيفة مناطق حرة تعزل فيها المفاوضات ما بين التجار المحليين والأجانب، والسلع عن المناطق الأهلية والطوائفية.

(٨) انظر أيضاً تحليل التوزيع المكاني للسكان في القاهرة في العام ١٨٤٦، في: .(Alleaume et Fargues, 1998)

المجتمعات المدنية. وبحسب محمد ناصري (Naciri, 1997: 136-137)، فإن العلاقات تقوم بين الطوائف، على مستوى مكان التبادل، مركز المدينة وأسواقها.. في نمط التحضر العثماني، لا يعني مركز ــ المدينة مكاناً استراتيجياً يكون بموجبه العبور ما بين الطوائف حيوياً فحسب، بل هو مجال التحضر بامتياز. إن المدينة ــ الموزاييك في الشرق الأوسط، على عكس المدن المغربية والمدن الخليجية، تجد تعبيرها الناجز في السوق، لُحمة العلاقات المؤسسة للتعايش الطائفي ومرآته. ومع ذلك، يمكننا التساؤل عن دقة «الموديلات» المتعلقة بالتمدن العثماني، الأندلسي، الخليجي (من الخليج)، التي يعزلها (ناصري) وفقاً للمنهج النمطي ــ المثالي (Idéal-type) عند فيبر (Naciri, 1997)[٩]. فتحت نوع «التمدن العثماني» يُدرج (ناصري) مدناً مختلفة، مثل صنعاء وعدن والقاهرة وبيروت وحلب ودمشق وبغداد. (فيما نجد أن المدينتين المذكورتين أولاً لم تكونا قائمتين سابقاً) «بواسطة الثقافة المتعددة ــ الطوائف للإمبراطورية العثمانية»؛ إذ إن سكان صنعاء تحت الاحتلاليين العثماني (١٥٣٨ ــ ١٦٣٦ و١٨٧٠ ــ ١٩١٨) كانوا يتكونون، جوهرياً، من أغلبية مسلمة، زيدية، ومن أقلية يهودية، بينما التعددية ــ الطائفية ذات النكهة الكوزموبوليتية العابرة لعدن لا يمكن مقارنتها بالوضع المُدني لشرق أوسطية عثمانية وكولونيالية في آن معاً، وهو حال المدن ــ المرافئ الممتدة من الجزائر العاصمة حتى الإسكندرية (Ilbert, 1991a)، لأن عدن بطابعها هي محصلة للاحتلال البريطاني (١٩٣٩ ــ ١٩٦٧)، الذي جذب هجرة هندية قوية، وهجرة أفريقية ويمنية ــ شمالية، جنباً إلى جنب مع أقلية أوروبية صغيرة فيها وإليها.

في الواقع، إن اتخاذ مسافة عن «الموديل الاستشراقي» الذي يرفض «الافتخار بالبلدة» وبوجود مؤسسات بلدية، قد قاد إلى التساؤل حول وجود مجال عام في المدن العربية. والحال، ينبغي أن يتحفظ المرء في استعمال مفهوم المجال العام لتعريف السوق وفي إزاء الاستخدام الاستعاري الرمزي (Depaule, 1995: 55)، أي الأيديولوجي. إن تلك المفاهيم تغطي في الواقع المفاهيم المرادفة لها، كالمجال المشترك الذي يقلب المفهوم في اللغة السياسية المتداولة، ولكن من الملائم تجنب الخلط بين التمدن والمواطنية أو الحضارة والتحضر[١٠]. وقد يعبر المرء، والحال هذه، باستخفاف عن مفهوم المجال العام، في الخطاب العقلاني، باستعمال مفهوم المجال العام بالاستناد إلى الغموض الذي يكتنف ترجمة مصطلح هابرماس إلى الفرنسية (Beyhum et David, 1997; Habermas, 1978)[١١].

---

(٩) من أجل تحليل للمثال - النمطي الفيبري، انظر: (Bruhns, 2001: 47-78).

(١٠) يعود استعمال مفهوم «المجال المشترك» لـ (Ilbert, 1991b: 105; Joseph, 1998: 14) وينطبق على مساحات المناطق، في المدن التقليدية التي هي «أمكنة نصف ــ خصوصية لمزاولة الطقوس أو التسلية والاستراحة وتزجية الوقت. وقد استخدمت هذا المفهوم أيضاً: (Valensi, 2000: 27) لتسمية سوق تونس إبان العهد الكولونيالي: «إن توزيع الأدوار - الدينية والأيديولوجية هو ذو نمط تنظيمي وغاية قصدية مشتركة، لن أعود إليها، وهو يتوازى مع المشاركة في مجال هو المجال المشترك أو السوق. هنا يتبادل الناس الكلام، والمنتوجات والخدمات. ويلجأون إلى نفس العادات والأدوات والأوزان والمقاييس، والمحاسبة والتأمين (الدّيْن)، أي إلى ذات طريق التعاون والاجتماع».

(١١) ومفهوم Public Sphere الذي يعنى المجال العام عند هابرماس (L'Espace public habermassien).

من أجل هذا، فإن رد السوق إلى «سوق هويات» (Métral, 1995: 267) دون دراسة الأشكال والمظاهر الملموسة في المدينة التي قد تكون، هامشية أو مركزية، إلى هذا الحد أو ذلك، وتخضع لتراتبية مُدنية واجتماعية ذات سياق تطوري، قد يعني خلق مؤسسة مشوهة بلا أساس مكاني، أو نوع من بساط ريح يطير من مدينةٍ إلى أخرى، يمد بواعثه على الأسواق التقليدية والمحلات من وسط ـ المدينة، والمرفأ وبورصة الإسكندرية، وحتى الحوانيت الصغيرة في السوق الشعبي.

وحتى نزخرف هذا القول في هذه الخلاصة، لا بد من ذكر ما يقوله كليفورد غيرتز (Geertz, 1979: 143)، المستوحى منه هذا المفهوم حين يقول: «إن الطابع الموزاييكي للمجتمع المغربي لا يخترق السوق فقط، بل يجد فيه تعبيره الأكثر والأقوى تبلوراً، أي شكله النموذجي. لا أقصد هنا مناقشة دقة محاجة غيرتز الدلالية التي ترتفع وتسمو بسوق مدينة سفرو المغربية إلى درجة أن السوق يدمغ بطابعه المجتمع المغربي بكامله، ومن ثم جملة المجتمعات الشرق ـ أوسطية (بالمعنى الأنغلو ـ سكسوني). إن استعمال علامة الموزاييك الاستعارية بجزئها الثابت اللازماني والثقافوي المغالى به ينطبق بالأحرى على نوع من التعميم التأويلي (Sperber, 1982: 37-41) الهادف إلى أن يكون دقيقاً، لكنه غير جلي[١٢].

في البحث عن «موديل» مُدني خاص بمجال ثقافي، مع إنه ليس في وارد غيرتز، نصل والحال هذه، إلى موديل اجتماعي يكون السوق انعكاسه النموذجي (Geertz, 1986: 83-87)[١٣]. ومع ذلك، فليس أكيداً أن يكون منظوم السوق قابلاً للتفسير، في نهاية المطاف بعزل محوري التقسيم الاجتماعي **للمهنة** والصفة ـ الهوية بواسطة النسبة أو الإضافة.

هذا المؤلف يرى في الظاهرة الثانية على الصعيد البنيوي الأخير: السوق ـ ككل نظام اجتماعي (سوق سفرو) ليس منتظماً إلا جزئياً، غير أن درجة انتظامه تعود في قسم كبير منها إلى تسمية الناس نسبةً إلى أصولهم (الجغرافية)، ويبقى إذن فحص واختبار الأوجه المختلفة للبناء الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي للسوق، بموازاة عمارته المكانية والهندسية، المشتركة مع قيمته المؤسسية.

ثالثاً: السوق كمؤسسة

تُلاحظ أهمية السوق كمؤسسة حضرية بالسلطة السياسية في التدشين العملي الذي قام به الرسول محمد [ﷺ]، الذي أمر نحو عام ٦٢٣ بأن يقام في **المدينة** سوق للمسلمين، وسمّى امرأة أناط بها وظيفة **عامل السوق**، أي المسؤول عن السوق (Chalmeta, 1973: 52-57; Bianquis et Guichard, 1998: 821). بهذا المثال الرمزي، أو الحكائي، يدخل في حقيقة الوضعية الأساسية

(١٢) من أجل الاطلاع على مقاربة مقارنة حول التعددية الطوائفية على صعيد الشرق الأدنى ـ المغرب (Valensi, 1986).

(١٣) انظر إضافة إلى هذا، عند (Geertz, 1979: 179) سواء أكان مدنياً أو ريفياً هو ذات المؤسسة، والفارق ما بين «الأسواق» لا ينتج إلا عن السكان (السوّاق) الذي يرتادونه. للاطلاع على مقاربة أنثروبولجية مفصلة عند غيرتز، انظر: (Cefaï, 2003: 7-53).

للسوق في المدينة الجسم الإداري الذي يُدار به قطاع السوق. إن المنظومة الإدارية لطواقم المهن العربية التقليدية تتمثل، بكل تأكيد، بخصائص معينة، ولكن ينبغي ألا يغيب ذلك عن بالنا أنه، بالنسبة إلى كل مدينة، قد تم إعمار وبناء السوق على مقتضى الأحوال وموازين القوى القائمة بين السلطة السياسية والمجتمع المُدني ومحيطه القريب والبعيد.

وينبغي أن يؤخذ في الحسبان الأشكال المتنوعة للتنظيم المهني في المراحل والأمكنة المختلفة. وينبغي، فضلاً عن هذا، التحفظ في مماثلة طاقم المهن في المدن العربية مع الجماعات الحرفية الأوروبية (Corporations) (Cahen, 1977) أو خلط وظيفتها مع وظيفة الأخويات (Confréries) الدينية حتى لو كانت تلك الأخويات منتشرة بقوة في بعض المدن(١٤). إن بعض الأمارات (العلامات) المتعلقة بالتنظيم المهني، التي تذكّر بالنظام الجماعي المهني (الغربي)، قد ذوى وضعف في مصر ابتداءً من القرن السابع عشر، ولوحظ في دمشق في نهاية القرن التاسع عشر تحت شكل مخلفات أثرية، ولم تعد له قائمة إلا كذكريات بحاثة منقبين عن الآثار في نهاية القرن العشرين(١٥).

ويتبين أيضاً أن تراتبية المهن ليس لها علاقة بمفاهيم الطهارة والنجاسة، وإنما بالتكوين الاجتماعي لكل وسط مهني، وبأوضاع المهنيين العملية في هذه التراتبيات في كل مدينة وعلى مختلف السياقات التاريخية (Brunschvig, 1962). فالنساجون الذين يعانون وضعية اجتماعية دونية في صنعاء كمزاولين لمهنٍ غير مبدعة، لا يعانون ذات المعاملة في تونس أو فاس، حيث يعدّون من علية القوم ونخبة المدينة. كما أن الدباغين في هاتين المدينتين لا يوصمون بالعار أو الصَغار الاجتماعي كما هو الحال في صنعاء.

البنية المؤسساتية للأسواق وللإدارة والصيانة لم يعوقها شيء، ولم تك متحجرة، وإن بدرجات متفاوتة بين المدن، وحسب الإطار الإداري للرقابة الدولتية، والإطار الأمني للدفاع عن المدينة والاستقلال ـ الذاتي المدني(١٦). وما يتبقى فيما يتعدى الأشكال الخاصة للاشتغال والتطور لهذه الإدارة الحضرية للأسواق، نجد في المقام الأول، المؤسساتي، طاقم مهنة السوق هو مجال منظم للتعبير عن أدبية اجتماعية ودينية متماثلة، على ما يظهر مع منطقة أخلاقية (Région morale) (Cahen et Talbi, 1990: 504)(١٧).

(١٤) في هذا السياق انظر وضع مدينة سفرو المغربية في أعوام ١٩٧٠ والقاهرة في المرحلة العثمانية: (Geertz, 1979: 154-164) وباير الذي يحذر من هذا اللَبْس (Baer, 1964: 124-126).

(١٥) انظر الدراسة التاريخية لـ باير (Baer, 1970) حول الطواقم المهنية في سورية ومصر وتركيا، والمونوغرافيا التي أجراها المؤلف في العام ١٩٦٤ حول طواقم المهن في القاهرة ودمشق. انظر: (Baer, 1964; Qudsi, 1885).

(١٦) اسمحوا لي، بالإحالة إلى دراستي المتعلقة بالأبعاد الصيانية المختلفة لمدينة صعناء (Mermier, 1997).

(١٧) بالإحالة إلى المعنى المطابق الذي يعطيه بارك (R.E. Park) لهذه العبارة: «معنى ليس له كثير علاقة مع الأخلاق» وبرالدي (Peraldi) يأخذ منه مفهوم «المناخ الأخلاقي» (Aire morale) لنعت البازار، الذي هو بالنسبة إليه شكل من أشكال الاقتصاد الحضري الذي ليس فيه، من خصوصية تربطه «بالمدن الشرقية». بالنسبة إلي فأنا استخدم مفهوم «المنطقة الأخلاقية» للدلالة على الوضعية الخاصة للسوق في المجال الحضري بالعلاقة مع إنتاج القيم والقواعد بالارتباط مع مختلف وظائف الرقابة الاجتماعية التي يعد السوق أساسها. انظر: (Peraldi, 2001).

ولا تنفصل البنية الإدارية للطواقم المؤسساتية والمهن عن الرقابة، والنشاطات الاقتصادية عن المنظومة التقليدية التي تكشف عن الطابع الداخلي (الجواني) للعلاقة التي توحد المفهوم الحضري بمثول السلطة السياسية وحضورها. كل طاقم من طواقم مهنة ما نجده موضوعاً تحت مسؤولية شيخ أكبر (شيخ المشايخ، شيخ البلد، شيخ المدينة) بحسب الاختصاص. وفي بعض المدن، تحت مسؤولية **محتسب** ما معيّن.

هؤلاء الممثلون للسلطة العامة ينبغي لهم السهر على الأوزان والمقاييس، ومعاقبة المزورين، وحل النزاعات والخصومات. وفضلاً عن هذا الحرص على أخلاقية الأسواق، في بعض المدن، وعلى صيانة الشوارع والمواصلات في الطرقات العامة، وبحسب البلدان والحقب، والامتيازات والاختصاصات كانت هذه الوظيفة متنوعة وقابلة للتحول على مر القرون (Cahen et Talbi, 1990: 504).

وقد أحلت وظيفة المسؤول عن السوق (صاحب السوق، عامل السوق) في العهود الأولى للإسلام، محلها، خلال الفترة العباسية وفي بعض مدن المشرق العربي، والمغرب، والأندلس، **للمحتسب**. وقد تميزت وظيفته بدمج وظيفة المراقبة للأسواق مع واجب أوسع، ذي قاعدة دينية، ألا وهو الحفاظ على المظهر الاجتماعي القويم (Cahen et Talbi, 1990: 504). وثمة تفاصيل لهذه الوظيفة مُدرجة في كتاب **الحسبة** الذي ينظم نشاطات الطواقم المهنية الحضرية، المتعلقة بالسلوكات وغير المتعلقة بالسوق، كالدخول والخروج، المظهر (اللباس) وتصرفات النساء غير المسلمات في الأماكن العامة[١٨]. هذه الوظيفة الصيانية تنبثق من السوق، ولكنها تتجاوزه على صعيد الصفات والحدود القضائية التي تغطي جملة المكان الحضري[١٩]. إن ذكر هؤلاء الممثلين الإداريين لإدارة بائدة، أو أنها لم تعد موجودة إلا في حالة أثارية ـ وينبغي أن نزيد إليها مسؤولي الحراسة الليلية في الأسواق (**شيخ الليل** في مدينة صنعاء حتى أيامنا هذه، و**شيخ الشرطة**، والمزوار في الجزائر في المرحلة العثمانية)[٢٠] ـ يفيد في تأكيد وضعية السوق في المدينة وارتباطها بوظيفة المنطقة الحدودية. وقد نعت السوق، كملتقى ما بين المدينة والعالم الريفي، المدينة والعالم الخارجي القريب والبعيد، بأنه باب المدينة (Beyhum, 1989: 182-186; Mermier, 1989: 171-176). لقد كانت الأسواق تمثل أيضاً موقعاً متقدماً للمدينة، ومجالاً استهلالياً حيث يقود الاختلاط الاجتماعي، والطائفي، والجنساني، المبادرة للتسويات الأخلاقية، والاقتصادية، بالإضافة إلى نمط الحكم

---

(١٨) انظر على سبيل المثال، بالنسبة إلى مصر القرن الثاني **كتاب نهاية الرتبة** (الشيرازي، ١٩٨١) الذي جرى استخدامه (كموديل) لرسائل لاحقة كتبت في الشرق والأندلس للفترة ذاتها (Levi-Provençal, 2001).

(١٩) حيث يمكن أن يضم السوق أراضي زراعية مجاورة. ومن المهم ملاحظة وجود أمناء زراعة (أمين الزراعة) كمناصب لموظفين يتم جذبهم من وسط العائلات الحضرية في تونس، القرن التاسع عشر، انظر: (Ben Achour, 1988; Raymond, 1974: 592-596).

مع الملاحظة بأن منصب **المحتسب** الذي كان دارجاً في القاهرة، القرن الثامن عشر، لم يعد يتعلق بالتمدين الذي كان سائداً في جزء من أسواق القاهرة.

(٢٠) حول وظيفة **شيخ الليل** في صنعاء، انظر: (Mermier, 1997: 61-64) وحول وظيفة **المزوار**، انظر: (Shuval, 1998: 173 et Kerro, 2002: 313-343).

الحضري. وفي الوقت ذاته، كان السوق يمثل المكان المركزي للمدنيّة بالنظر إلى الروابط التي تربطه بالوجهاء المدنيين الذين تساهم مزاياهم الاجتماعية والثقافية المميزة بإضفاء طابعهم على طابع كل مدينة[٢١]. النخبة، تلك، التي ستتمثل في البلديات الأولى في المرحلة العثمانية، تمثل الرابطة العضوية القائمة بين الأسواق والسلطة الحضرية، التجارة والمدينة. وفي مدن عديدة، نجد أن أسماء بعض هذه العائلات التجارية الكبرى مندرجة في مواقعية الأسواق، مطبوعة، كشعارات أعلامية، في شتى الأنحاء التجارية والخانات، والأسواق.

لئن عوّلنا على تعريف المؤسسة الواسع بأنها «ذلك النوع من المنظمات الاجتماعية التي تربط القيم، والمعايير، والأنماط (Modalité) من العلاقات والسلوكات [الفردية والجماعية]» (Balandier, 1999: 17)، فإن السوق يحيل، كما بيّنا ونوّهنا، إلى عدة أمور وقائعية لا تنفصل عن المكان الذي تتمحور حول بنيته. هكذا نجد أن السوق يحيل إلى نمط من أنماط التبادل الاقتصادي كما هو نمط من التنظيم الاجتماعي ـ المهني، ومجال حضري يقوم في جوهره على أشكال وطقوس ونشاطات مشتركة، على حد سواء، أكثر من كونه متعيناً بالاصطلاحات التاريخية الحدية حول التبادل والإنتاج؛ إن مضمونه المؤسساتي ليس جامداً، وقد يتنوع بحسب الأشكال التابعة لبعضها البعض من نطاق اللعبة الاجتماعية. وهكذا، فإن البنيان المكاني للسوق يرتبط مباشرة بعناصر منظومته الاجتماعية والاقتصادية التي تبقى قاعدة اشتغال الأسواق (Revel, 1995: 81). لا يبقى أقل من القول بأن مؤسسة السوق قد يمكن تحليلها كمنظومة اجتماعية ـ اقتصادية علاماتها البنيوية تمثّل تكراراً غير منقطع للأنماط الاجتماعية والسياسية والحضرية الخاصة في العالم العربي.

هكذا، نجد أن الهيكلة المكانية للسوق منوطة بعناصر التنظيم الاجتماعي والاقتصادي الذي يظل قاعدة اشتغال الأسواق حتى يومنا الحاضر: تقسيم عمل حاد، مكانية مشهودة للأسواق؛ منتوجات متنوعة، لا متجانسة، بالإضافة إلى المفاوضة (=المقاولة) (Marchandage) الدؤوبة في الأسعار؛ نشاطات مشتركة متفرقة (مجزأة): علاقة ثابتة بين البائع والمشترين، التجارة المتنقلة والمتجولة (Geertz, 1979: 125). لا بد من إضافة القرابة في التوظيف المهني كعامل من العوامل المهمة، التي تتضاعف في بعض الأسواق بالتخصص المهني على قاعدة الأصل الجماعوي (Communautaire) و/أو الطائفي.

وفي الواقع، إن ممارسة المقاولة التي يمكن تعريفها بأنها «عالم خاص من البحث عن المعلومات» في نظام الاتصالات المعطوب جداً في السوق، تقيم نوعاً من العلاقة الشخصية بين الزبون والبائع (Geertz, 1979: 221). ويفسح في السوق التقليدي بالقطع مع اللامبالاة الظاهرة للدكاكين والحوانيت المتخصصة في ذات الإنتاج الواحد بالتجمع في إطار المكان ذاته، هذا الإجراء يرتبط بالميل نحو التمركز المهني ولكن بعوامل أخرى ينبثق منها. إن تجمع الإجراءات المتعلقة بالمهنة ذاتها وفي المكان ذاته يخضع أحياناً لأمر (إيعاز) إداري

---

(٢١) وذلك دون الخلط بين الانتماء المدني والانتماء على النخبة، كما يفعل، ضمنياً جاك بيرك (Berque, 1974: 129) حيث يكتب: «العائلة تكون عائلة مدنية حين تكون متمثلة في نشاطات المدينة الثلاثة، أي الحرف، والتجارة، والدراسة (أو التعليم).

ذي طبيعة ضرائبية تساعد في تسهيل عملية ارتفاع الضرائب، ولكن في ما يتعدى الأمر الخارجي، الظرفي في أغلب الأحيان. ويمكننا هذا من استقراء النتائج المكانية لنمط مُلكية قائم على الرابطة الأبوية في التجنيد المهني أو الميل إلى التوارث المهني (توارث المهنة) (Beyhum et David, 1992-1993: 192-194; Denoix, 2000: 932-933). وفي الواقع، إذا كان **الوقف** في السوق عائداً غالباً إلى ما أشرنا إليه، ومقارناً بنوع من الزبائنية الخيرية الحضرية، فإن مؤسسة **الوقف** العائلي(٢٢) شكلت نوعاً من المُلكية العائلية الدارجة بالنسبة إلى حوانيت (دكاكين) السوق.

وقد ترتبط هذه المؤسسة مباشرة بظاهرة التوارث المهني الانتقالي للمهنة بالنظر إلى كون هوية القيِّم على الوقف، في كنف العائلة، غالباً، مع الشخص المعيّن لضمان وراثة النشاط المهني. لا يمكن، بالتأكيد، إقامة موازاة مطلقة بين هاتين الظاهرتين، وتظل هذه في مجال الفرضية متحققة جزئياً في إطار بحثنا المتعلق بسوق صنعاء (Mermier, 1997: 135-145). ولكن يتبقى القول بأن مسألة الوراثة الانتقالية للمهنة هي نمط إعادة إنتاج مهني كان معتمداً دون أن يكون فريداً في القاهرة إبان القرن الثامن عشر (Raymond, 1974: 378-380)، أو الجزائر في الحقبة العثمانية (Shuval, 1998: 145)(٢٣)، أو صنعاء القرن العشرين. ورغم ذلك، بيّن العديد من المراقبين أن التنظيم المهني للسوق يفتقر، على ما يبدو، إلى التماسك الاجتماعي.

كما أشار ل. ماسينيون (Massignon, 1924: 90) إلى «بداءة الحياة الجماعية ـ التعاونية» في مدينة فاس في بدايات العقود الأولى في القرن العشرين والتي تقوم، جوهرياً، على المساهمة، كما هو الحال في كل سوق، في صيانة الحرس وتنظيف الأزقة، وهو ما يختلف قليلاً عن الحال في صنعاء، فيما أصيب تورنو (Le Tourneau) بالدهشة (Le Tourneau, 1949: 295) حين لاحظ أن الحياة التعاونية القاسية «ضئيلة التماسك، قليلة الكفاية». ولاحظ بروان (Brown, 1976: 139)(٢٤) في مدينة سالا المغربية أن «بنية الطاقم المهني رخوة إلى درجة كبيرة كبقية البنى التي يتحرك ويرتبط فيها الحضر المتمدنون بعضهم بالبعض الآخر». وحتى في مدينة «سفرو»، لاحظ غيرتز (Greetz, 1979: 149 et 190) أن السوق يفتقر إلى تنظيم جماعي بكل معنى الكلمة، وأنه كان يقوم على نمط من الروابط التعاقدية المستقرة إلى هذا الحد أو ذاك،والمقعّدة (قائمة على قواعد محددة) إلى حد ما، وتتميز، بالأحرى بنمط من العلاقات قائم على خطاطة الموظِّف ـ الموظَّف، بمقتضى «قواعد جماعية معينة».

---

(٢٢) حول أحد الأسباب المتداولة لتفسير هذه المؤسسة هو تاريخي. والمقصود به الحفاظ على الممتلكات من محاولة السلب المحتملة من قبل الحكومات باعتبارها ممتلكات غير قابلة للتصرف. هذه النقطة يعرضها بيانكوس (Bianquis, 1986: 598) وبالنسبة إليه الوقف العائلي يشكل «نوعاً من الإيراد (الدخل) للأجيال المقبلة». وقبله رأى م. رودنسون (Rodinson, 1966: 279, note 2) أن الإسلام الكلاسيكي اخترع صيغة الوقف الأهلي (مؤسسة البر للممتلكات المتوارثة غير القابلة للتصرف بعد الموت) لأنها تسمح بالحفاظ على ثروة غير قابلة للقسمة تحت قناع وهمي للنوايا الحسنة...»

(٢٣) كان شوفال قد لاحظ أن: «على الرغم من صرامة هذا النظام، ثمة حركية ممكنة دائماً بالنسبة إلى احتلال العائلة الاختيار بين أكثر من جماعة وظيفية، والوراثة لا تقتصر إلا على طبقة وليس على مهنة محددة».

(٢٤) ترجمت كلمة Framework الإنكليزية بكلمةStructure الفرنسية.

يربط تورنو، في الوقت ذاته (Le Tourneau, 1949: 297-298)، استقرار تعاونيات فاس الجماعية بنمط التجنيد المهني العائلي، فيما يلاحظ جاك بيرك وبوسكه (Berque et Bousquet, 1940: 19) «جماعة السوق حيث عداوة الكار» (عدواة المهنة). وفي صنعاء، نجد أن تعبير أهل السوق يحيل إلى كلمة **أهل** (أي إلى معنى العائلة) ويعني الانتماء الاجتماعي الذي يرتبط إما بالسوق، بالمعنى الخاص، أو بجملة الأسواق ويتطابق بهويته مع روح مُدنية تتميز عن الروح القبلية، [فيما الروح الجماعية (Ethos) واحدة].

ويلاحظ سنتليفر في دراسة حول بازار أفغانستان، ما يلي: «من الطبيعي، في مكان وظيفي يقوم على تراتبية معينة، أن يتعايش ويتساكن أولئك الذين لهم ذات الوضعية والنشاط الاقتصادي. فالأعباء الجماعية، والتجمعات المهنية ـ الجماعية وعلاقات القرابة تجعل من كل مهنة كُلًّا مكانياً واجتماعياً». هذه الملاحظة تحتوي على مؤدى عام بالنظر إلى تحدر كل طاقم (Corps) مهني من انتماء أعضائه إلى «تجمعات أبوية» (Patronymiques) معينة (Geertz, 1979)، في تقسيم لوضعية تراتبية تقوم على تقسيم إثني وطائفي للعمل، الأمر الذي يكوّن العناصر الأساسية للهيئة الاجتماعية لكل طاقم مهني[٢٥]. فالسوق هو، هكذا، مجال للاجتماع (Socialization)، وأرضية اجتماعوية (Sociabilité) تشتغل وتقوم على محددات رئيسية للاندماج الاجتماعي ـ الاقتصادي في المجتمع الحضري قبل أن يفقد هذه المركزية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المدينة جزءاً من خصائصها.

في المدينة المعاصرة، تقوم الأسواق غالباً بدور مكمل للأمكنة التجارية الحديثة الموجودة في المناطق الجديدة. وتغدو هذه الأسواق، أحياناً، مستودعات منتوجات تقليدية ضرورية للأعراف الاجتماعية، ولأمكنة الإنتاج والاتجار بالإنتاج الأقل تكلفة (الأرخص) التي يتجند الزبون له، في ما يتعدى سكان المدينة ـ المعوزين أحياناً. السوق صار ملتقى تراثياً (Ancrage patrimonial) للمدينة، كمكان ـ ذاكرة، ومجال هندسي تاريخي، و«محل للتزود الثقافي» (Raulin, 1987)، كمرتكز مكاني لأنماط الاستهلاك الاجتماعية ـ الثقافية.

وقد يمكننا اعتبار السوق شكلاً ثقافياً للتبادل الذي قد لا تقاس أهميته الاجتماعية ـ الاقتصادية بمعيار التهميش والمركزية للسوق التقليدي في المجال الحضري المعاصر. وذلك لأن «تخلط في ذات الوقت أجزاء المكان والعادات الآتية من لحظات ماضية» (Lepetit, 1993: 290) فإن السوق يصدّر أنماطاً من التجارة والاجتماع خارج دائرته الأصلية[٢٦]، التي هي المساهمة في إقامة مُدنية حضرية جديدة تعيد تأسيس وهيكلة القيمة الرمزية لمجالاته العملية وأمكنته المتعددة □

(٢٥) أستعمل هنا عبارة الهيئة العامة (Physionomie) المستخدمة من قبل مارسيل موس (Mauss, 1993: 404) في دراسته حول مجتمعات الإسكيمو: «ثمة عادة تقوم على إعطاء اسم آخر ميت لأول وليد في الزواج، الطفل يشتهر بتقمص الميت، وكل ناحية تمتلك عدداً من أسماء العلم، الذي يمثل، بالمحصلة، عنصراً من عناصر الهيئة العامة».

(٢٦) هذا يفسر الإصرار على عبارة سوق لتحديد الأمكنة التجارية التي تحصره في دائرة السوق التقليدية والتي تجعل من عبارات أخرى مستعارة من الإنكليزية مثل *Shopping Mall* مترجمة، مباشرة من اللغات الأوروبية مثل مركز تجاري، تحل محله لتسمية أشكال تجارية مستلهمة من الموديلات الغربية.

المراجع

الشهابي، قتيبة (١٩٩٠). **أسواق دمشق القديمة ومشيداتها التاريخية: بحث ميداني**. دمشق: وزارة الثقافة.

الشيرازي، عبد الرحمن بن نصر. (١٩٨١) **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**. تحقيق السيد الباز العريني. بيروت: دار الثقافة.

Abu-Lughod, Janet L. (1987). «The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance.» International Journal of Middle East Studies: vol. 19, pp. 155-176.

Alleaume, G. et P. Fargues (1998). «Voisinage et frontière: Résider au Caire en 1846.» dans: Jocelyne Dakhlia (éd.). *Urbanité arabe: Hommage à Bernard Lepetit*. [Paris]: Sindbad; Arles: Actes Sud, pp. 77-112.

Baer, Gabriel (1964). *Egyptian Guilds in Modern Time*. Jerusalem: Israel Oriental Society. (Oriental Notes and Studies; no. 8)

Baer, Gabriel (1970). «Guilds in Middle Eastern History.» in: M. A. Cook (éd.). *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, pp. 11-30.

Balandier, G. (1999) « Préface.» dans: Mary Douglas, *Comment pensent les institutions; suivi de La connaissance de soi; et Il n'y a pas de don gratuity*. Paris: La Découverte; MAUSS. (Recherches. Bibliothèque du MAUSS)

Ben Achour, M. (1988). «Autorités urbaines de l'économie et du commerce de Tunis au XIX^{ème} siècle.» *IBLA*: tome 1, no. 162, pp. 243-262.

Berque, Jacques (1974). *Maghreb, histoire et sociétés*. Belgique: Duculot; Alger: SNED. (Sociologie nouvelle, situations; 7)

Berque, Jacques et Bousquet G.-H. (1940), «La Criée publique à Fès: Etude concrète d'un marché.» *Revue d'Economie politique*: vol. 3, pp. 320-345 (repris in: J. Berque (2001) *Opera minora, II, Histoire et anthropologie du Maghreb*. Paris: Editions Bouchene, pp. 17-35.

Beyhum, Nabil (1989). «Du centre aux territoires: La Centralité urbaine à Beyrouth.» *Monde arabe Maghreb Machrek*: no. 123, pp. 177-190.

Beyhum, Nabil et David, J.-C. (1992-1993). «Les Espaces du public et du négoce à Alep et à Beyrouth.» *Les Annales de la recherche urbaine*: vols. 57-58, pp. 190-205.

Beyhum, Nabil et David, J.-C., (1997). «Du souk à la place, du citadin au citoyen. Espaces publics dans les villes arabes du Moyen-Orient.» Papier présenté à: Mohamed Naciri et André Raymond (éds.) *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe [Acts]*. Casablanca: Fondation Ibn Saoud, pp. 193-202.

Bianquis, T. (1986). «La Famille arabe en Islam.» dans: André Burguière [et al.] (eds.) *Histoire de la famille*. Paris: Armand Colin, tome 1, pp. 557-601.

Bianquis, T. et Guichard, P. (1998). «Sûq.» *Encyclopédie de l'Islam*. Leyden: Brill, vol. 9, pp. 820-823.

Brown, Kenneth L. (1976). *People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*. Cambridge, UK: Harvard University Press.

Bruhns, H. (2001). «La Ville bourgeoise et l'émergence du capitalisme moderne, Max Weber: Die Stadt (1913/1914-21).» dans: Bernard Lepetit et Christian Topalov (éds.). *La Ville des sciences sociales*. Paris: Belin, pp. 47-48 (Histoire et société, modernités)

Brunschvig, R. (1962). «Métiers vils en Islam.» *Studia Islamica*: vol. 16, pp. 41-60.

Cahen, Claude (1977). «Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?: Quelques notes et réflexions.» dans: Claude Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Paris: A. Maisonneuve. pp. 307-321.

Cahen, Claude et M. Talbi (1990). «Hisba.» *Encyclopédie de l'Islam*. Leyden: Brill, vol. 3, pp. 503-505.

Cefaï, Daniel (2003). «Le Souk de Sefrou. Analyse culturelle d'une forme sociale.» dans: Clifford Geertz, *Le Souk de Sefrou: Sur l'économie de bazar*. Trad. et présentation de Daniel Cefaï. Saint-Denis: Bouchène. pp. 7-53. (Collection Intérieurs du Maghreb)

Centlivres, Pierre (1972). *Un Bazar d'Asie centrale: Forme et organisation du bazar de Tâshqurghân (Afghanistan)*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

Chalmeta, P. (1973). *El señor del zoco en España*. Madrid: Instituto hispano-arabe de cultura.

Chevalier, Bernard (1982). *Les Bonnes villes de France du xiv^{ème} siècle au xvi^{ème} siècle*. Paris: Aubier. p. 11.

Denoix, S. (2000). «Unique modèle ou type divers? La Structure des villes du monde arabo-musulman à l'époque médiévale.» Papier présenté à: Claude Nicolet, Robert Ilbert et Jean-Charles Depaule (éds.). *Mégapoles méditerranéennes: Géographie urbaine rétrospective: Actes du colloque, Rome, 8-11 mai 1996*. Paris: Maisonneuve et Larose; Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Ecole française de Rome, 2000, pp. 912-937. (L'Atelier méditerranéen; 1)

Depaule, J.-C. (1995). «L'Anthropologie de l'espace.» dans: J. Castex, J.-L. Cohen et J.-C. Depaule. *Histoire urbaine et anthropologie de l'espace*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). pp. 17-73.

Elisséef, N. (1978) « Khân.» *Encyclopédie de l'Islam*. Leyden: Brill. Vol. 4, pp. 1043-1049.

Garcin J.-C. (2000a), «Le Moment islamique (vii^{ème}-xviii^{ème} siècles).» Papier présenté à: Claude Nicolet, Robert Ilbert et Jean-Charles Depaule (éds.). *Mégapoles méditerranéennes: Géographie urbaine rétrospective: Actes du colloque, Rome, 8-11 mai 1996*. Paris: Maisonneuve et Larose; Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Ecole française de Rome, 2000, pp. 90-103. (L'Atelier méditerranéen; 1)

Garcin J.-C. (éd.) (2000b). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Rome: Ecole française de Rome (Collection de l'EFR; 269).

Geertz, Clifford (1979). «Suq: The Bazaar Economy in Sefrou.» in: Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 123-313.

Geertz, Clifford (1986). *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris: Presses Universitaires de France.

Geertz, Hildred (1979). «The Meaning of Family Ties.» in: Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge. MA: Cambridge University Press, pp. 123-313.

Habermas, Jürgen (1978). *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot.

Hreitani, Mahmoud et Jean-Claude David (1984). «Souks traditionnels et centre moderne: Espaces et pratiques à Alep (1930-1980).» *BEO*: vol. 36, pp. 1-78.

Ilbert, Robert (1982). «Ville islamique: Réalité ou abstraction.» *Les Cahiers de la recherche architecturale: Espaces et formes de l'Orient arabe*: vols. 10-11, pp. 6-13.

Ilbert, Robert (1991a). «De Beyrouth à Alger: La fin d'un ordre urbain.» *Vingtième siècle*: vol. 32, pp. 15-24.

Ilbert, Robert (1991b). «Le Miroir des notables.» dans: *L'Espace du public: Les Compétences du citadin*: *Colloque d'Arc-et-Senans 8-10 novembre 1990*. Paris: Plan Urbain éditions, pp. 104-107.

Johansen, Baber (1980). «The Claims of Men and the Claims of God: The Limits of Government Authority in Hanafite Law.» *Pluriformiteit en verdeling van de macht in het midden-osten*: moi-publicatie 4, Nijmegen, januari, pp. 60-104.

Joseph, Isaac (1998). *La Ville sans qualités*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.

Kerrou, Mohamed (2002). «Le Mezwâr ou le censeur des moeurs au Maghreb.» dans: Mohamed Kerrou (dir.). *Public et Privé en Islam: Espaces, autorités et libertés*. Paris: Maisonneuve et Larose; [Tunis]: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, pp. 313-343. (Connaissance du Maghreb)

Levi-Provençal, E. (2001). *Séville musulmane au début du xii^ème^ siècle: Le Traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Massignon, L. (1924). «Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants du Maroc (1923-1924).» *Revue du Monde Musulman*: vol. 58.

Mauss, Marcel (1993). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France. (1^ère^ éd. 1950).

Mermier, Franck (1989). «Le Marché de Sanaa: Porte intérieure de la ville.» *Maghreb Machrek:* vol. 123, pp. 171-176.

Mermier, Franck (1997). *Le Cheikh de la nuit- Sanaa: Organisation des souks et société citadine*. [Paris]: Sindbad; Arles: Actes Sud.

Métral, Jean (1995). «Ordres urbains et cosmopolitismes en Méditerranée orientale.» Papier présenté à: Isaac Joseph (éd.). *Prendre place: Espace public et culture dramatique: [Colloque Espaces publics, esthétiques de la démocratie, 23 au 30 juin 1993, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle]*. [Paris]: Ed. Recherches; Plan urbain, 1995. pp. 261-271.

Miquel, André (1988). *La Géographie humaine du monde musulman*. Paris: EHESS. Tome 4.

Naciri, Mohamed (1997). «Le Rôle de la citadinité dans l'évolution des villes arabo-islamiques.» Papier présenté à: Mohamed Naciri et André Raymond (éds.) *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde arabe [Acts]*. Casablanca, Fondation Ibn Saoud, pp. 131-148.

Peraldi, Michel (2001). «Introduction.» dans: Michel Peraldi (ed.) *Cabas et containers: Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris: Maisonneuve et Larose, pp. 7-30. (Série Frontières, villes, lieux de passage)

Le Petit, Bernard (1996). «La Ville: Cadre, objet, sujet.» *Enquête, La ville des sciences sociales*: vol. 4, pp. 11-34.

Le Petit, Bernard (1993). «Une Herméneutique urbaine est-elle possible?.» Papier présenté à: Bernard Lepetit et Denise Pumain (éds.), *Temporalités urbaines*. Paris: Anthropos, pp. 287-299. (Collection villes)

Potter, D. (1968). «The Bazaar Merchant.» Papers presented at: S. N. Fisher (éd.). *Social Forces in the Middle East* (conference). New York: Greenwood Press, pp. 99-115.

Qudsi, E. (1885), «Notice sur les corporations de Damas.» Papier présenté à: *Actes du VI^ème^ congrès international des Orientalistes*, second part, VI, Leyden, pp. 7-34.

Raulin, A. (1987). «Où s'approvisionne la culture?.» dans: Jacques Gutwirth et Colette Pétonnet (éds.). *Chemins de la ville: Enquêtes ethnologiques*. Paris: Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, pp. 103-121.

Raymond, André (1974). *Artisans et commerçants au Caire au xviii^ème^ siècle*. Damas: L'Institut français d'études arabes de Damas (IFEAD)

Raymond, André (1985). *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*. Paris: Sindbad.

Raymond, André (1989). «Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles.» *Maghreb Machrek*: no. 123, pp. 194-201.

Raymond, André (1993). *Le Caire*. Paris: Fayard.

Raymond, André (1995). «Ville musulmane, ville arabe: Mythes orientalistes et recherches récentes.» dans: Jean-Louis Biget et Jean-Claude Herve (éds.). *Panoramas urbains: Situations de l'histoire des villes*. Fontenay-aux-Roses; Saint-Cloud: ENS éd., pp. 309-336. (Sociétés, espaces, temps)

Remy, Jean et Liliane Voyé (1981). *Ville, ordre et violence: Formes spatiales et transaction sociale*. Paris: Presses Universitaires de France. (Espace et liberté)

Revel, Jacques (1995). «L'institution et le social.» dans: Bernard Lepetit (éd.). *Les Formes de l'expérience: Une autre histoire sociale*. Paris: Albin Michel, pp. 63-84.

Rodinson, Maxime (1966). *Islam et capitalisme*. Paris: Seuil.

Rodinson, Maxime (1973). «Préface.» dans: P. Chalmeta. *El señor del zoco en España*. Madrid: Instituto hispano-arabe de cultura, pp. xv-lxix.

Shuval, Tal (1998). *La Ville d'Alger vers la fin du xviii^ème^ siècle*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Sperber, Dan (1982). *Le Savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.

Le Tourneau, Roger (1949). *Fès avant le Protectorat*. Rabat: Institut des hautes études marocaines.

Troin, Jean-François (1975). *Les Souks marocains: Marchés ruraux et organisation de l'espace dans la moitié nord du Maroc*. Aix-en-Provence: Edisud. 2 vols.

Valensi, Lucette (1986). «La Tour de Babel: Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord.» *AESC*: pp. 817-838.

Valensi, Lucette (2000). «La Mosaïque tunisienne: Fragments retrouvés.» dans: J. Alexandropoulos et P. Cabanel (éd.). *La Tunisie mosaïque: Diasporas, cosmopolitisme, archéologies de l'identité*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, p. 23-29.

Valensi, Lucette et Abraham L. Udovitch (1984). *Juifs en terre d'Islam: Les Communautés de Djerba*. Paris: Editions des archives contemporaines.

Vidal, Daniel (1996). «Le Territoire de l'altérité.» dans: Sylvia Ostrowetsky (éd.). *Sociologues en ville*. Paris: L'Harmattan. pp. 45-56.

Wirth, E. (1974) «Zum Problem des Bazars (suq, çarsi): Versuch einer Begriffsbestimmung und Theorie des Traditionellen Wirtschaftszentrums der orientalisch-islamischen Stadt.» *Der Islam*: vol. 51, no. 2, pp. 203-260.

Wirth, E. (1982) «Villes islamiques, villes arabes, villes orientales?: Une Problématique face au changement.» dans: Abdelwahab Bouhdiba et Dominique Chevallier (éds.). *La Ville arabe dans l'Islam*. Tunis: CERES; Paris: CNRS, pp. 193-225.

المجالات العامة والفضاء الحضري: مقاربة نقدية مقارنة(*)

فواز طرابلسي(**)

الجامعة الأميركية في بيروت.

ترجمة: مها بحبوح

مقدمة

الافتراض الموجِّه إلى هذه الدراسة هو أن النظريات والمفاهيم والأفكار التي تنشأ ضمن وضع قومي أو إقليمي معيّن، ليست بالضرورة قابلة للتطبيق ضمن وضع آخر. فعلى رغم أن العديد من المُثُل والقيم باتت شاملة (Universal)، بصرف النظر عن موقع نشوئها الأصلي، لا نستطيع القول إن كل نظرية أو مفهوم أو فكرة تمّ إنتاجها ضمن مجال نظري محدّد ـ وفي الحالة قيد الدراسة نعني بذلك الغرب ـ تتمتع بالضرورة بكفاءةِ التطبيق الشامل، قبل إخضاعها للاختبار أو للتحقيق النقدي. والواقع أن فكرة المجال العام (Public Sphere) هي فكرة تبدو متطابقة مع التجربتين الأوروبية والأمريكية الشمالية إلى الحدّ الذي لا يسمح لها بأن تكتسب، بدهياً، قيمةً وإمكانيةَ تطبيق شاملتَيْن.

ولتبديد أي سوء تفاهم، أسارع هنا إلى الإعراب عن تحفظي بشأن مدلولَيْن متضمَّنَيْن عادة في مقولة كهذه: المدلول **الأول** هو أن المنهج الذي ينطوي عليه الافتراض، والذي يقودنا بشكل أساسي إلى تبنّي مقاربة نقدية تاريخية ومقارِنة لمسألة المجال العام، لا يعني تبنّي أي شكل من أشكال جوهرية (Essentialism) القومية أو الثقافية. أما المدلول **الثاني**، فهو أن مجرد الإتيان بأية أفكار أو مفاهيم أو نظريات ونشرها من قِبَل مؤسسات دولية، وبالتالي اعتبارها «عالمية» (Global)، لا يكفي، بحدّ ذاته، لجعلها شاملة. كما أن ادعاء «العالمية» لا يُضفي على تلك النظريات والمفاهيم صفة من الشمولية.

وبعد طرح بعض الملاحظات الأولية التي يثيرها الافتراض المذكور، سوف أُجري مقارنة

(*) قدمت نسخة أولى من هذه المقالة إلى: «The Fifth Mediterranean Social and Political Research Meeting», Florence and Montecatini Terme, 24-28 March 2004, organized by the Mediterranean Programme of the Robert Schuman Center for Advanced Studies at the European University Institute.

ونشرت تحت عنوان: Fawwaz Traboulsi, «Public Spheres and Urban Space: A Critical Comparative Approach,» *New Political Science*, vol. 27, no. 4 (December 2005).

(**) البريد الإلكتروني: fawwaz.traboulsi@gmail.com.

بين الأوضاع التي كانت وراء نشوء المجالات العامة في أوروبا وأمريكا الشمالية وفي الوطن العربي. ومن ثم سوف أتناول الدور الإشكالي للمجال العام في صيرورة الدمقرطة (Democratization). لقد كرّر يورغن هابرماس (Habermas) مراراً أن فكرة المجال العام هي فكرة تحريضية تحفيزية (Motivating)، وليست مجرد فكرة وظيفية (Instrumental). وهو بذلك يؤكد التأثير المستقل للمجال العام في الفعل (Action)، والفعل السياسي تحديداً. لكن الهدف في الحالتين يظل واحداً، وهو إسهام المجالات العامة في الصيرورة الديمقراطية، سواء بصورة عامل في مسيرة التحوّل إلى الديمقراطية، في الدول التي لا توجد فيها أنظمة ديمقراطية، أو بصورة وسيلة تصحيحية للانحرافات والفساد في المؤسسات والممارسات الديمقراطية في الدول الغربية المتقدمة.

أولاً: ملاحظات أولية

يثير القبولُ السائد، دون تمييز، في دول الجنوب للكثير من النتاج الفكري المعولَم، خلال عصر ما بعد الحرب الباردة، عدداً من الأسئلة والملاحظات النقدية والمنهجية. وقد ولَّدت أساليب المقاربة، التي لا تكفّ عن التحول إلى قضايا المنطقة، مقاربة تعتمد البدء من الصفر (Tabula rasa) لإنتاج المعارف الاجتماعية. نجد بالتالي أن الإنتاج الفكري يقوم بتغيير مساره مع كل «موضة فكرية» مفروضة عالمياً، ما يؤدي مراراً إلى إعاقة أي محاولة للتقويم النقدي لـ «الموضة» السابقة التي تتعرض عموماً للانتقاد كونها أصبحت عتيقة الطراز، أو غير مناسبة للتكيّف مع التطورات العالمية الجديدة أو النظام العالمي الجديد. وتكون النتيجة الحتمية تكرار البدايات دون أي تراكم للمعرفة، لأن عناصر الواقعية الاجتماعية يُعاد تعريفها وتصميمها، باستمرار، وبكل بساطة تُطلق عليها أسماء جديدة.

وبالإمكان متابعة هذه النزعة في جميع مجالات النتاج الفكري عملياً. والمثال المناسب هنا «**تقارير التنمية البشرية**» الخاصة بالمنطقة والصادرة عن الأمم المتحدة. فتعبير «التنمية البشرية» (Human Development) يحلّ حالياً محلّ تعبير «التنمية» (Development) بدعوى أن فكرة التطور ذاتها قد أُلغيت من قاموس المجال الاقتصادي (تُركت للأسواق غير النظامية، ويُشار إليها حالياً في أفضل الأحوال بالتعبير المتواضع «النمو» (Growth)) ليشمل الثالوث الجديد: الحرية والمعرفة والنوع (Gender). وهذا الاستبدال، بدل أن يدمج الجدّة (Novelty) ضمن مجموعة المشاكل الفعلية للمنطقة، أو يتمثّل هذه الجدة ضمن جدليته النظرية، غالباً ما يحجب تلك المشاكل، بكل بساطة. فقد حلّت الدراسات التي تتناول الفقر محل الدراسات التي تتناول توزيع الدخل ــ اقتصرت الدراسات الأخيرة على دراسات تجري على مستوى عالمي (المليار الأغنياء (the Rich Billion) ومن تبقّى) ــ بعد أن بدأ الفقر يتحول إلى ما يشبه الكارثة الطبيعية أو الوباء. والنتيجة أننا ندرس الفقر دون دراسة الثروة. نحن نعرِّف «الفقير» ولا نعرِّف «الغني». وفي ما يتعلق بالطبقات الوسطى، فهي إما أن تُصوَّر وكأن عددها وتأثيرها قد تقلصا، وبالتالي، فهي تحتضر، أو يُناط بها دور المؤتمَن على رسالة الديمقراطية. وفي الحالتين لا يُستثمَر سوى أقل القليل، بلغة الجهد السياسي ــ السوسيولوجي، في دراسة السلوك السياسي للطبقات المشار إليها، في ضوء الافتراض أن هذه الطبقات قد

تميل إلى ممارسة سلوك متجانس أحادي الاتجاه (Unidirectional). أما في ما يخصّ حلّ مشكلة الفقر، فالأمر هنا لا يقلّ عن مشروع طموح للأمم المتحدة لمحو الفقر على نطاق عالمي مع تحديد تواريخ ثابتة لإنجاز «العمل». ولكن يبقى أن نقول إن محو الفقر نهائياً يجري تأجيله عاماً بعد عام مع انكشاف النتائج الهزيلة لتلك الحملة.

تشغل حقوق الإنسان والمجتمع المدني الساحة السياسية حالياً نظراً إلى أن المعالجة نفسها الواردة أعلاه قد جرى إفرادها لموضوع الانفصال بين الدولة/المجتمع المدني. وبدل أن يكون هذا «الثنائي» الشهير عنصراً مكمّلاً مرغوباً فيه، وعاملَ تصحيح للمجموعة الثرية المعقّدة من المعارف الخاصة بعلاقات الدولة/المجتمع، وهي المعارف التي طوّرتها العلوم الاجتماعية على مرّ العقود، يتبيَّن أن هذا الثنائي إنما هو عامل للإفقار النظري، نظراً إلى أنه قد تمّ فرضه كصيغة تبسيطية اختزالية على كامل المجال النظري الذي نحن بصدده.

وسوف أقتصر على ملاحظتين بهذا الشأن:

الملاحظة **الأولى** تتصل بالنتاج الفكري المتعلق بصيرورة الدمقرطة في الوطن العربي. فقد حفل هذا النتاج بالتفسيرات، وحتى بالتنظير، بشأن غيابٍ للديمقراطية بدل قيام النتاج المذكور بالعملية الأكثر أساسيةً وإلحاحاً، وهي تفسير وتحليل وتشخيص وجود الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية القائمة فعلاً. من جهة أخرى، نجد أن «سدّ» هذه الثغرة يميل، على نحو متزايد، إلى اتخاذ شكل وضع النماذج المبسّطة أو تحقيق الأمنيات، وتركِّز العمليتان كلتاهما على النموذج الديمقراطي الغربي. هذا لا يعني أن من الخطأ الرغبة في نموذج كهذا، على رغم أن مدى تمثّل النموذج المذكور من قِبَل المؤيدين له، لم يتضح بعد. وتكمن المشكلة في أن تشخيص الدكتاتورية وتتبّع أساليب ووسائل الانتقال من النظم الدكتاتورية والاستبدادية إلى الديمقراطية، لم يلقيا سوى قدر قليل من الاهتمام وقدر أقل من الجهد الفكري، وذلك على رغم الأهمية الأيقونية المعطاة لعملية «الدمقرطة». وينبغي لهذا الجهد الفكري إنتاج معارف تتصل بالمتطلبات الاقتصادية ـ الاجتماعية للديمقراطية (مقارنة بتضخم الآراء القائمة على أساس «ثقافي»)، وبكلفة هذا التحوّل (بلغة الأولويات والتضحيات... الخ) وبالفترة الزمنية اللازمة (بلغة مراحل التحوّل، وتراكم ظروفه الضرورية الكافية، والإجراءات... الخ).

الملاحظة **الثانية** تتصل بالعلاقات السائدة بين الدولة والمجتمع. وهنا نواجه التباساً مزدوجاً. الجانب **الأول**، الالتباس الموجود بين الدولة ـ أي الأشكال الممأسسة من المجتمع السياسي ـ من جهة، والنظام السياسي العابر القائم في لحظة تاريخية معيّنة، من جهة أخرى. الجانب **الثاني**، الالتباس الموجود بين المجتمع والمجتمع المدني، أي بين الشكل العام للتنظيم الاجتماعي البشري في منطقة محدَّدة، بما في ذلك الدولة، ومجموع التجمّعات المستقلة وأشكال الجمعيات الطوعية ضمن المجتمع، التي يجمعها عامل مشترك، وهو استقلاليتها في مواجهة الدولة.

هل تشكِّل الدولة الضعيفة، دائماً، ضمانة لوجود مجتمع مدني قوي؟ ما هو تأثير الدولة الضعيفة في تماسك وتلاحم المجتمع عموماً، وأعني هنا أي مجتمع؟ هل يمكننا دعم الادعاء

بأن الديمقراطيات الغربية تتميز بوجود دول ضعيفة؟ وإذا أخذنا النموذج المتطرف لليبرالية السياسية والاقتصادية، هل يمكننا القول، بثقة، إن الولايات المتحدة تضم دولة/حكومة ضعيفة؟ في المقابل، هل تتميز جميع الدكتاتوريات بوجود دول «قوية»، وماذا يعني ذلك تحديداً؟ أخيراً، هل يؤدي إضعاف الدولة دائماً إلى اتساع المجال العام للمجتمع المدني، ومن ثم إلى التطور باتجاه الديمقراطية؟

هذه الأسئلة، وأسئلة أخرى مماثلة، ينبغي تناولها بجدية في النتاج الفكري المتصل بعملية الدمقرطة في دول «الجنوب». وهذا ليس بالمقام الذي يمكن فيه بحث هذا الموضوع بالتفصيل. مع ذلك، يمكن الاكتفاء بالقول إن الدولة تلعب، في العديد من دول الجنوب، كما في التجربة التاريخية لدول الشمال، دوراً مهماً ـ بل رئيسياً أيضاً في بعض الأحيان ـ في تماسك وتلاحم المجتمع ككل. وفي هذه الحالة، قد يعني ضعف الدولة أو انهيارها انهيار المجتمع ذاته، بدل أن يعني قيام مجتمع مدني قوي، أو يعني التطور باتجاه الديمقراطية.

ويمثل غزو العراق بقيادة الولايات المتحدة مثالاً فاجعاً على هذه المشكلة. فخلال تلك الحرب القصيرة، نجد أن التدمير شبه المبرمج وشبه العفوي (أي الفوضوي) للدولة العراقية ـ الذي لم يكن بأية حال مطلباً ضرورياً لقلب نظام الحكم البعثي ـ يستحق منا وقفة متأنية لإمعان الفكر بما حصل، وذلك بالقدر الذي كان فيه هذا الانهيار، وما يزال، مصدراً للقلق العميق. وهنا نستخدم تعبير «التدمير شبه المبرمج للدولة العراقية» للإشارة إلى العملية التي حملت الاسم الرمزي «بناء أمة» بدل «تغيير النظام». وقد تضمّنت العملية رفض قوات الاحتلال، التي تقودها الولايات المتحدة، الدفاع عن أية مؤسسات حكومية عدا وزارتي النفط والداخلية، هذا بالإضافة إلى القرارات التي تلت الاحتلال، والقاضية بحلّ الجيش العراقي بكامله، والإدارات وحزب البعث. وقد تبيَّن أن «تدمير الدولة» كان الشرط المسبق لـ «بناء الأمة».

وفي حال الرغبة بتفادي السؤال عن النيات، فإن أقل ما يمكن أن يقال بشأن هذه العملية هو أنها أدَّت إلى نتيجتيْن كارثيتَيْن: النتيجة **الأولى**، عند مستوى صيرورة الدمقرطة. لنفترض جدلاً أن دمقرطة العراق كانت مطلباً جدياً للتحالف الذي قادته الولايات المتحدة. يمكن عندها أن نقول، وبثقة، إن صيرورة الدمقرطة قد نُقلت إلى موقع ثانوي عندما شغلت مسألة الأمن وإعادة بناء الدولة العراقية الموقع الأول، وقبل أي مسألة أخرى. النتيجة **الثانية**، تعتبر الحالة العراقية مثالاً على وضع تكون فيه الدولة ـ وهي هنا ليست بأي حال مرادفاً لنظام صدام حسين البعثي ـ مكوِّناً أساسياً في وحدة المجتمع العراقي المتعدد الإثنيات والطوائف. ولا يمكننا الاقتصار على إرجاع الانقسام السريع الذي يشهده العراق والعراقيون، حسب خطوط طائفية وإثنية، إلى سياسات صدام حسين حصراً. فالعامل الموضوعي لتدمير الدولة العراقية ـ كدولة ـ يتعلق إلى حدّ كبير بالوضع المذكور أعلاه. ويمكننا، بالطبع، القول إن العلاقة بينهما هي علاقة جدلية. وبإمكاننا حتى المغامرة بالقول إن الأزمة العراقية الحالية يمكن اعتبارها جزئياً نتيجةً لوجود دولة جرى إضعافها ويتزايد عجزها عن تحقيق الدرجة الدنيا اللازمة من وحدة وتكامل مجتمعها، في وقت يعجز فيه المجتمع عن توليد القوى اللازمة لإنتاج دولة جديدة بشكل دستوري.

ثانياً: حول دور المجال العام في التحوّل إلى الديمقراطية في التجربة الأوروبية

هل يُعتبر المجال العام سبباً للتحول الديمقراطي في المجتمعات الأوروبية، أو نتاجاً له، أو الاثنين معاً؟ في الإجابة عن تلك الأسئلة، يبدو هابرماس مرتبكاً. في البداية، يعزو هابرماس فكرة المجال العام، تاريخياً، إلى أوروبا القرن الثامن عشر، حين برزت المجالات العامة «البرجوازية» كقوة مقابلة للدولة الاستبدادية وكانت مستقلة عنها، وتعتبر الخاصية الثانية شرطاً مسبقاً للوظيفة الأولى. وهذه الإشارة التاريخية، تحديداً، هي التي تثير عدداً من الأسئلة المتصلة بالشروط والقوى الفاعلة في صيرورة التحول من الاستبداد إلى الديمقراطية.

سأقتصر هنا على طرح سؤالين: السؤال **الأول**، هل يمكن اعتبار الاقتراحات الداعية إلى إعادة خلق المجتمع المدني في دول خارج أوروبا وأمريكا الشمالية على أنها محاولات لإعادة خلق إحدى الصيرورات التاريخية التي مرّت بها أوروبا، أي تطوير الرأسمال الصناعي وتدعيمه؟ يقول بارثا تشاترجي (Partha Chatterjee)، مجيباً عن هذا السؤال، إن «الافتراض المركزي في هذا الطرح هو أن المفاهيم الأوروبية في الفلسفة الاجتماعية» مثل «المجتمع المدني»، «هي وحدها التي تتضمن إمكانية التعميم الشامل». ومن هنا، يضيف تشاترجي: «فإن **ريفية** (Provincialism) التجربة الأوروبية تُعتبر بمثابة التاريخ **الشامل** للتطور» (Hardt, 2002: 174)[*]. وهنا يقتضي الإنصاف القول إن هابرماس لم يدَّعِ إطلاقاً أن تحليله للرأسمالية المتطورة وأفكاره المتعلقة بالمجتمع المدني والمجال العام، تتضمن أية دروس إلى بقية دول العالم. فهو قد أقرَّ فوراً أن رأيه هو «رأي محدود يركِّز على أوروبا» (Habermas, 1985: 104)، ويشكّل هذا الاعتراف برهاناً إضافياً ـ ولكن ذلك لا يعني أنه لا يوجد ما يمكن أن نتعلّمه من تلك التجربة ـ بل يعني أن المطلوب هو مقاربة تاريخية نقدية تستلهم تلك التجربة وتستخلص منها الدروس.

السؤال **الثاني**، هل كانت المجالات العامة «البرجوازية» ـ التي لعبت دور القوة المقابلة للدولة الاستبدادية ـ شرطاً ضرورياً وكافياً في عملية تحوّل بريطانيا والدول الأوروبية الأخرى إلى الديمقراطية؟ في محاولتي الإجابة عن هذا السؤال، أودّ أن أناقش استخفاف هابرماس، على ما يبدو، بدورِ عاملٍ حاسم في صيرورة دمقرطة المجتمعات الأوروبية، أي دور القوى غير البرجوازية والقوى المناهضة للبرجوازية في إحداث التغييرات الثورية الراديكالية في مجتمعاتها، وهو الدور الذي وصل إلى ذروته في عملية التحوّل النهائي إلى مجتمعات ديمقراطية. ويمكن أن نعزو هفوة هابرماس إلى مجموعة من العوامل المختلفة، ولكن المتقاربة والمترابطة:

في المقام الأول، يرى هابرماس في المجالات العامة ميادين للنقاش النقدي العقلاني الهادئ، يجري فيها التشديد على اللغة والخطاب والتشاور وتكوين الرأي والثقافة، وهي تسهم

(*) إبراز الكلمات بالأسود من عند المؤلف.

جميعها في مفهومه الشهير «التفاعل الخطابي» (Discursive Interaction). ولعلّنا نجد أبلغ توصيف للمجال العام، كما يفهمه هابرماس، في تعريف نانسي فريزر (Nancy Fraser): «مسرح في المجتمعات المعاصرة تحدث فيه المشاركة السياسية عبر الكلام» (Fraser, 1992: 110)، ولكن لنر ما يقوله هابرماس نفسه:

«المجال العام هو ظاهرة اجتماعية أولية شأنها شأن الفعل، والفاعل، والجمعية (Association) والجماعة (Collectivity)، لكنها ظاهرة تستعصي على المفاهيم التقليدية لـ «النظام الاجتماعي». المجال العام لا يمكن فهمه كمؤسسة، ولا كمنظمة بطبيعة الحال، بل إنه ليس حتى إطاراً من الأعراف يضم كفاءات وأدواراً متباينة وأنظمة للعضوية وإلى ما هنالك. وهو لا يمثّل إلى حدّ ما منظومة، ولكن يسمح لمنظومة ما بإحاطة نفسها بتخوم داخلية. وهو يتميز بآفاقٍ مفتوحة ونفّاذة ومتحولة. وفي أفضل الأحوال، يمكن وصف المجال العام بشبكة للتواصل وتبادل المعلومات ووجهات النظر (أي، الآراء التي تعبّر عن مواقف سلبية أو إيجابية)، وضمن هذه الصيرورة، تجري تصفية/تنقية هذا الدفق من التواصل وتركيبه بحيث ينضوي ضمن رزم من الآراء **العامة** المتعلقة بموضوعات محددة. (...) **تجري إعادة إنتاج المجال العام من خلال فعل تواصلي** (Communicative Action) يكفي للقيام به مجرد إتقان لغة طبيعية...» (Habermas, 1996: 360)(*).

كما يؤكد هابرماس الطبيعة البرجوازية للمجال العام، مشيراً ضمناً إلى أن هذا المجال مُعرَّض للتهديد الدائم من قِبَل الطبقات الاجتماعية غير البرجوازية التي تستطيع الوصول إليه، أي الطبقات التابعة (Subaltern Classes). كما يأخذ عليه الكثير من النقاد أنه بذلك يثير جدلاً بشأن جدليات الضم/الإقصاء في مفهوم هابرماس للديمقراطية، أي إقصائه للطبقة والنوع. ويحذر هابرماس صراحة من «الحركات الشعبوية» (Populist) التي تمثل «تقاليد جامدة من عالم ـ حياتي (Lifeworld)(**) تتهدّده «الحداثة الرأسمالية»، وهي حركات يعتبرها هابرماس، في أساسها، «مناهضة للديمقراطية» (Habermas, 1996: 371). والواقع أن الرأي الذي يتمسك به هابرماس هنا هو أن التطفل من هذا النوع سيكون من شأنه التشويش على إمكانية التمييز الضرورية لمجتمع الدولة/المجتمع المدني.

يرفض هابرماس التغيير الراديكالي في المجتمع المعاصر وفي السلطة السياسية، على الأقل في أوروبا والولايات المتحدة، وبعد انهيار التجربة السوفياتية، ارتفعت وتيرة تحذيره ضد «الثورات الاجتماعية». وقد تخلّى عن المشروع الماركسي التقليدي القائل بسلطة الطبقة العاملة بعد فشل هذه الطبقة في تحقيق الوعد بالليبرالية. فقد كشفت الطبقة المذكورة عجزها عن تحويل المؤسسات الرأسمالية السياسية والاجتماعية بحيث تتفق مع المثاليات «البرجوازية» المُعْلَنة، كالحرية والديمقراطية، بل إن هابرماس يمضي إلى حدّ القول إنه لا يمكن إحلال أي شيء محل الرأسمالية (أي السوق الرأسمالية والدولة الرأسمالية) (Habermas, 1997: 133).

(*) إبراز الكلمات بالأسود من عند المؤلف.

(**) عالم ـ حياتي يعني سياق إعادة إنتاج الرموز في مجتمع ما أو هو الخلفية المؤلفة من الخبرات والآراء التي يحملها الفرد (المترجم).

ما يثير الدهشة في مقولة هابرماس هذه، افتراضُه أن المساواة هي مثال «برجوازي». ولا ريب في أن الالتباس ناشئ عن الافتراض القائل إن الثورة الفرنسية كانت، هي ذاتها، ثورة «برجوازية».

والفكرة التي ينبغي توضيحها هنا هي أن التحوّل الحاسم نحو الديمقراطية في أوروبا لم يكن فقط دالَّة (Function) على التأثير السياسي للمجال العام، بل كان نتاجاً للثورات السياسية والاجتماعية الراديكالية العنيفة التي لعبت فيها الجماهير الشعبية دوراً رئيسياً. وجاءت النتيجة النهائية، أخيراً، بصورة تغيير راديكالي، ليس فقط في شكل الدولة، بل في طبيعتها ووظيفتها أيضاً. وبالتالي، كانت الدمقرطة صيرورة تاريخية جمعت بين الثورات الراديكالية (أربع ثورات في فرنسا، في الأعوام ١٧٨٩، و١٨٣٠، و١٨٤٨، و١٨٧٠) وفترات طويلة من التغيير التراكمي، ليكون الناتج في النهاية تحوُّلاً بنيوياً من الاستبداد إلى الديمقراطية.

والواقع أن كلًّا من الثورتين الأوروبيتين الرئيسيتين، الإنكليزية والفرنسية، أطلقت صيرورتين ثورويتين، لا ثورة واحدة: أطلقتا ثورة من أجل الحرية، وثورة من أجل المساواة، في آنٍ معاً. وتمثِّل كلٌّ من الثورتين تحالفاً مختلفاً للقوى. في التجربة الإنكليزية، تمثَّلت العناصرُ الراديكالية بحركات من نوع «الأسرويون» (Familists) التي كانت تدعو إلى إلغاء الملكية الفردية. كما عارضت حركة «التسويديين» (Levellers) كلًّا من الإقطاعية والرأسمالية، ودعت إلى المساواة بين جميع الرجال الإنكليز، وإلى الحق التمثيلي لجميع الذكور، ولكن دون أية متطلبات في ما يتعلق بالملكية. وكانت نتيجة الثورتين تسوية قسرية اقتصرت فيها فكرة المساواة على المجالَيْن القانوني والسياسي، في حين ظلت اللامساواة هي العرف القائم في المجال الاقتصادي ــ الاجتماعي. ومن المعروف طبعاً أن تلك التسوية ــ التي أنتجت في التجربة الفرنسية الثالوث المشهور: حرية، مساواة، إخاء ــ تم فرضها على ممثلي الطبقات التابعة عن طريق عنف الدولة وتشريعها.

ثالثاً: المجالات العامة من منظور تاريخي: تطوّر تمّ تعطيله

أودّ الآن عرض الجدل القائل إنه، وفي مرحلتين تاريخيتين، تم تعطيل مسار نشوء المجال العام في الوطن العربي، وهو المسار الذي حرَّكه تطور الرأسمالية الطرفية (Peripheral) بشكل أساسي من خلال إثارة مسائل الكولونيالية، والقومية، وتلك المتعلقة بالهوية.

كانت التنظيمات العثمانية، التي صدرت عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦، تمثل برنامجاً طموحاً للمركزية والعلمانية والحداثة والإصلاح السياسي، في وقت واحد. وكان الدافع خلف تلك التنظيمات يضمّ فكرتين متناقضتين: **الأولى**، الاستجابة للضغوط الأوروبية لإصلاح بنية الإمبراطورية؛ و**الثانية**، تبنِّي بعض قيم ومؤسسات الدولة الأوروبية على أمل إيجاد الظروف المساعدة على القيام بتنافس مجْدٍ مع القوة العسكرية والاقتصادية المتنامية في الدول الأوروبية. ويكاد يتفق المؤرخون على أن التنظيمات العثمانية ما هي إلا واحدة من المحاولات الأخيرة الرامية إلى خلق فردٍ عثماني يتوجّه ولاؤه إلى الدولة بدل التوجّه إلى مجتمعه

الصغير أو إلى طائفته، أو حتى إلى السلطان. وسرعان ما ظهر تأثير التنظيمات في المناطق العربية في الإمبراطورية، إذ إن تلك المناطق كانت قد شهدت حركة محمد علي الهادفة إلى الحداثة والإصلاح، وهي الحركة التي قاومها وأحبطها دور الإمبراطورية العثمانية ذاتها وحلفاؤها البريطانيون.

شهدت المرحلة التي تلت إصدار التنظيمات ازدهار مظاهر مختلفة لمجالٍ عام ناشئ في جميع أرجاء المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية. ومع أن هذه الدراسة ليست بالمقام المناسب لإجراء تحليل مفصّل لهذه الحركة المتعدّدة الأوجه، فإن الأمر يقتضي الإشارة إلى بعض أبرز مظاهرها.

يمكن اعتبار التطور الحضري العصري المثير للإعجاب أوضح مظاهر المجال العام الناشئ. فلم يقتصر الأمر هنا على انتشار فضاءات حضرية، بصورةِ ساحات عامة وحدائق وطرق عريضة ومتنزّهات، وإلى ما هنالك، بل إن المدن أيضاً كانت تشهد الظواهر نفسها التي عرفتها أوروبا خلال القرن الثامن عشر: انتشار المقاهي، والجمعيات، والمسارح، والنوادي والصالونات العلمية والأدبية والثقافية، وإلى ما هنالك... وبالإضافة إلى ما تقدم، نشطت الجمعيات السرية المستقلة في مجال تنظيم الشباب والمناداة بالحكم الدستوري وباللامركزية، أو ببساطة، بالاستقلال السوري أو العربي.

ولم يقف الريف موقف المتفرج من تلك التطورات. فخلال ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، قام العامة والفلاحون بسلسلة من الثورات الريفية التي اجتاحت الجزائر وتونس وفلسطين وشمال سورية وجبل لبنان. وكان القاسم المشترك بين الثوار مقاومة فرض الضرائب الباهظة، والمطالبة بالأرض وبالمساواة السياسية والقانونية. كما شهدت الفترة ١٨٢٠ ــ ١٨٦٠ ثلاث ثورات شعبية في جبل لبنان، في الأعوام ١٨٢٠، و١٨٤٠، و١٨٥٨، كان من شأنها إرساء تقليد ممثلي القرى المنتخَبين، أي الوكلاء، الذين كُلِّفوا بمهمة قيادة الفلاحين طالما ظلوا «أوفياء لضمائرهم ولمصالح الفلاحين والصالح العام» (Harik, 1968: 213-214). وخلال ثورة كسروان (١٨٥٨ ــ ١٨٦١)، التي جمعت بين مقاومة فرض الضرائب وثورة فلاحية ضد السلطة (Jacquerie)، ظلت المنطقة لثلاث سنوات تُحكم بواسطة مجلس مؤلف من ١٠٠ وكيل منتخَب، بـ «قوة الحكومة الجمهورية». وكان رئيس المجلس، طانيوس شاهين، غالباً ما يشير إلى مراسيم الإصلاح العثمانية الصادرة عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦، للمطالبة بـ «التسوية العامة والحرية الكاملة» (Porath, 1966: 77-157).

من الوجهة الثقافية، ارتكزت نهضة الثقافة العربية، في مركزَيْها الرئيسَيْن القاهرة وبيروت، على بنى تحتية ثقافية كانت تتطور بسرعة مؤلَّفة من شبكات التعليم الواسعة، والمدارس الخاصة والعامة، وارتفاع معدَّل تعلُّم القراءة والكتابة، والتعليم المختلط، وتقدُّم وسائل الطباعة، وتطور «رأسمالية نشر» تمثلت في العدد الكبير من الصحف والمجلات. كانت صحيفة **الجوائب**، التي أصدرها أحمد فارس الشدياق، في استانبول، صحيفة شبه رسمية، وفي الوقت نفسه مستقلة عن السلطة العثمانية إلى درجة أثارت معها غضب تلك السلطة (فتم تعليق إصدارها بأمر رسمي أكثر من مرة)، كما كانت تُقرأ في كافة أرجاء الإمبراطورية، من

الجزائر حتى اليمن. وقد واكب جميع تلك التطورات تنامي نشوء «الفرد» في مقابل ابن الرعية والفرد الذي يشكل جزءاً من المجتمع. فقد كان كلٌّ من حركة الإصلاح الإسلامي بزعامة الأفغاني ومحمد عبده، والمثقفين العلمانيين اللبنانيين، يطرحون العقلانية والتعليم والحرية الفردية كوسائل لمقاربة القضايا العلمانية والدينية الحساسة. ففي عام ١٨٦١، مثلاً، ترجم بطرس البستاني رواية دانييل ديفو (Daniel Defoe) روبنسون كروزو (Robinson Crusoe)، وكأنه يتخيل مولد الفرد في الإمبراطورية العثمانية. كما نجد زميله أحمد فارس الشدياق يركّز على مثال المساواة، بما في ذلك المساواة الاجتماعية، وأخلاقيات العمل، وتحرير المرأة، واحترام الوقت.

ولكن، في حين كانت التنظيمات العثمانية تنادي بالمساواة السياسية والقانونية بين رعايا الإمبراطورية، وتعلن الإجراءات المتخذة لفرض هذه المساواة، وتشرع في إطلاق صيرورة لعلمنة الدولة، عادت القوى الأوروبية أدراجها إلى سياسة «حماية الأقليات الدينية والإثنية» في الإمبراطورية العثمانية. وكان من شأن هذه السياسة وضع الأساس لشرعنة الانتدابيّن البريطاني والفرنسي على المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية، عقب الحرب العالمية الأولى.

اتخذ تبريرُ فرنسا لـ «حقوقها» الكولونيالية في سورية الطبيعية شكلَ الدفاع عن المسيحيين والشيعة والدروز والعلويين. من جهة أخرى، نرى أن وعد بلفور يعبِّر صراحة عن استغلال مسألة الأقليات لخدمة المصالح الكولونيالية. فالوعد بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين لم يكتف بإقرار وجود طبيعة قومية لليهود في كل أنحاء العالم، وإنكار هذه الطبيعة على الشعب العربي في فلسطين ــ الذي أشير إليه بالتعبير السلبي «الأقليات غير اليهودية الموجودة حالياً في فلسطين» ــ بل إن الفلسطينيين أنفسهم اعتُبروا «أقليات»، وكانت الحقوق التي حُدِّدت لهم ذات طبيعة «مدنية ودينية»، وليست سياسية.

إثر انهيار الإمبراطورية العثمانية، كان المنطق ذاته يوجِّه عملية تقسيم الشرق الأوسط. فقد فُرض على العراق حكم الأقلية السنّية في حين حُرمت الإثنية الكردية من حقها في الحكم الذاتي، وشكَّل البدو والعشائر ركيزة إمارة «شرق الأردن» الجديدة المستحدثة (التي حكمت في ما بعد شعباً غالبيته من الفلسطينيين)، وتم تقسيم سورية إلى خمس دويلات وفق خطوط طائفية: دولتان للسنّة (في حلب ودمشق)، ودولة للمسيحيين في لبنان الكبير، ومنطقتا حكم ذاتي للدروز والعلويين.

وهنا تجدر الإشارة **أولاً** إلى أن تحويل القبائل والمجموعات الإثنية والأقليات الطائفية إلى كيانات سياسية، كان له تأثير مباشر في تطور المجال العام. فهذه الكيانات السياسية لم تكتف بإقرار صيغ للهوية والتضامن ذات طبيعةٍ ما دون قومية (Sub-national)، لتكون المستودع الطائفي للحقوقٍ والواجبات، بل إنها أسست، بالإضافة إلى ذلك، شبكات المحسوبيات التي أسهمت في نمو وتطور الوجهاء الذين تبنّوا لعب أدوار وساطة ملتبسة بين الدولة والمجتمع، ولم تتمتع الجماعات (Communities) لا بالاستقلال الكامل، ولا بالتمثيل الكامل لأفرادها، والأهم من ذلك، أن الأفراد ظلّوا في جميع الأحوال في وضع التابع.

والنقطة **الثانية** في ما يخص العلاقة بين القومية والديمقراطية تتصل بالتجربتين في أوروبا، وفي الوطن العربي، وهما تجربتان قابلتان للمقارنة. فالقومية والديمقراطية، في الحالة الأوروبية، كانتا متمّمتين لبعضهما البعض، وذلك عندما فتح زوالُ الدولة الاستبدادية المجالَ أمام ظهور الأفراد الذين بدأت ولاءاتهم تتجه بشكل مطرد نحو الأمة ــ كما تجسّدت في الدولة القومية ــ مبتعدة بذلك عن الجماعات العائلية والمناطقية والدينية والإثنية. نجد في المقابل أن التجربة الكولونيالية في الوطن العربي خلقت وضعاً أحدث انفصالاً بين الحركة المناهضة للكولونيالية والساعية إلى الاستقلال والوحدة، من جهة، ومطلب الديمقراطية من جهة أخرى.

لم يكن التوجّهان على تلك الدرجة من التضاد خلال فترة الانتداب والأنظمة التي جاءت في مطلع عهد الاستقلال، والتي تميّزت بكونها أنظمة برلمانية تقوم على دعم وجهاء التجار ومالكي الأراضي. لكن الهوّة اتسعت بعد عام ١٩٤٨ كردّ فعل على إقامة دولة إسرائيل ومع نشوء الحركات القومية الجديدة وتأسيس الأنظمة «الشعبوية الراديكالية».

خلال تلك الفترة، لعبت الكولونيالية والحركة المناهضة لها دوراً رئيسياً في إعاقة نشوء المجال العام كوسيط لصيرورة الدمقرطة. فمن جهة، لعبت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ واشتداد حدة الصراع العربي ــ الإسرائيلي، دوراً في تبرير فرض أنظمة عسكرية شمولية. ومن جهة أخرى، برز التباس شديد في الرأي العام وفي الخطاب العام، وهو التباس يُعاد إنتاجه باستمرار، بين رفض الكولونيالية الغربية من جهة، ورفض الديمقراطية والحداثة كمنتَجيْن غربيَّيْن، من جهة أخرى. ويُعتبر الجدل الحالي بشأن احتلال العراق مثالاً صارخاً على إمكانية تجدُّد هذا التعارض الذي يُنتج ثنائياته الخاصة. فهناك، من جهة، أولئك الذين يودّون حلَّ هذه الثنائية بطريقة تلفيقية بأن يتمنّوا زوال «القومية» باعتبارها غدت فكراً ميتاً في عصر العولمة، في حين أننا نلاحظ تزايد العوامل التي تعيد إنتاج القومية في أكثر أشكالها تطرفاً. ومن جهة أخرى، نجد من يتمنّون زوال الدمقرطة. وهناك عدة تبريرات لذلك: أولوية المسألة القومية، أو اعتبار الديمقراطية خديعة أوروبية (وسيلة للهيمنة)، وفي أفضل الأحوال منتجاً غربياً يُعتبر، إما غريباً عن التراث القومي والديني للعرب والمسلمين، أو أنه موجود أصلاً في التراث المذكور بصورة الشورى.

رابعاً: المدينة والريف

ارتبط المجتمع المدني وحركة التنوير والمجالات العامة، عادة، بالمحيط الحضري. وسوف أناقش هنا مدى نسبية هذا الافتراض. لنبدأ بالتجربة الأوروبية. هل نستطيع القول بثقة إن دَور الريف في التحوّلات الديمقراطية في أوروبا يمكن اختزاله إلى مجرد دور رجعي، أي دَور مناهض للديمقراطية؟ وهل يمكن اعتبار ثورة منطقة الفانديه (Vendèe) الفرنسية النموذج الوحيد لتدخُّل الريف السلبي في صيرورة الدمقرطة في المجتمعات الأوروبية؟ ويبدو أن الجواب هو النفي. ليس فقط بسبب الإنجاز الذي حققه اليعقوبيون (Jacobins) لدى ربطهم

جماهير الفلاحين بالثورة عن طريق دمج مسألة الأرض ضمن البرنامج الثوري، بل أيضاً بالنظر إلى أن القاعدة السوسيولوجية الأساسية للجمهورية الفرنسية كانت الفلاحين والمزارعين المستقلين (Weber, 1976). لقد بدأ المؤرخون، الذين يضطلعون بمهمة إعادة النظر في الثورة الفرنسية، بطرح تساؤلات تتناول العديد من السمات التقليدية، والماركسية بشكل أساسي، لتفسير الصيرورة الثورية. فرانسوا فوريه (Francois Furet)، مثلاً، يركّز على دور النوادي والمهنيين من الطبقة الوسطى في الصيرورة الثورية، ويؤكد أن السلطة الثورية كانت، في واقع الأمر، بيد أوليغارشية (Oligarchy) عسكرية؛ مع ذلك فهو يؤكد أن الثورة الفرنسية كانت «ثورة شعبية» (Furet, 1995).

كما نجد أن المجموعات الاجتماعية الريفية قامت بدور أساسي في التجربة الإنكليزية. فقد طالبت حركة «الأسرويين» (Familists) بنزع الملكية الخاصة. وكانت حركة «التسويديين»، وليس تجار المركز التجاري في لندن، هي من عارضت الإقطاعية والرأسمالية، ونادت بالمساواة بين جميع الرجال الإنكليز، وبالحق التمثيلي لجميع الذكور، ولكن دون طرح أية متطلبات في ما يتعلق بالملكية.

ونجد أيضاً، وإن على نطاق أضيق، أننا لا نستطيع تجاهل دور الريف في تاريخ الأنظمة الانتخابية في الوطن العربي. فقد نجحت ثورة كسروان (١٨٥٨ ـ ١٨٦١) التي قام بها العامة، والتي تحدثنا عنها آنفاً، في فرض أول نظام انتخابي في متصرفية جبل لبنان (١٨٦١ ـ ١٩١٥)، وكانت تلك أول ممارسة لفكرة الانتخابات في الإمبراطورية العثمانية.

وضمن مجال آخر، ولكن وثيق الصلة بالموضوع، هل نستطيع القول بثقة إن «التمدن ظاهرة حضرية حصراً؟ يميّز أنطونيو غرامشي (Gramsci) بين المدن الصناعية والمدن غير الصناعية. فالأولى فقط تتمتع بخاصية كونها متطورة أكثر من الريف، أما في المدن غير الصناعية، فنجد أن بذور الحضرية تغيب في لجّة مجموعات سكانية غير حضرية (Gramsci, 1971: 91)[١]. وعلى رغم أن غرامشي يتناول الموضوع بلغة التمييز بين تقدمي/رجعي، فإن هذه الازدواجية يمكن تصنيفها بسهولة ضمن فئة أوسع، وهي ازدواجية ديمقراطي/مناهض للديمقراطية. فريدريك جايمسون (Frederic Jameson)، من جهته، يصوغ الفكرة بأسلوب أكثر فظاظة، إذ يقول: «قد تكون أهم مواصفة تميّز هذا التعارض بين الريف والمدينة... هي أنه كالتعارض بين التخطيط والنمو العضوي». جايمسون هنا يشير إلى الجدل القائم حول الثورة الفرنسية التي تم فيها تأكيد، ولأول مرة، «أولوية الإرادة البشرية على المؤسسات الاجتماعية، وعلى قدرة الكائنات البشرية... على إعادة تشكيل المجتمع وصياغته حسب مخطط ما، أو حسب فكرة مجردة أو مثل أعلى» (Jameson, 2004: 48).

ويقودنا ذلك التمييز إلى طرح تساؤلات حول دور المدن التجارية والمدن الريعية والمدن الإدارية، وما شاكل، في إنتاج المجال العام. وبالإمكان تناول هذا السؤال من زاوية أخرى: هل

(١) وللاطلاع على مثال عن العودة مجدداً إلى الولاءات التقليدية في المجال الحضري، انظر: وضاح شرارة، **المدينة الموقوفة: بيروت بين القرابة والإقامة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

تُعتبر جميع الفضاءات العامة، بالضرورة، مجالات عامة، وهل تسهم، بالضرورة، في الصيرورة الديمقراطية؟ (Calhoun, 1992: 1-48).

وبالقدر الذي يشكل فيه المجال العام فضاءً للضم (Inclusion)، فإنه، في الوقت نفسه، فضاء للإقصاء (Exclusion). ففي المجتمعات التي تنتظم فيها القبائل والمناطق والطوائف الدينية والمجموعات الإثنية بصورة مؤسسات سياسية وهيئات تمثيلية، هل نستطيع الافتراض بثقة أن الفضاء العام الذي يقتصر على جزء من مجتمع ــ أو لنقل فرضاً على المجتمع بكامله ــ يشكّل مكوِّناً للمجال العام، وأنه بالتالي عنصر موصل إلى الديمقراطية؟ فهل يُعتبر تحديد فضاء حضري لحزب الله في الضاحية الجنوبية لبيروت فضاء مغلقاً (لأنه يقتصر على طائفة دون غيرها إلى درجة إقصاء بقية الطوائف)، أم أن هذا الفضاء يُعتبر مجالاً عاماً لأنه تجمّع لأفراد ينتمون إلى عائلات وعشائر ومناطق تعيش وضعاً منغلقاً إقصائياً؟

هل تنتمي الجماعات العائلية والطوائف الدينية المسيَّسة والمجموعات الإثنية المنظّمة إلى المجتمع المدني، أم أنها تشكّل النقيض له؟ جرى الالتفاف على هذا السؤال في خطاب المجتمع المدني في لبنان عن طريق إيجاد «مجتمعَيْن»، حسب مقتضيات الوضع: **الأول**، هو المجتمع «الأهلي»، ويضم المجموعات الواردة أعلاه، و**الثاني**، هو المجتمع «المدني»، الذي يضمّ الجمعيات الطوعية، كالنقابات المهنية، والأحزاب السياسية، والمنظمات الأهلية، وإلى ما هنالك. ويمكن أن نجد المشكلة نفسها في الأردن ودول الخليج واليمن... الخ، لكن ذلك التمييز يظل ناقصاً لأنه يتطلب المزيد من الدراسة والتحديد بشأن التأثير الذي يمارسه المجتمع الأول في المجتمع الثاني (الذي يتخذ شكل تأثير الولاءات التقليدية على الجمعيات الطوعية)، وبشأن درجة الاستقلال النسبية للمجتمع المدني، بالمعنى الدقيق للكلمة، في مواجهة الدولة. وقد أظهرت الدراسات التي جرت في مصر أن العدد الأكبر من الجمعيات الأهلية الموجودة حالياً، إما أنشأتها الدولة، أو أنها تعتمد على الدولة.

باختصار، يمكن للريف إطلاق قوى اجتماعية تسهم في صيرورة الدمقرطة، بقدر ما يمكن للمدينة أن تضم قوى اجتماعية تمثِّل عوائق لتلك الصيرورة.

خامساً: التحول إلى المجتمع الديمقراطي

عبَّر العديد من النقّاد عن رأيهم بأن هابرماس يتعامل مع مسألة المجالات العامة، وكأن السوق الرأسمالية والدولة الرأسمالية هما شيئان ثابتان ونهائيان. وأفضل ما يمكن تحقيقه في هذا الشأن هو محاولة تحييد التأثيرات الأسوأ للسوق والدولة المذكورَيْن في الديمقراطية: سوء توزيع الدخل والخدمات الحكومية من جهة، وعِلل البيروقراطية من جهة أخرى. ولهذا الغرض، ينصح هابرماس بثلاثة نماذج:

١ ــ النموذج **الأول**، وهو نموذج الحصار، حيث يحاصر المجالُ العام الدولةَ ليشكّلَ قوة معادلة للمال وللبيروقراطية. وهذا أكثر النماذج اعتدالاً وسلبية.

٢ ــ النموذج **الثاني** هو نموذج صمّام التحكم، حيث يمارس الرأي العام تأثيره في

عملية اتخاذ القرارات عبر أطراف السلطة (Periphery) ـ الجامعات، والجمعيات الخيرية، والمؤسسات... الخ، فيؤثر بالتالي في المركز الإداري (Stolze, 2002: 146-147).

٣ ـ النموذج **الثالث**، في أسوأ الأوضاع، يقرّ هابرماس العصيان المدني كملجأ نهائي للقوى الشعبية المعارِضة.

لأغراض الاستعجال نستطيع إغفال الجدل المتصل «بنهاية التاريخ» وبمصير الرأسمالية والسوق. لكننا، على الأقل، يجب أن نشير إلى أن العديد من نقّاد الأفكار الخاصة بالمجتمع المدني والمجال العام، أشاروا إلى التضارب المنهجي بين الرأسمالية والديمقراطية. وهم يقصدون بذلك، طبعاً، أن الرأسمالية تجعل الديمقراطية ناقصة وجزئية. ويتنبأ مايكل هاردت (Michael Hardt)، شأنه شأن دولوز (Deleuze)، بـ «اضمحلال المجتمع المدني» بما أن الرأسمالية الحديثة تنتقل من وضعية الضبط (Disciplinary Mode) إلى وضعية التحكّم (Control Mode)، حيث تملأ علاقات القوة، حالياً، كامل المجال الاجتماعي (Hardt, 2002: 158-176).

وتتوسع مقالة سلافوي جيجك (Slavoj Zizek) النقدية في موضوع السببية البنيوية، فهو يؤكد أن التناقض والتفاوت الزمني (Non-contemporaneity) يجب اعتبارهما من الضروريات البنيوية للرأسمالية. ويحمل هذا النقد توجّهاً مخالفاً لفكرة هابرماس الخاصة بـ «الحداثة كثورة غير مُنجَزة»، حيث يقوم هذا النقد على افتراض وجود تعارض وجودي بين الرأسمالية والديمقراطية. ويتعيّن على مهمة إنجاز تلك الثورة ـ التي هي في الوقت نفسه ثورة ديمقراطية ـ التوفيق بين جانبَيْها: جانب العقل الأدواتي (Instrumental) (أي المعالجة العلمية ـ التكنولوجية للطبيعة والهيمنة عليها، وهو ما تقوم به الرأسمالية)، من جهة، وجانب التواصل الذاتي الداخلي (Intersubjective) المتحرر من العوائق، من جهة أخرى. ويؤكد جيجك أن إنجاز مشروع الحداثة إلى نهايته، من خلال تحقيق الإمكانات التي ينطوي عليها الجانب الثاني، كما يقترحه هابرماس، مهمة مستحيلة نظراً إلى طبيعة الرأسمالية نفسها. وهو يتساءل: «وماذا إذا كنا، بكل بساطة، لا نستطيع تكميل العقل الأدواتي (Instrumental Reason) بالعقل التواصلي (Communicational Reason)، بما أن أولوية التفكير الأدواتي تعتبر مقوّماً أساسياً من مقومات العقل الحديث بما هو كذلك؟» (Zizek, 2000: 298-299)[٢].

لكن الموضوع الأساسي يبقى صيرورة الدمقرطة ذاتها. فالإجراءات الواردة أعلاه التي اقترحها هابرماس مصمَّمة لمعالجة فساد المجال العام ـ وللتعامل، في نهاية المطاف، مع أزمة الديمقراطية ـ في المجتمعات الصناعية المتطورة في مرحلة ما بعد الحداثة. وقد ينشأ هنا سوء تفاهم كبير بشأن التعامل مع تلك التكتيكات، وكأنها إجراءات ضرورية وكافية للدمقرطة في دول العالم غير الغربي، أي، للانتقال من نظام شمولي دكتاتوري إلى نظام انتخابي ديمقراطي يحكمه القانون وتداول السلطة.

(٢) استناداً إلى ما يقوله جيجك، تسري الاستحالة نفسها على رأي هابرماس في السمة المتطورة للعولمة الرأسمالية (أي تلك الخاصة بالأسواق «الحرة») التي تحتاج فقط إلى أن تكملها عولمة سياسية كافية لكي تصبح ثورة منجَزة.

سادساً: مسألة الوسائل: كيف يمكن إزالة النظم السلطوية؟

هل يُعتبر التأثير السياسي للمجال العام، كما ورد في النماذج الثلاثة المذكورة أعلاه، كافياً لإزالة النظم السلطوية في دول الجنوب؟ تجدر الإشارة، بداية، إلى العلاقة المتبادلة بين إجراءات الدمقرطة المتردّدة والجزئية المطبَّقة في عدد من الأقطار العربية، وحركات العصيان الاجتماعي في جميع تلك الأقطار. فقد كانت الاضطرابات الحضرية التي حدثت في كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ في مصر ذات أثر بالغ في تطبيق إجراءات الليبرالية السياسية، بما في ذلك الاعتراف بـ «المنابر» السياسية. كما شكَّلت حركة عصيان الشباب في الجزائر عام ١٩٨٨ العامل الرئيسي المؤدي إلى سقوط نظام الحزب الواحد، جبهة التحرير الوطني، وفرْض الاعتراف بوسائل الإعلام والحريات السياسية، والتمهيد لتنظيم انتخابات حرّة، أجهضها الجيش في ما بعد، لأنها أظهرت تفوّق الإسلاميين بنسبة كاسحة. كما الإجراءات الليبرالية التي اتخذها الملك المغربي الحسن الثاني، في النصف الثاني من تسعينيات القرن العشرين ــ وضْع دستور جديد، وقبول مبدأ تداول السلطة الذي جعل حزب المعارضة الرئيسي، الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية، يشكِّل الحكومة في نهاية الأمر، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين ــ هذه كلها جاءت نتيجة ضغط «انتفاضات الخبز» التي هزّت المدن المغربية. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الأردن، حيث كان للاضطرابات التي حدثت في السلط ومعان، جنوبي البلاد، أثرها الكبير في جعل الملك حسين يلجأ إلى اتخاذ إجراءات ليبرالية في السنوات الأخيرة من حكمه. والمفارقة، أن حركات الصراع المذكورة كانت تحرِّكها دوافع اجتماعية («مظاهرات الخبز» في القاهرة والمغرب، ودوافع الفقر والبطالة التي حرّكت حركة عصيان الشباب في الجزائر، والتهميش المناطقي والاجتماعي في الأردن). مع ذلك، جاءت إنجازاتها الرئيسية ضمن المجال السياسي. وهنا نجد علاقة متبادلة إضافية بين الشأن الاقتصادي ــ الاجتماعي والشأن السياسي ينبغي إخضاعها للتفكير والبحث.

الحركات المذكورة تشبه كثيراً العصيان المدني الذي اقترحه هابرماس كحلّ أخير. وقد أفضت تلك الحركات إلى المصادمات العنيفة نظراً إلى ردّ فعل الأنظمة القائمة. وهنا يجدر بنا مقارنة تلك الحركات الاجتماعية بالمجال العام، القصير الأجل، خلال مرحلة ربيع دمشق (٢٠٠٠ ــ ٢٠٠١)، الذي تمثَّل بصورة أساسية بانتشار الجمعيات المستقلة والنوادي الثقافية في جميع أرجاء البلاد، وبالنشاط المكثَّف لمنظمات حقوق الإنسان التي كان يحرّكها تجار ومثقفون يساريون سابقون. وقد تمكّن النظام من قمع تلك الحركة ــ التي لم تخضع حتى الآن، ولسوء الحظ، لدراسة أكاديمية معمّقة ــ ومن تجريدها من قوتها بسرعة، لأنها كانت تفتقر إلى البعد الشعبي.

أخيراً، تمثِّل إزالة النظام العراقي حالة بالغة الأهمية في مجال دراسة أشكال التحوّل إلى الديمقراطية في الوطن العربي. شكّل العصيان الشعبي المسلّح، الذي جرى في آذار/مارس ١٩٩١، ذروة معارضة قطاعات كبيرة من الشعب العراقي للنظام البعثي عبر عقود طويلة، وأثارت نهايته الفاجعة مسألة الضعف النسبي للانتفاضات الشعبية المسلحة الواسعة النطاق،

التي واجهت جيشاً كان قد انهزم للتوّ في حرب خارجية. وفي حين إن هذه الإشكالية لا تبرّر بأي شكل من الأشكال غزو العراق واحتلاله بقيادة الولايات المتحدة، فإنها مع ذلك تثير أسئلة جادة تتعلّق بمسألة تفكيك أسس الأنظمة الشمولية في الوطن العربي. وأقلّ ما يمكن أن يُقال إن ذلك يتطلب فعل تطبيق قوة شعبية قد لا تتمكن، للأسف، من استبعاد خيار العنف، أو إنه يتطلب، كما قال هابرماس، تدخُّل القوة الشعبية لنقل صيرورة الدمقرطة من المستوى «الخطابي» إلى المستوى «الاستراتيجي» □

المراجع

Calhoun, Craig (1992). «Introduction: Habermas and the Public Sphere.» in: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.

Fraser, Nancy (1992). «Rethinking the Public Sphare: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.» in: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.

Furet, Francois (1995). *Revolutionary France, 1770-1880*. Translated by Antonia Nevill. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell. (History of France)

Gramsci, Antonio (1971). *Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.

Habermas, Jürgen (1985). «A Philosophico-Political Profile.» [Interview by Perry Anderson and Peter Dews]. *New Left Review:* no. 151, May-June. pp. 75-105.

Habermas, Jürgen (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Habermas, Jürgen (1997). «Conversation about Questions of Political Theory.» in: Habermas, Jürgen. *A Berlin Republic: Writings on Germany*. Translated by Steven Rendall; introduction by Peter Uwe Hohendahl. Lincoln: University of Nebraska Press. (Modern German Culture and Literature)

Hardt, Michael (2002). «The Withering of Civil Society.» in: Mike Hill and Warren Montag (eds.). *Masses, Classes and the Public Sphere*. London; New York: Verso.

Harik, Iliya F. (1968). *Politics and Change in a Traditional Society; Lebanon, 1711-1845*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jameson, Frederic (2004). «The Politics of Utopia.» *New Left Review*: no. 25, January-February. pp. 35-54.

Porath, Yehoshua (1966). «The Peasant Revolt of 1858-1861 in Kisrawan.» *Asian and African Studies*: vol. 2. pp. 77-157.

Stolze, Ted (2002). «A Displaced Transition: Habermas on the Public Sphere.» in: Mike Hill and Warren Montag (eds.). *Masses, Classes and the Public Sphere*. London; New York: Verso.

Weber, Eugen (1976). *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Zizek, Slavoj (ed.) (2000). *Revolution at the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*. London; New York: Verso.

شـوارع بيـروت:
الـذات والمواجهـة مـع «الآخـر»

ستيفن سايدمان(*)

أستاذ في جامعة نيويورك الوطنية في ألباني ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

ترجمة: مها بحبوح

قبل اندلاع الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)، كانت معظم أحياء بيروت تضمّ مختلف الطوائف، حتى ولو كانت طائفة معيّنة تشكل أغلبية في أحد تلك الأحياء. وفي مركز المدينة ورأس بيروت، نشطت حركة من التمازج الإثني والطائفي، وازدهرت ثقافة عامة اتسمت بالحيوية. ثم جاءت سنوات الحرب لتغيّر المشهد الاجتماعي لبيروت تغييراً دراماتيكياً. فقد تركت الحربُ مركزَ المدينة، أي قلب بيروت النابض بالحياة العامة، خراباً، وإن بدرجات متفاوتة، بعد أن دُمِّر ستون بالمئة من البيوت في المنطقة. انقسمت بيروت بعد الحرب، طائفياً، إلى شرقية وغربية. وضمن هذا التقسيم الشامل لبيروت ما بين منطقة إسلامية ومنطقة مسيحية، حدثت تقسيمات مناطقية إثنية ـ طائفية أخرى، فعلى سبيل المثال، أقام الشيعة معقلاً حصيناً لهم في الضواحي الجنوبية لبيروت الغربية (Nasr, 1993; Khalaf, 1993). وفوق ذلك، ضعفت الدولة أكثر مما كانت نتيجة الحرب، ما أفسح المجال لخصخصة (Privatization) الفضاء الاجتماعي الحضري. أحكمت الطائفية قبضتها على العديد من الأحياء، واستغل المضاربون الفراغ السياسي لوضع اليد على أراض قيّمة لإنشاء منتجعات خاصة باذخة وبيوت فخمة ومجمّعات تجارية (Shwayri, 2002).

وفي خضمّ المعركة التي قامت بين مخطّطي المدن والمسؤولين الحكوميين ومجموعات المواطنين حول شكل مركز المدينة بعد الحرب، أدرك العديد من المراقبين أن الفضاءات الحضرية ذات الطبيعة الاجتماعية المتنوّعة التي ترعى نشوء حياة عامة ناشطة، تكاد تذهب إلى غير رجعة. ويقول عالم الاجتماع سمير خلف، متحسراً على وضع بيروت بعد الحرب، حيث دُمِّرت الفضاءات العامة: «كانت المنطقة التي تضم مركز الأعمال في بيروت أول ما ذهب... والواقع أن جميع المصالح العامة الحيوية كانت تتركّز هناك: مجلس النواب، مقر البلدية، المؤسسات المالية والمصرفية، الصروح الدينية، محطات انطلاق الحافلات، الأسواق التقليدية، مجمّعات التسوق، المنشآت الترفيهية... الخ. هناك كان يتجمع الناس من كافة مجالات الحياة وكافة المكانات الاجتماعية... يا للأسف، لقد دمرت الحرب فعلياً جميع تلك الفضاءات العامة المفتوحة اجتماعياً». (Khalaf, 1993: 31-32; Nasr, 1993).

(*) البريد الإلكتروني: Sjs3490@aol.com.

والواقع أن الوقت ما يزال مبكراً لمعرفة ما إذا كان وسط بيروت الذي يعاد تعميره قادراً على استرجاع مكانته المحورية في مدينة بيروت (Sarkis, 2006; Kabbani, 1998; Sarkis and Rowe 1998). لكن حي الحمراء، وهو أحد أحياء رأس بيروت، غالباً ما يُعتبر الاستثناء الوحيد من عملية الخصخصة الحضرية ومن تدهور الثقافة العامة الكوسموبوليتية (Cosmopolitan). فقد كان هذا الحي، تاريخياً، مقراً لجامعات معترف بها عالمياً (الجامعة الأميركية في بيروت، والجامعة الأميركية ـ اللبنانية) وملاذاً للعديد من المضطهدين العاملين في مجال الثقافة، وأفراد الأقليات والمهاجرين.

خلال الفترة ١٩٤٧ ـ ١٩٦٧، ازداد عدد سكان حي الحمراء من ٢٤٠٠ شخص إلى ١٥,٠٠٠ شخص. وكان معظم سكان الحي شباباً مثقفين ينتمون إلى الطبقة الوسطى من الميالين إلى الاقتصاد الخدماتي القائم على العمل المكتبي. ورغم وجود أغلبية مسيحية ساحقة، تمكّن سكان الحي، من الموظفين المكتبيين والعلمانيين والمهنيين وصغار رجال الأعمال، من صياغة ثقافة عامة ديناميكية عمادها دور السينما والنوادي والمقاهي والمسارح ودكاكين بيع الكتب (Khalaf and Kongstad, 1973; Khalaf, 1987). ويتذكّر أهل الحي وزواره القدامى كيف كان حيّ الحمراء في الستينيات ومستهل السبعينيات مركزاً يجتذب المغامرين والسياح والمفكّرين والناشطين السياسيين والكتّاب والفنانين من كافة أرجاء الشرق الأوسط. ومن حسن حظ الحي أنه لم يتحوّل إلى ميدان رئيسي للمعارك خلال سنوات الحرب، بل إن قيام التجار والمصرفيين بهجر الخرائب في مركز بيروت والتوجّه نحو المناطق الأبعد، صبّ في مصلحة حي الحمراء. فقد جذب سكانُه المتعلمون والأثرياء نسبياً، وقرُبه من مركز المدينة ومن البحر، وبناه التحتية السليمة، موجات من الاستثمارات المالية والبشرية خلال عقد التسعينيات.

حالياً، وفي حين تستمر عملية إعادة تعمير مركز المدينة، يُعتبر حي الحمراء المركز الاجتماعي والثقافي لبيروت، بقدر ما يمكنه ذلك في مدينة تفتقر إلى مركز يُجمِع عليه الكل. ورغم الأزمات السياسية المتلاحقة (الاغتيالات السياسية، والعدوان الإسرائيلي في تموز/يوليو ٢٠٠٦، والشلل الذي تعانيه الحكومة)، فإن افتتاح مخازن باذخة، مؤخراً، مثل «فيرو مودا» (Vero Moda)، ومقاه جديدة مثل «كوستا» (Costa) و«لينا» (Linas)، يتردّد عليها أفراد الطبقة الوسطى، وتعمير أبنية سكنية وتجارية مترفة في جميع أنحاء حي الحمراء، يعطيان الانطباع بأن الحمراء هو حي واثق من مستقبله.

لقد أسرتني روح الحي الديناميكية التي لا تهدأ فور وصولي إلى بيروت صيف عام ٢٠٠٧، وعندما تعرّفت إلى الأحياء الأخرى، زاد انطباعي عن الحمراء حدة ووضوحاً. ففي أعقاب كارثة تدمير مركز المدينة، ازدهرت أحياء، مثل الأشرفية وفردان، إلى جانب حي الحمراء. ومع ذلك، فإن هذا الأخير يأسرني لما يتميز به من تنوّع طائفي وإثني، ولقدرته على إرساء أسس ثقافة علمانية تتسم بالتسامح إزاء التعبيرات الشخصية والثقافية ذات الطابع التجريبي. والواقع أنني من خلال المناقشات والمقابلات مع سكان الحي، وأصحاب الدكاكين، والمفكّرين، لاحظت الاحتفاء المتكرّر بالفردانية (Individualism) والكوسموبوليتية في الحيّ، باعتبارها ثقافة فريدة في بيروت.

وكأمريكي زار العديد من المدن الأوروبية، تركت لدي روحُ أهالي الحي الحرة، المنطلقة

والواثقة من نفسها، وقعاً مؤثراً. لكن احترام الذات (Self Regard) قد يتخذ أشكالاً لا تؤدي جميعها إلى تعزيز حياة عامة نشطة وثقافة كوسموبوليتية. فاحترام الذات قد ينمّي روح الأريحية إزاء العالم الاجتماعي، أو أنه قد ينكفئ نحو الداخل مبرزاً للآخرين وجهاً قاسياً. ما نوع الذات التي تشكّلت في حي الحمراء؟ كما أن وجود التنوّع الاجتماعي لا يستدعي بالضرورة وجود ثقافة كوسموبوليتية. فاختلاف الآخر (Otherness) يمكن أن يشكل تهديداً أو أن يكون موضع ترحيب، أو يمكن أن يقابَل بالتسامح والتقدير. الكوسموبوليتية تتطلب نفوساً ذات حدود نفّاذة، بحيث تسمح بـ «تغلغل» الاختلاف؛ نفوساً تزداد مدركاتها ثراء نتيجة التحديات التي يطرحها العالم الحياتي الذي يوفره اختلاف الآخر. وبرأيي، إن اختلاف الآخر لا يمكن له تشجيع قيام ثقافة كوسموبوليتية «ناشطة»، إلا إذا كان ذا طبيعة «شعبية شائعة» وحدود عامة واضحة المعالم. وإذا استخدمنا لغة تحليلية، فإن ما أودّ قوله هو أن الطبيعة «الفردانية» والكوسموبوليتية تتطابقان، لكنّ كلًّا منهما تعمل ضمن «مسار» متمايز. ففي حين تتوجه الفردانية إلى مجال التعبير الشخصي، تشير الكوسموبوليتية إلى طريقة اتصال الذوات مع «الآخر». وحجتي هنا أن ثقافة حي الحمراء تتسامح إزاء التنوع الكبير في الأساليب والتوجّهات الشخصية، أما الآخرون ضمن مجالات غير طائفية (النوع (Gender)، الجنس (Sexual)، الإثنية) فيظلّون مواقع تثير القلق والارتياب، وما يزالون موجودين في أطراف بيروت أو في مناطقها الخلفية.

عشت في حي الحمراء خلال الفترة أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧ ــ حزيران/يونيو ٢٠٠٨. قضيت ساعات طوالاً أتجول في شوارعه، وأحضر الأحداث الثقافية، وأتردّد على المقاهي والحانات، أراقب وأدوّن الملاحظات وأتجاذب الحديث مع عشرات السكان والعمال والفنانين والمفكّرين وأصحاب الدكاكين. وفوق ذلك، قمت في الفصل الدراسي في ربيع ٢٠٠٨ بتدريب بعض الطلاب على إجراء دراسات حضرية. فقام هؤلاء بترسيم الفعاليات في الشوارع، ومراقبة الفضاءات العامة وإجراء خمسين مقابلة تقريباً كانت بمثابة تكملة للمقابلات الرسمية التي أجريتها أنا. وباعتباري غريباً عن بيروت، اعتمدت على التراث الأنغلو ــ ساكسوني لطرح «إشكاليتي» وللحصول على مصادري الفكرية. في الوقت نفسه، حاولت أن أبقى قريباً من العالم الحياتي (Life-world)[*] لسكان وزوار حي الحمراء، لأتمكن من اختبار ما لدي من تصنيفات ووجهات نظر[١]. لقد سعيت إلى الحصول على «تفسير مندمج»، واعياً لحقيقة أن الموقع المحدّد الذي أراقب منه الأشياء يمكّنني من طرح التفسيرات التي أدَّعيها، ويجعلني، في الوقت نفسه، أطرحها من وجهة نظر شخصية خاصة. فلا مجال لتفادي دوامة التأويل. أخيراً، رغم أن حي الحمراء هو

(*) عالم ــ حياتي يعني سياق إعادة إنتاج الرموز في مجتمع ما أو هو الخلفية المؤلفة من الخبرات والآراء التي يحملها الفرد (المترجم).

(١) على سبيل المثال، كنت كأمريكي أفترض في البداية أن اللبنانيين سيتفهّمون وضع العمال المهاجرين من أفريقيا وجنوب شرقي آسيا، من منظور عرقي. لكنني اكتشفت أن الوضع غير ذلك. كان معظم من قابلتهم يلجأون إلى لغة تحمل تلاوين دقيقة وتعتمد على القومية. وهكذا كان يجري التمييز بين الخدم المنزليين باعتبارهم سري لانكيين أو إثيوبيين أو فيليبينيين. الأفكار العرقية بدأت تظهر شيئاً فشيئاً. وبعد حلول غير العرب محل الخدم المنزليين العرب (المصريين، والسوريين، واللبنانيين)، بدأ بعض أفراد الطبقة الوسطى اللبنانية يشيرون إلى أنفسهم بـ «البيض» مقارنة بالخدم المنزليين «السود».

موقع تركيز هذه الدراسة، ولكن في أجزاء معينة من المقالة، بدا وكأن الأمر يقتضي توسيع أفق الدراسة ليشمل بيروت. مع ذلك، حاولت إبقاء تلك الأجزاء ضمن الحدّ الأدنى.

أولاً: طبوغرافية الشارع وخطوط محيط الذات

تشكّل الشوارع التنظيم الهيكلي للحياة الاجتماعية الحضرية (Benjamin, 1979; Gutman, 1986; Jacobs, 1961; Lynch, 1960; Vidler 1986). وهي السطح الظاهر الذي يسمح بحركة الأجساد والآليات والأشياء. تيارات الدفق المستمرة تتطلب أن تكون الشوارع مجهزة بمعالم (Landscaping) «ثابتة» (Hard) مؤلَّفة من إشارات تنظيم حركة المرور، وأرصفة المشاة، وسلال القمامة، وأكشاك الهاتف، ومواقف السيارات والإشارات الضوئية (Jefferson, Rowe and Brebbia, 2001; Southworth and Ben-Joseph, 1997). فالحركة الحرة والدفق اللذان لا ينقطعان، المدعومان بمتاهة من الأنابيب والبلاليع والأنفاق والأسلاك الممدّدة تحت الأرض، هما نسغ الحياة الذي يسري في أوصال المدينة ويبعث فيها الحياة.

شوارع المدينة تَعِدُنا بما هو أكثر من الدفق المستمر. فهي توفر لنا إثارة حسية وفكرية عبر ذلك الخليط الذي نكشفه أمامنا والمؤلَّف من الأصوات والروائح والمشاهد والصدف. لكن الشوارع أيضاً بحاجة إلى أن تُجهَّز، بسخاء، بأثاث «ليِّن» (Soft Furniture) لكي تتحول إلى مساحات بهيجة (Glickman, 1983). فالمقعد الموجود في مكانه الملائم يوفّر لنا استراحة من الحركة وفرصة للاستقرار داخل ذواتنا واستيعاب حياة المدينة. والأشجار المغروسة بين الرصيف والشارع تلطِّف من قساوة السطوح الأسمنتية والزجاجية، بل إنها قد تسمح لنا بالاستمتاع بالتناقض الكامن بين «الطبيعة» والحضارة.

شوارع المدينة قد تثير فينا، أحياناً، أحاسيس الإعجاب بمزاياها الجمالية. فالمنظر الذي يتمثَّل فيه التلاعب البارع بالسطوح، قد يلفت نظرنا إلى الجمال الكامن في السُّبُل العادية لحياة المدينة. وفي لحظات نادرة، ينكشف الجمال الرقيق للطبوغرافية الحضرية التي توازن ما بين التعقيد والتنظيم. وقد يكشف لنا تناسبٌ ما معين في الأشكال التزيينية لهذه الطبوغرافية، تجربةً جمالية من التنوّع الخالي من الفوضى، أو من التنظيم البعيد عن الإملال. وهنا تتبادر إلى الذهن مدينة أمستردام التي «يتجلى فيها تعارض واضح بين التعقيد والتنظيم (وهو)... ما يجعلها مدينة مثيرة للعواطف والأحاسيس الجمالية» (Smith, 1983).

والشوارع، بالإضافة إلى ذلك، تمثِّل مجالات للنشاط الاجتماعي، حيث نقابل فيها الآخرين بتنوّعاتهم المذهلة. فشكل الشوارع، سواء أكانت ضيّقة أم عريضة، قصيرة أم طويلة، مستقيمة أم ملتوية، يمكن أن يعزّز فرص الاختلاط الاجتماعي من خلال دعوة الأفراد إلى التباطؤ والتأني قليلاً ضمن مساحة مشتركة (Broadbent, 1990; Celik, Favro, and Ingersoll, 1994; French, 1983). الرصيف العريض يسمح للناس بالتجمّع دون إعاقة الدفق؛ والشارع الذي يلتف ليصل بنا إلى ساحة يدفعنا إلى التوقف قليلاً عن الحركة. وقد ينتهي الشارع بحديقة أو بزقاق مسدود، بأطفال يلعبون، بمكان تجري فيه أحداث فنية أو سياسية. كما إن بإمكان الناس، حتى في أكثر أحياء المدينة ازدحاماً، حيث لا يبقى مجال للمساحات المشتركة، أن يتدبروا أمر إيجاد «مساحات حرة» تحدث فيها التجمّعات وتبرز الحياة المشتركة، وقد يكون ذلك تحت أحد الجسور

أو على درجات مبنى عام أو على رصيف قطار الأنفاق (Franck and Stevens, 2007). وفي ظروف معيّنة، تتحول تلك المساحات إلى «مجالات عامة». فيتبادل الناس الأفكار حول أمور ذات أهمية اجتماعية مشتركة ــ وهنا يتطور الإحساس المجرد بالمواطنة ليلامس حدود الالتزام السياسي المحسوس (Jacobs, 1961; Khalaf, 2006; Sennett, 1970).

والمدن التي تفتقر إلى المساحات المشتركة التي يمكن أن يستخدمها مختلف الأفراد والمجموعات، تنطوي على خطر تحوُّل الشوارع إلى مجرد ممرات لحركة الانتقال (Circulation)، كما إنها توحي بطبوغرافية حضرية مصمّمة للحركة (Motion) بصورة أساسية. وفي مشهد مديني كهذا، تضع السياسات الحكومية والبلدية لنفسها هدف رفع معدل الدفق إلى الحدّ الأقصى، وزيادة عدد العقد وساحات الدوران الخاصة بالتحويل والإسراع بضغط المكان ــ الزمان. كما تخفّف الضوابط الاجتماعية بغية إطلاق القوى التي تسيِّر حركة الانتقال. طبوغرافية كهذه لا تكترث بشأن الماضي وبشأن الآليات والأجسام التالفة أو البالية التي تبطئ من سرعة الدفق. وهناك دائماً إمكانية تسريع الحركة ــ المزيد من التحويلات، حركة دفق أكثر سرعة، تجمّعات متسعة ــ تلك هي روح حركة الانتقال.

والمشهد المديني الذي يفتقر إلى المساحات العامة الخاصة بالاختلاط الاجتماعي قد يوحي بمفهوم للشارع باعتباره منعزلاً مناطقياً، أو باعتباره منطقة أمنية أو قتالية. وتقدم كلٌّ من طبوغرافيتَي الشارع المذكورتَيْن دينامية حضرية محدّدة.

وقد تشير جماليات شارع ما إلى حي ذي طابع اجتماعي محدّد. فالتجول ضمن سطوح ضيقة مكشوفة والوصول منها إلى شوارع عريضة حافلة بالأثاث الثابت والأثاث اللين، ومزدانة بمشاهد أنيقة، يجعلنا نعي وجود تقسيمات مناطقية تحدّدها الطبقات الاجتماعية. كما يمكن لأسماء الشوارع أن تشير إلى منعزل اجتماعي (Social Enclave) ما. فعبور الجادة الثامنة إلى شارع أوسكار وايلد (Oscar Wilde) في منطقة فيلدج الغربية (West Village) في حي مانهاتن إنما يشير إلى وصول المرء إلى منعزل للمثليين. وإذا اتجهنا إلى شارع «المقاومة والتحرير» في بيروت، الذي تزيّنه صور السيد حسن نصر الله المثبتة على أعمدة الهاتف وعلى الأبنية، فلن يكون لدينا أدنى شك بأننا دخلنا إلى منعزل للشيعة. وبما أن الهويات الاجتماعية مقسمة مناطقياً، فسوف يكون هناك عدد أقل من المساحات المشتركة التي يجري فيها الاختلاط بين أفراد آتين من خلفيات ثقافية مختلفة. لكن مشاعر الارتياب واللامبالاة والانزعاج إزاء اختلاف الآخر، لها دورها أيضاً في تقويض أساس أي إمكانية لتحويل المساحة المشتركة إلى مجال عام.

تقسيم المساحة الحضرية إلى منعزلات اجتماعية، يمكن أن يشير إلى أن بعض الشوارع تعتبر مناطق خطرة أمنياً. فقد تُعتبر الشوارع والأحياء خطرة بسبب التصور الشائع عنها كمناطق للانحلال الأخلاقي (بغاء، مخدرات، مثلية جنسية، قمار...) أو للعنف (عصابات، جريمة، إرهاب). ويمكن عزل هذه الشوارع عن بقية الأحياء، مادياً ورمزياً، عن طريق تحديد نقاط الدخول إليها والخروج منها أو عن طريق إقامة الحواجز أو إنشاء الجدران، أو عن طريق تطويق المناطق الخطرة أمنياً بمساحة محايدة أو فارغة. ويؤدي تصنيف بعض الأحياء الحضرية المعيّنة كأحياء خطرة، إلى تسريع عملية خصخصة المساحة الحضرية من خلال توفير الأساس المنطقي لإنشاء مساحات «آمنة». إن انتشار التجمّعات السكانية المحاطة بالأسوار، ومجمّعات

التسوق والحدائق المملوكة من قبل أشخاص يسيِّرون فيها دوريات للحماية، ومناطق الترفيه القائمة على أساس رسم اشتراك، والمناطق السياحية المعزولة، ومجمّعات الأعمال الحصينة (القلاع)، والنزعة المستشرية لاستغلال الأراضي تجارياً وتحويلها إلى ضواحٍ للمدن؛ كل تلك إشارات لا تخطئها عين على تآكل المساحة الحضرية العامة (Abaza, 2006; Blakely and Snyder, 1997; Denis, 2006; Marcuse, 2003).

وإذا جرت عسكرة الشوارع التي تصبح منعزلات اجتماعية أو مناطق أمنية خطرة، كأن تقام فيها الحواجز وتسيَّر الدوريات، أو يُضرب حولها نطاق من الأسوار أو الجدران الخاضعة للمراقبة عن كثب بواسطة شبكات التصوير، أو تُقسَّم إلى مناطق لمنع دخول المواطنين العاديين، فإن هذه الشوارع سرعان ما تتحول إلى مناطق اقتتال (Misselwitz and Rieniets, 2006; Sorkin, 2003; Warren, 2003; Weizman, 2003). وعندما يتحول الشارع إلى منطقة قتال، فإنه يكتسب صورة ميدان المعركة: أرضاً مأهولة بأعداء وبحلفاء، ومساحة ينبغي إخضاعها والسيطرة عليها. خلال سنوات الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) تحوّلت شوارع بيروت، ولا سيما منها الطرق الرئيسية التي تربط الأحياء بمركز المدينة وبالمطار، إلى مناطق قتال. أعيقت حركة الانتقال بسبب الحواجز ونقاط التفتيش المسلحة ورجال المليشيا المتجوّلين، واندلاع عنف الشوارع بشكل متواتر (Yahya, 1993).

وإذا تحوّلت الشوارع إلى منعزلات اجتماعية أو مناطق أمنية أو قتالية، فإنها تفقد إمكانية القيام بدور مساحات للتجمعات أو مجالات عامة. بدل ذلك، تصبح خاضعة للسيطرة الخاصة لدى تقسيم الأحياء إلى تجمّعات سكنية متجانسة اجتماعياً تضم نقاط عبور ذات حراسة مكثفة دقيقة للحيلولة دون تسرب مثيري الشغب المحتملين أو الأشخاص غير المرغوب فيهم. وهنا تتراجع حركة الانتقال لصالح أولويات أخرى، كالأمن، أو الحماية الاجتماعية، أو التضامن المشترك، أو المصلحة العسكرية الاستراتيجية الحذرة.

وتقوم طبوغرافيات الشوارع المختلفة تلك بصياغة بنية الذات وأساليب تعاطي الذات مع «الآخر». فعلى سبيل المثال، الشوارع المقسّمة إلى أحياء آمنة، وأخرى خطرة، تشجع نشوء ذاتٍ تنحصر الأنا (Ego) فيها داخل حدود صارمة، تقف من الآخر موقف الدفاع والشك، وتتميز مواجهتها للآخر بالتحفظ والريبة. نجد في المقابل، أن الشوارع الحضرية العامرة بالمساحات المشتركة التي تجتذب الأشخاص من خلفيات ثقافية متنوعة، تسهم في صياغة ذاتٍ تتميز بحدود نفّاذة وتشعر بالارتياح إزاء التحديات التي تطرحها المواجهة مع الآخر، حيث تتسم بنية هذه التبادلات بالتقمّص العاطفي (Empathy) والتعاطي المتعاطف (Sympathetic Engagement). في ما تبقى من هذا الجزء، سوف أقدم وصفاً عاماً للكيفية التي تتقاطع بها الطبوغرافية الحضرية مع التاريخ الفريد لبيروت، لصياغة حدود الذات.

تشير الأرصفة العريضة في حي الحمراء، وإشارات التوقف، وأكشاك الهاتف، ومصابيح الشوارع، والفسح الخضراء والساحات، ودور السينما والمقاهي العديدة، إلى آثار طبوغرافية لما كان يوماً ثقافة عامة ناشطة. لكن آثار الإهمال، ما عدا شارعي بلس والحمرا (الأول يواجه الجامعة الأميركية في بيروت، والثاني يشكل المركز التجاري لحي الحمراء)، تبدو واضحة. فالأرصفة تنقطع فجأة ما يجبر المشاة على السير في الشارع أو في ممشى تملأه الأوساخ؛

ومصابيح الشوارع تضيء شارعَي الحمراء وبلس، بينما تغرق الشوارع الأخرى مساءً في الظلام؛ إشارات تنظيم السير، وممرات عبور المشاة، والحمامات العامة، والساعات في الشوارع، إما أنها غائبة أو غير ظاهرة للعيان. أما الأثاث «الليّن» الذي يوفر الراحة الحضرية والجماليات، فكان مصيره أسوأ. المقاعد والنصب التذكارية والمعالم غائبة؛ والكثير من الشوارع تفتقر إلى الفسح الخضراء، في حين أن الشوارع التي تحتوي على أَصص للنبات وعلى أشجار، غالباً ما تظهر عليها آثار الإهمال المديد. وفي كل شارع تقريباً، نجد أبنية تشكو الإهمال بدرجات متفاوتة. العديد من الأبنية التي تضم شققاً، تبدو بحال مزرية، بعضها أُفرغ من مستأجريه، وبعضها الآخر هجرها مالكوها على ما يبدو. هناك مشهد مديني تتوزع فيه مساحات خاوية، ساحات مهجورة، أبنية هجرها مالكوها، صالات ومقاه ودور سينما خاوية، ومساحات عامة مهملة أو مستغَّلة تجارياً، مما يؤكد تدهور الثقافة العامة.

تدهور وضع المساحة العامة في الحمراء لم يكن مردّه الافتقار إلى التخطيط المديني. فمنذ الاستقلال (عام ١٩٤٣)، وضع مخططو المدن العديد من المخططات الهادفة إلى الحفاظ على ثقافة حضرية ناشطة: مخطط إيكوشار Echochard (1942-1944, 1954)، وAtelier Parisien d'Urbanisme [1977] وInstitut d'Amenagement et d'Urbanisme de la Region d'Ile de France [1983].

وفي كل مرة كانت تلك المخطّطات تجد طريقها إلى الرفوف، حيث يتآكلها الغبار في إحدى المكتبات أو سجلات المحفوظات، ما يشير إلى غلبة المصالح الخاصة (الرأسمال، الزعماء السياسيون، سادة الإقطاع، زعماء الجماعات، مالكو الأراضي) وثقافة اللامبالاة بالمواطَنة واللاتسييس (Khalaf and Khoury, 1993; Rowe and Sarkis, 1998).

تدهور المساحة العامة في الحمراء بعد الحرب لم يشمل حركة الانتقال. فالشوارع تنظَّف من الركام، والقمامة تُجمع، والبريد يُسلَّم إلى أصحابه، وهناك نظام سارٍ إلى حدّ ما. وتتدفق الآليات والأجساد والبضائع، أعلى وأسفل وعبر السطوح. وعندما أتجول في شوارع الحمراء أشعر أن حركة الانتقال صارت لها الأولوية المطلقة في «جمهورية التجار». لا توجد في الحمراء إشارات مرور ضوئية، ورغم وجود إشارات توقف، لا نجد أحداً يعيرها اهتماماً. وتتجاهل السيارات، عادة، القواعد المرورية الخاصة بالاتجاه الواحد، كما تتحرك الدراجات العادية والنارية بحرية بين الشوارع المزدحمة والأرصفة، وتتوسع مواقف السيارات على حساب الأرصفة، ويستخدم الباعة المتجولون زوايا الشارع أو الأرصفة للإعلان عن بضائعهم غير آبهين بحركة مرور المشاة، وتتحول محلات البقالة إلى مقاه عن طريق حشر الطاولات على الأرصفة حتى ولو أدى ذلك إلى إجبار المشاة على النزول إلى الشارع. كما تبدو القوانين التي تنظّم المناطق اختيارية. فأصحاب الدكاكين، والسكان، وسماسرة العقارات والبنّاؤون يعيدون تنظيم المساحة دونما اعتبار للقانون أو للمصلحة العامة (انظر مثلاً، (Fawaz, 2003)). وهناك تجاهل للمقاييس ولاستخدام الأرض طالما أن بالإمكان تسريع حركة الانتقال.

شوارع الحمراء حالياً يعنيها شيء واحد، وهو دفق الأجساد والبضائع والآليات. فالحياة يجب أن تُعاش بحيوية لا يشوبها كلل، هنا والآن. ولذلك تُزال العوائق، وتبقى الأنظمة ضمن الحدّ الأدنى. المساحة هنا تستجيب للخطة الآنية، لحافز يدفع باتجاه تحرير حركة

الانتقال من كافة المعيقات. هذه الرغبة القلقة تخلق خليطاً ظاهرياً خادعاً من الأصوات والمشاهد والأجساد والآليات التي تتصادم وتتبادل، لكنها لا تتوقف عن الحركة.

في خضم دفق حركة الشوارع، ولدى تنظيف السطوح من العوائق غير الضرورية، ثمة طبوغرافية حضرية تقوم بصياغة ذاتٍ لا يثقلها سوى الحد الأدنى من الأعباء، أو ما أدعوه بـ «الذات المتخففة من الأعباء» (Unburdened Self). تتسم هذه الذات بأنها لا تضم في داخلها أعماقاً منفصلة إلى طبقات زمنية، فهي ليست ذاتاً «ينشط» داخلها ماضيها المثقل، الماضي الذي تتراكم طبقاته داخل الجسد والنفس، بل على العكس، هذه الذات تتخيّل أن بإمكانها تعليق الزمن ذاته لكي تعيش لحظتها الآنية بقوة وكثافة. وهي ليست أيضاً ذاتاً تنطوي على حياة داخلية تستدعي إمعان النظر أو الدراسة أو المشاركة. شوارع الحمراء يمكن أن تشكّل مجالاً للرغبة والتوق، لكننا، وضمن ثقافة شارع خاضعة للدفق والسرعة، لا نجد ما يشجع على المشاركة الحميمة. على العكس، تظل هذه الذات المتخففة من الأعباء قريبة من الجسد، من السطوح والواجهات، ومن الرغبات والدوافع التي تشدّها مباشرة إلى مواطن الإثارة البصرية والحسية في الشارع. هذه ذاتٌ تزدهر في دراما التعبير الذي يعوزه الترابط ــ ذاتٌ تدخل وتخرج، تتوقف وتذهب، تحيي وتغادر، تنفق وتبتعد؛ ذات لا تمكث طويلاً في أي مكان، ومع أي شخص أو أي شيء.

ولكن، ما هي الأعباء التي تخففت منها الذات في شوارع الحمراء؟ هنا ينبغي أن أتحوّل من مسار الاستنتاجات «الطبوغرافية» إلى الاستنتاجات السوسيولوجية. الشوارع الحضرية في الحمراء تَعِدُ بشيء من الانعتاق من العِبْئَيْنِ المتلازمين: «الأصالة» (Authenticity) و«الروتين». وإذا كان لي أن أفرض تعميماً تحليلياً حذراً، فأنا أعتقد أن «الفضاء الخاص» من الأشخاص الحميمين ــ الأقارب، أفراد العائلة، الأشخاص الذين تحبهم، الأصدقاء ــ هم الموقع الذي نتوقع أن يجري فيه الاعتراف بنا واحترامنا على ما نحن عليه؛ الموقع الذي نأمل في أعماق نفوسنا أن نشعر فيه بأننا محبوبون، ونشعر بإحساس عميق بالانتماء. مع هؤلاء الأشخاص الحميمين، ومعهم فقط، نشعر بأمانٍ كاف لدفعنا إلى كشف ذواتنا على نحو منتظم. لكن هذا المطلب، المتمثل في دعم الأشخاص الحميمين لجوهر ذواتنا، يمثِّل في الوقت نفسه التزاماً منا بعرض ذواتنا الحقيقية. فنحن مطالَبون بأن نظهر على ما نحن عليه، وليس على نحو مختلف، إذا كان لنا أن نتوقع من الآخرين الحب والتضامن. فالابنة التي يحبها والداها على ما هي عليه، ينبغي عليها أن تكون باستمرار هي «ذاتها». وحقيقة ذاتها مرتبطة بنوعها أو بطبقتها أو بعمرها، وأيضاً بـ «شخصيتها» كما ترسخت عبر تاريخ من ممارسات تقديم الذات. فإذا ابتعدت عن تلك الممارسات المحدِّدة للهوية، فقد لا يتعرّف عليها والداها، بل إنهما يهدّدان بسحب جزء من محبتهما. وهذا التوقُّع منا بأن نقدم ذواتنا الحقيقية، يصبح قيداً، سلطة تنظم سلوكيتنا.

أعباء هذا الانضباط الذاتي هي المسؤولة جزئياً عن جعل العالم المؤسساتي العام عالماً جذاباً. فالعمل، والخدمتان، العسكرية والعامة، تحمل إمكانية تحريرنا من عبء أن نكون ذاتنا الحقيقية على الدوام. لكن، كما نعلم طبعاً، تفرض هذه المؤسسات متطلباتها الثقيلة الوطء، والتزاماتها وقيودها المرتبطة إلى حدّ ما بأدوار وسلوكيات روتينية اجتماعية ثابتة. وبالإضافة

إلى ذلك، فإن هذا العالم العام يضع، دائماً، في المقام الأول، المصالح والأهداف المؤسساتية، وذلك على حساب احتياجاتنا ورغباتنا الشخصية؛ هذه الدينامية التنظيمية قد تبدو أحياناً وكأنها تفرض علينا إنكار الذات أو الانسلاخ عن الذات.

والشارع الحضري، باعتباره مساحة تقع على حدود الخاص والعام، ومساحة تلامس عتبة الشعور، يمكّن الذات، وإن بصورة جزئية وموجزة، من تعليق متطلبات الأصالة التي تلقي بثقلها على الفضاء الخاص، ومتطلبات الأوضاع والأدوار المحددة بوضوح في النظم المؤسساتية ذات الطبيعة الروتينية. هنالك شيء ما في ثقافة الشارع الحضري، شيء مرن نفّاذ، بل جامح، يسمح بتجديد الذات وبالابتكار الاجتماعي (Sennett, 1977). فشراء غرض ما دون سابق تخطيط يستثير أشكالاً جديدة من التعبير والعلاقة مع الذات؛ تبادل نظرة مع غريب، يؤدي إلى الشعور بالتبادل وبرابطة اجتماعية جديدة؛ لقاء غير مقصود مع حركة احتجاج يحتجزنا ضمن لحظة من السخط الاجتماعي والانخراط في نشاط سياسي.

ومن الطبيعي أن هذه الذات المتخففة من الأعباء ليست متحررة من جميع النظم الاجتماعية؛ فالأعراف والممارسات الروتينية المتعارف عليها ترسّخ النظام الحضري. لكن هذه القواعد تظل قواعد مجردة عامة؛ هناك قواعد تحكم سير المشاة، وسلوك المستهلك والحشود، وأساليب انتظارهم وتبادلهم التحية، وخروجهم وما إلى هنالك. وبرأيي، إن أنظمة الشارع تعتبر «واهنة» بالمقارنة بالأنظمة «الثقيلة» الخاصة بالقرابة والعمل. لكنْ، هناك أحياء تثقل فيها الضوابط. فهذا الوضع الحدّي (Border Status) للشارع الحضري قد يؤدي، دورياً، إلى نشوء المخاوف الجماعية وأسباب الهلع المعنوي التي قد تدفع باتجاه وضع جهاز من الأنظمة البوليسية ــ العسكرية ــ الطبية[٢]. أما في بيروت، وبالنظر إلى ضعف الدولة، تبدو الأنظمة الواهنة وكأنها هي القاعدة، ولا سيما في الأحياء التي ألغيت فيها القرابة والطائفة من حياة الشارع، كما في حي الحمراء.

ويبدو التوتر بين النظام والانعتاق شديداً على نحو خاص في بيروت. فعلى الرغم من الرواية الرسمية التي تجعل من لبنان دولة مختلفة عن الدول العربية الأخرى، من حيث الروح الفردية القائمة على مبدأ «عدم التدخل» (Laissez faire) السائدة فيه، يعيش اللبنانيون ضمن نظام تحكمه القواعد بصرامة. فالطائفة والقرية والقرابة والأسرة والزعيم والسيد الحامي والأعراف التي تنظم أدوار الجنسين والطبقة الاجتماعية، جميعها تحتجز الذات داخل شبكة لا سبيل إلى الفكاك منها من القواعد والعادات والطقوس (Joseph: 1993; 2002; Khalaf, 1987). وإذا كان للدولة وللأنظمة القانونية حضور باهت في الحياة اليومية للذات اللبنانية، فإن الضوابط غير الرسمية تنتشر كشبكة العنكبوت، بدءاً من الطبقات الداخلية لهذه الذات، ووصولاً إلى سلوكها الخارجي. أما ثقافة شارع الحمراء، فهي تَعِدُ بشيء من الانعتاق من

(٢) عندما تتحول الشوارع إلى «منعزلات» أو إلى مواقع خطرة أو تضم أنشطة عسكرية، تصبح النظم أكثر صرامة. ولكن في حين توحي العسكرة بنظم «رسمية» مشدَّدة (نقاط تفتيش، دوريات، مراقبة عن كثب من قبل الدولة)، تعزّز المنعزلات الطبقية أو التي تعتمد على الهوية وجود ضوابط «غير رسمية» (ولاءات مشدَّدة للمجموعة أو زيادة التشديد على الانسجام الاجتماعي).

القواعد المعتادة، ومن طبقات الأنظمة التي تشكل أحياناً، بالنسبة إلى العديد من اللبنانيين، ثقلاً يسحق حياتهم الشخصية.

هذا التخفّف من الأعباء يبدو في جزء منه منطلقاً من الرغبة في الهروب من التاريخ. فالحاضر، بالنسبة إلى اللبنانيين، يبدو مثقلاً بأحاسيس الخسارة، وبمشاعر لا يمكن كبتها، قوامها الخوف والغضب والانكشاف، وبمشاعر ملتبسة من الخيانة والعار، فالحاضر يرتبط بعمق بخمسة عشر عاماً من العنف الأهلي (انظر مثلاً، (Saghie, 2004)). أما بالنسبة إلى اللبنانيين الذين بلغوا سن الرشد في تلك الفترة، أي الشباب والشابات الذين يمثلون وجه شارع الحمراء، فليس بوسعهم تفادي القوة المشكِّلة (Formative) التي تحملها الفترة المذكورة. ولكن، إذا كان هذا الشعب عاجزاً عن تحويل سنوات الحرب إلى سنوات محمّلة بالمعاني ومترابطة منطقياً، وعن القيام بدراما وطنية طقسية للصفح والمصالحة، فلن يكون بإمكان الأفراد القيام بذلك. وبخلاف الشعوب التي وجدت سبلاً بـ «معالجة» فترات العنف الأهلي المديدة، لم تحدث في لبنان أنشطة جماعية لإحياء ذكرى من قضوا، ولم تحدث مساءلات قضائية عن المذابح والاغتيالات، ولا طقوس عامة للاعتراف بالحقيقة والمصالحة، وهو ما كان من شأنه تسهيل عملية التنفيس النفسي (Catharsis) الوطني.

واجهت سنوات الحرب اللبنانية صمتاً لامبالياً ومؤامرة تهدف إلى النسيان (للاطلاع على «فقدان ذاكرة الحرب» اللبنانية، انظر: (Khalaf, 1994; Sarkis, 2006; Tueni, 1998; Yahya 2007. لكن الإنكار لا يبدو ممكناً. فكيف للمرء أن ينسى موت قريب، أو نفيه، أو خيانته، أو أن ينسى فقدانه لبيته ولعائلته ولمجتمعه الصغير، أو أن ينسى العار الذي يشلّ الأوصال، أو الغضب إزاء أعمال شهدها أو اقترفها؟ كيف يمكن، فعلياً، أن يجد النسيان سبيلاً في ظروف جرت فيها إعادة إنتاج ثقافة الاستقطاب الجماعي والعداوة الطائفية، العاملان المحركان للجنون الجماعي طوال سنوات الحرب، من خلال التاريخ الذي تلا الحرب والحافل بالاغتيالات الدراماتيكية والانقسامات الطبقية والطائفية الحادة والشلل السياسي؟ وإذا لم يكن أحد الخيارَيْن، خيار التصالح مع ماض عنيف يشوّه النفس، أو خيار النسيان، وارداً، فلعل بالإمكان عزل المشاعر المرتبطة بالماضي ضمن جدران حصينة، والفصل بين الشخصي والسياسي عن طريق الاستسلام للأحداث الدرامية السطحية في شوارع المدينة مع كل ما تحمله من وعد بالراحة، وإن كانت مؤقتة، من عذاب الماضي.

لقد تمكّنت مي غصوب في إحدى قصص سيرتها الذاتية، التي تحمل عنواناً ذا مغزى وهو: **سلام قلِق**، من الوصول إلى جوهر هذا الصراع الهادف للهروب من ماض موجع عن طريق اعتناق أخلاقيات تضجّ بالحياة والحركة القلقة المتواصلة، وعن طريق إغراق الذات في غمرة «هنا والآن» المثقلة بالتفاصيل الدقيقة والمُعاشة في لحظاتها المتفكّكة. بعد انتهاء الحرب، تعود الراوية إلى مدينة بيروت التي كانت تستفيق ثانية لتعبَّ من المباهج والمسرّات الدنيوية. وتتمنى الراوية المشاركة في روح التجدّد والأمل، التي كانت تجتاح مدينة بيروت. لكنها مسكونة بقلق لا يكفّ عن ملاحقتها، بعجزٍ عن الاختلاء بنفسها، والشعور بالسكينة مع ذاتها: «كلما اختليت بنفسي لحظة استولى عليّ إحساس غريب بالضيق. وكان أول حلّ يتبادر إلى ذهني ألا أنفرد بنفسي أبداً، ألا أدع لنفسي وقتاً لمواجهة أفكاري. اركضي لتحققي هدوء البال ـ لا تتوقفي عن

الركض... كيف لي أن أتعامل مع مشاعر الانكشاف التي تزحف إلى نفسي، كلما توقفت عن الركض» (Ghoussoub, 2007: 34-35)؟ وهنا يلفت نظري «الركض» كاستعارة مجازية معبِّرة عن صراع اللبنانيين لنسيان ماض لم يُحسم بعد وما يزال يثير القلق، وذلك عن طريق بحث لا يكلّ عن «التجربة». مع ذلك، يظل هناك «قبل» و«بعد» الركض، وقت مستقطع، يراه العديد من اللبنانيين «سلاماً قلِقاً».

ثانياً: حدود التسامح: سياسة اختلاف المجموعة

شوارع الحمراء هي ملك للشباب والصبايا الذين يضفون عليها هالتها الرمزية من الآنية والقوة. ولا سبيل لتجاهل هؤلاء الشباب والصبايا. تراهم يسابقون الريح في شارعي الحمراء وبلس بسياراتهم الألمانية الباهظة الثمن. وتراهم يتجمعون في الشوارع والمقاهي والحانات وصالات الرياضة ـ صباحاً، بعد الظهر ومساء. وهم يملأون الشوارع في الليل عندما أخرج لتناول العشاء. أراقبهم من مقهى «لينا» (Linas) وهم يحثّون الخطى دون أن يلاحظوا وجودي. الرجال وسيمون. كما في الأحلام، بسراويل الجينز والأحذية الرياضية التي تحمل شعارات المصمّمين، وذقونهم غير الحليقة وشعورهم المصفّفة بعناية. يسيرون بخطوات واسعة واثقة كمن يسعى نحو هدف ما. والصبايا بثيابهن الملتصقة بأجسادهن لتبرز المفاتن، يمشين كمن ينزلقن على السطح في توافق مع إيقاع نبض الشارع.

قد يستطيع الشباب والصبايا ادعاء ملكية الشوارع، لكن العالم ليس مقسماً على التساوي بينهم. فالرجال هم من يحكم الشوارع. منهم من يقود سيارات «بي. إم. دبليو» (BMW) والمرسيدس، ومنهم من يقود سيارات الأجرة، ومن يتجمع أمام الدكاكين أو الفنادق، ليتحدثوا ويلعبوا الورق أو الطاولة. الرجال هم مالكو محلات بيع الزهور، أو الأدوات الرياضية، أو الأجهزة الإلكترونية، أو الملابس، أو البقالة. الرجال هم عمال البناء، وهم ضباط الشرطة والجيش، وهم من يخدم الزبائن في المطاعم، ومن يغسل الصحون ومن ينظّف الشوارع، ومن يسلِّم الصحف والبريد.

النساء تشارك الرجال في الشارع، لكنهن لا يشاركنهم سلطتهم. فهن يسرن في شوارع الحمراء واعيات بالنظرات الثاقبة والإيماءات التي تتبعهن. لقد راقبت رجالاً ينظرون إلى إحدى العابرات؛ يرمي أحدهم بتعليق إلى رفيقه، فيبتسم الاثنان، وكأنهما يعبِّران عن الأخوَّة التي تجمعهما بموجب السلطة الذكورية. والنساء يدركن المخاطرة التي ينطوي عليها سيرهن في الشوارع وحيدات ليلاً. ويتداول الناس قصصاً عن نساء هوجمن أمام أبواب شققهن، أو تمّ سحبهن إلى أزقة أو إلى سيارات للاعتداء عليهن (لا توجد إحصائيات حول الاعتداءات الجنسية لدى العامة، هذا إذا وجدت هذه الإحصائيات). والواقع، إنه ما إن يحل الظلام حتى يصبح من النادر رؤية امرأة تسير وحدها، فبعد الساعة الثامنة مساء، أي بعد أن تغلق معظم المحلات (عدا بعض المقاهي والحانات)، تخبو الأضواء في العديد من الشوارع، ولا يكاد يُرى رجل شرطة. هنا ينبغي اتخاذ الإجراءات الاحتياطية: سيري مع الآخرين، تجنّبي الشوارع المظلمة، احملي مشعلاً كشافاً وعصا.

وتواجه النساء خطورة لا تقل جدية: فقدان الاحترام. فضمن مجال تكون الرغبة فيه

أقرب ما يمكن إلى السطح، وينشط فيه الدافع الذكوري، يتعيّن على النساء إحكام الضوابط الداخلية في أثناء تجوالهن في الشوارع. وما من شك في أن الطبقة الاجتماعية لها أهميتها في هذا الشأن. فبالنسبة إلى نساء الطبقة الوسطى على الأقل، يرتبط الاحترام الاجتماعي ارتباطاً وثيقاً بالسيطرة على الرغبة. فالنساء يخرجن إلى الشارع باعتبارهن حاملات لشرف آبائهن وعائلاتهن، ومسؤولات عن ضبط رغبة الرجل. فاستسلام المرأة للرغبة يهدّد بالتدمير المعنوي، وبإسباغ ثوب العار على أسرتها، وباحتقار المجتمع لها كونها أطلقت العنان لرغبة الرجل.

وبخلاف النساء في الولايات المتحدة أو أوروبا الغربية، لا تتمتع المرأة العازبة، حتى في الطبقات المتميّزة، بخيار ممارسة حياتها الجنسية. فالاحترام و«الزواج الملائم» يعتمدان على احتفاظ الفتاة بعذريتها. لكن التعبير عن الذات لا يسير دائماً جنباً إلى جنب مع السلوك. فكثير من النساء يستسلمن لرغباتهن. وأحد الخيارات القائمة لإثبات المرأة عذريتها ليلة الزفاف، يتمثل في إجراء جراحة تجميلية لاستعادة غشاء البكارة. كما تلجأ العديدات إلى الإجهاض لتفادي الفضيحة. وكما هو الحال غالباً في لبنان، يجري التفاوض على شؤون الحياة الجدية بأسلوب غير رسمي. فالأمور تجري، غالباً، على النحو التالي. تخبر المرأة الطبيب النسائي بأنها حامل. وتقول له إنها ليست في وارد ولادة طفل حالياً، إما لكونها غير متزوجة، أو لأنها متزوّجة لكنها حامل بطفل رجل آخر، أو لأنها وزوجها لا يرغبان حالياً بطفل أو لا يتمكنان من الاضطلاع بأعباء تربيته. وفي حال عدم اقتناع الطبيب، يحوّلها إلى طبيب آخر يتكفل بعملية الإجهاض لقاء ٤٠٠ دولار أمريكي. وغالباً ما تتم العملية في مستشفى. ولا يخفى الأمر على الأطباء والممرضات والإداريين هناك، لكنهم لا يوجهون أية أسئلة. ولا يتعرض الأطباء لخطر المثول أمام محكمة، إلا إذا أقيمت دعوى بحقهم. عندئذ، يمكن للدولة أن تتدخل، ونادراً ما يحدث ذلك (Fathallah, 2008).

لا توجد بدائل مقبولة عن الزواج. فالمرأة اللبنانية المحترمة لا يمكنها اختيار البقاء عازبة وممارسة الجنس، ولا يمكنها اختيار المساكنة (فهي ممارسة غير قانونية تشوّه سمعة المرأة)، ولا تستطيع اختيار امرأة لتكون شريكة حياتها، ولا تستطيع اختيار حياة العزوبية والتبتُّل دون أن توصم بأنها امرأة غير مرغوب فيها.

وإضافة إلى ما تقدم، لا توجد ـ لا في حي الحمراء ولا في بيروت ـ حركة اجتماعية أو منظمة سياسية تعترض حالياً على افتقار المرأة إلى الخيارات الشخصية الحميمة، باعتباره دليلاً على نظام يميِّز بين الجنسين. ففي لبنان، تعتبر الحرية الجنسية ـ الحميمة المحدودة المتاحة للمرأة جزءاً من نمط يضع أحد الجنسين في موقع ثانوي تابع، ويتضمن، على سبيل المثال، عدم التمثيل السياسي (فمنذ اتفاق الطائف، عام ١٩٨٩، لم يضم مجلس الوزراء، وهو المؤسسة الحكومية الحاكمة، سوى سيدة واحدة)، وغياب التشريعات أو القوانين التي تجرِّم الاغتصاب الزوجي أو العنف المنزلي، وعدم الأهلية القانونية للمرأة في منح جنسيتها لزوجها وأطفالها (Khalaf, 2002). فالمرأة، في نهاية المطاف، عليها الاعتماد على مصادرها الشخصية والشبكات غير الرسمية للتعامل مع فرصها في الحياة.

وما يزال الحكم على الشابات من الطبقة الوسطى، مثلما كان حال أمهاتهن وجدّاتهن، يقوم على أساس مكانة الزوج وعائلته. وتتعرض تلك الشابات لضغط اجتماعي لا يستهان به لكي

يكنّ جذابات جنسياً بغية لفت انتباه الرجال واكتساب استحسانهم. والعديد من النساء، سواء أكن محجبات أم لا، قد يقاومن الرغبة الجنسية أو يقفن عند حدود العلاقة الجنسية، لكنهن يعرضن أجسادهن بشكل مثير في سراويل جينز ضيقة وقمصان مكشوفة الصدر تبرز مفاتنهن. وقد تبيَّن لي خلال تدريسي لشابات في الجامعة الأميركية في بيروت، أن تلك الشابات يعانين معاناة شديدة في التوفيق بين المتطلبات المتعارضة التي تفرضها الطائفة والعائلة والأقران لكي يكنَّ «طاهرات»، وفي الوقت نفسه، جذابات جنسياً. وغالباً ما تتوصل الشابات إلى تسوية: فالذات الإروتيكية في الفضاء العام تتعايش جنباً إلى جنب مع ذاتٍ خاصة (عذرية) تحافظ على الاحترام (Khalaf, 2006: 184-185).

الرجال هنا قد يحكمون الشوارع، لكنهم ليسوا الرجال أنفسهم الذين نصادفهم في شوارع مدينة أمريكية. وبتعبير أوضح: إذا استثنينا الطائفة والطبقة، نجد أن التباينات بين رجال حي الحمراء هي تباينات فردية وأسلوبية (Stylistic) بصورة رئيسية. نجد في المقابل أن التباينات بين الرجال في مانهاتن أو شيكاغو أو أتلانتا أو لوس أنجلوس هي تباينات «جماعية» أو تنطلق من مجموعة معيّنة تبرز نفسها علناً. نجد في تلك المدن رجالاً يمكن تحديد هويتهم الثقافية باعتبارها تنتمي إلى الثقافات الثانوية لمجموعات «هيب هوب» (Hip Hope) أو «بانك» (Punk)، أو إلى الثقافات الإثنو ـ قومية السوداء أو الآتية من بورتوريكو أو جمايكا أو كوريا، أو إلى ثقافة المثليين أو البوهيميين. وتمثِّل هذه الهويات الثقافية وجهات نظر وقيماً ثقافية متنوعة؛ كما يجري إبرازها علناً بأساليب جسدية، كأسلوب ارتداء اللباس، مثلاً، أو تسريح الشعر، أو السير، أو ثقب أجزاء في الجسم لتركيب الحلقات، أو الوشم، وإلى ما هنالك. بعض تلك الهويات الثقافية مناطقية، حي السود في هارلم، مثلاً، أو المنطقة الجنوبية الخاصة باليهود، أو منطقة «شلسيا» (Chelsea) الخاصة بالمثليين، أو البورتوريكيون الذين يعيشون تحت «الشارع أ» (Avenue A) في منطقة فيلدج الشرقية، في حين يشغل البوهيميون والفنانون الشوارع فوق «الشارع أ» (Avenue A).

ألا توجد بين رجال شارع الحمراء تباينات في الأوضاع تكون جماعية وبارزة للعلن (عدا الطائفة)؟ أعتقد أن هناك تباينات من هذا النوع، لكنها تعيش على هامش حياة المدينة.

لنأخذ التباينات الإثنية ـ القومية. للوهلة الأولى، تبدو الأجساد التي تملأ شوارع الحمراء متشابهة إلى درجة تثير الدهشة ـ درجات متفاوتة من العرق «القوقازي» الموجود على شواطئ البحر الأبيض المتوسط. ولكن، من حين إلى آخر تطلّ شخوص آسيوية وأخرى داكنة السمرة لتخالف الانطباع بوجود انسجام. وهؤلاء هم رجال ـ ونساء ـ من الفيليبين وسري لانكا وجنوب شرقي آسيا وأفريقيا. وقد ينتابك شعور بالدهشة لوجودهم، لا لقلّة عددهم، بل لقلة ظهورهم للعيان. تلك شخوص تشغل المناطق الخلفية من الحمراء. إنهم منظفو الشوارع، وغاسلو الصحون، والبوابون، وخدم المنازل، في المقاهي والدكاكين وصالات الرياضة ومنازل اللبنانيين. وهم يشغلون الدرك الأسفل من السلم الاجتماعي، فلا أحد ينتبه لوجودهم، ويتلقون رواتب زهيدة مخزية، ولا يتمتعون بحماية الدولة.

ونادراً ما تُرى تلك الشخوص الضبابية في أدوار أو أماكن عامة خارج نطاق العناية بأمر الفضلات البشرية. فهم ليسوا الأشخاص الذين يخدمون الزبائن في المصارف، أو في المطاعم أو الفنادق، وهم ليسوا أصحاب المحلات الفخمة في شارع الحمراء، وهم لا يتردّدون على مقاهي

«ستارباك» (Starbucks) أو «كوستا» (Costas) أو «لينا» (Linas)؛ ولا يمكن أن تراهم يتنزّهون على الكورنيش في المساء؛ وهم ليسوا سائقي سيارات الأجرة؛ ولا تجدهم في دور السينما أو في النوادي ليلاً؛ ولا تجدهم بين الرجال المجتمعين على ناصية الشارع أو الذين يلعبون الطاولة؛ وليسوا باعة الكتب ولا البائعين في الدكاكين. لا يلاحظهم المرء إلا بالكاد، على رغم أن عددهم يتراوح ما بين ٢٠٠,٠٠٠ ـ ٣٠٠,٠٠٠ شخص (في بلد يبلغ عدد سكانه أربعة ملايين)، وعلى رغم أنهم موجودون في كل مكان يقتضي الأمر فيه العناية بالأجساد وبفضلاتها، وجمع هذه الفضلات والتخلّص منها.

لا توجد جدران تقسّم هذا الحي وهذه المدينة إلى أحياء أصغر. فبيروت ليست بيت لحم، ولا هي الخليل. لكن هناك مجموعات سكانية خفية ومعزولة، ولا يقتصر هؤلاء على حشود العمال الآسيويين المهاجرين، من ذوي البشرة الداكنة، فهناك أيضاً اللاجئون غير الشرعيين من العراق وأوروبا الشرقية وروسيا، ممّن يعملون في البغاء أو يعيشون في عالم الجريمة، وهناك أيضاً الفلسطينيون والسوريون الذين يعيشون على أطراف المدينة، في مخيمات اللاجئين البائسة أو في أحياء الفقر حول المدينة (Nasr, 2003). هذه المجموعات، المحرومة من أبسط الحقوق التي تتوارث فيها الأجيال الحرمان، تكاد تكون خفية عن الأنظار.

لكن ثمة فروقاً كبيرة بين تلك المجموعات الإثنية ـ القومية المحرومة. فالفلسطينيون، مثلاً، الذين يشكلون عشر سكان لبنان (٤٠٠,٠٠٠)، غالباً ما يقتصر وجودهم في مخيمات الفلسطينيين الموجودة في بيروت (الغربية). وهي منعزلات مناطقية مستقلة تتمتع إلى حدّ ما بسيادة ذاتية، وتعتمد اعتماداً كبيراً على الأمم المتحدة وعلى الجمعيات الأهلية لتأمين الخدمات الأساسية (التعليم، الرعاية الصحية، الإسكان، على سبيل المثال). وعلى رغم أن تاريخ وجود الفلسطينيين في لبنان يعود إلى أجيال خلت، فإنهم محرومون من أبسط الحقوق التي يتمتع بها المواطنون اللبنانيون. فباعتبارهم «أجانب» لا يحق لهم امتلاك بيت، أو شغل منصب، أو التصويت، أو الاستفادة من الخدمات الحكومية في لبنان. وإذا تمكّن بعض الأفراد الفلسطينيين من الحصول على تصريح عمل (وهو ما ندر)، فإن استخدامهم يقتصر عموماً على قطاعات ذات أجور متدنية ـ عادة في قطاعي الزراعة والبناء. كما تؤكد التقارير الأخيرة مقاومة اللبنانيين الشديدة، عدا في أوساط السنّة والدروز (معظم الفلسطينيين هم من السنّة)، لتوطين الفلسطينيين (Haddad, 2004). إذاً، على رغم أن الفلسطينيين يتمتعون بوضع جماعي عام، فإنهم، وباعتبارهم مجموعة معزولة ومحرومة، غائبون عن الأنظار في الحياة العامة في الحمراء (Peteet, 2002).

وإذا كانت أزمة سياسية (نكبة عام ١٩٤٨) هي التي جاءت بالفلسطينيين إلى لبنان، فإن البؤس الاقتصادي أثار موجة من هجرة الخدم المنزليين والعمال الآخرين من الفيليبين وسري لانكا وأفريقيا (الحبشة، والسودان، وأفريقيا الغربية) وجنوب شرق آسيا. وشأنهم شأن الفلسطينيين، فإن الخدم المنزليين، إذا اعتبرنا الشريحة الأكبر من العمال المهاجرين، لا يتمتعون بوضع قانوني في لبنان. فهم لا يستفيدون من قوانين المواطَنة والعمل. كما لا توجد ضوابط من قبل الدولة على سلطة المستخدمِين (العائلات) على الخدم المنزليين. وعلى رغم القيود الخانقة على حركة الخدم المنزليين (مثلاً، إيداع جواز سفرهم لدى المستخدمين، أو لدى

ربات المنازل اللواتي لا يسمحن للخادمة المنزلية بيوم إجازة تقضيه خارج المنزل)، فقد تشكّلت شبكات من الخدم المنزليين على أساس الجنسية. وتوفّر هذه الشبكات الدعم المعنوي والاجتماعي، وأحياناً المعونات المالية، والحماية، وإمكانية الحصول على الأعمال أو الخدمات غير القانونية (Jureidini, 2006). وتتشكل الشبكات عادة حول الكنيسة أو حول منشأة ما تقدم الخدمات للعمال المنزليين أو، وهذا خاص بالعمال الذين يشتغلون لحسابهم، حول مسكن مشترك (Beyene, 2005). لكن تلك الشبكات تظلّ غير ثابتة وغير رسمية وفقيرة الموارد، إضافة إلى أنها تعيش على هامش حياة المدينة، أي أنها، فعلياً، لا تظهر للعيان في الحمراء. ويقول أحد الباحثين: «حسب معلوماتي، ومعلومات من سألتهم (بمن فيهم باحثون آخرون ونساء فيليبينيات يعيشون في لبنان منذ مدة طويلة)، لم يحدث حتى الآن أي احتجاج جماعي رسمي (من قِبَل الخادمات المنزليات الفيليبينيات)» (Lee, 2008).

ولإلقاء مزيد من الضوء على الوضع الهامشي الصامت لـ «الآخر الاجتماعي»، سأتطرق إلى وضع المثليين. تحدثت مع طلاب وأصحاب دكاكين وأشخاص من سكان الحي ومثليين، كما راجعت الأبحاث المتوفرة، لكي أفهم وضع هذه المجموعة. ومن حسن الحظ أنني عملت مع طالب دراسات عليا كان موضوع رسالته «الرجال المثليون»، وقد أضافت تلك الرسالة الكثير إلى معلوماتي (Moussawi, 2008).

لا حاجة إلى القول إن عالم المثليين في الحمراء لا يشبه في شيء عالم المثليين في المدن الأمريكية. فلا يمكن، في الحمراء أو في بيروت، تطبيق مفهوم الارتباط بين الرغبة الجنسية والهوية الجنسية، ومفهوم العلاقة الوثيقة بين الهوية والمجموعة، وهما مفهومان يتمتعان بحضور بارز في الولايات المتحدة. فهناك أفراد تبدو لهم المثلية مجرد رغبة أو سلوك؛ وهم بالتالي يرفضون لغة الهوية الجنسية. وهناك أيضاً أفراد يستخدمون لغة الهوية الجنسية، ولكن فقط للإشارة إلى التفضيل الجنسي، وليس كهوية شخصية ثابتة. أخيراً، قابلت أفراداً يعتبرون المثلية هوية اجتماعية، وهو وضع أقرب إلى النموذج «الإثني» الحضري الأمريكي.

وتشكّل الشبكات غير الرسمية المادة الرابطة لكل تركيبة يمكن أن نطلق عليها «مجتمع مثليين» في الحمراء. فمن خلال شبكة الإنترنت أو وسائل أخرى يعثر المثليون على بعضهم، ويصبحون شركاء جنسيين أو أصدقاء أو عشاقاً أو شركاء حياة على المدى الطويل. وهناك مجموعة مترابطة من المعارف والاتصالات التي تشكِّل شبكة اجتماعية، وتكون هذه الشبكة عادة نفّاذة حول الأطراف، كما نجد فيها درجات مختلفة من الكثافة والاستمرارية، حسب أنواع العلاقات، وحسب حركية أعضائها وأعمارهم وأوضاعهم المهنية، وإلى ما هنالك.

وتتجسد الشبكات المذكورة حسب العلاقة مع عالم اجتماعي أشمل تُعتبر فيه المثلية ممارسة محتَقرة ومُدانة. وعلى رغم ندرة حوادث الملاحقة من قبل الدولة (لا توجد معطيات متوفرة علناً)، فإن المضايقات المستمرة والفضائح تذكّر أهالي بيروت بأن التغاير الجنسي، فقط، يمنح الشخص حقوقه الكاملة والاحترام الواجب له. وما من شك في أن اللبنانيين ليسوا بحاجة إلى من يذكِّرهم بذلك، فالطائفة والأقارب والعائلة والأقران لا يسمحون ببديل مقبول للتغاير الجنسي (McCormick, 2006; Moussawi, 2008).

وتلعب الشبكات المذكورة دور المساحات الآمنة للمثليين، وهي شبيهة، من عدة أوجه

بالشبكات الموجودة في الولايات المتحدة أو أوروبا. وباعتبار أن هذه الشبكات تشكّل منعزلاً منفصلاً عن ثقافة عامة معيارية محكمة تتبنى التغاير الجنسي، يبتكر أفرادها الوسائل للتعرُّف إلى بعضهم البعض. فثمة أساليب وسلوكيات معينة لتقديم الذات واستخدامات خاصة للّغة تكتسب معاني جنسية تشكّل الحد الفاصل بين المثليين والمتغايرين جنسياً. في الحمراء، يُعتبر ثقب الأذن وارتداء الحلق (الأذن اليمنى كما قيل لي)، وأسلوب استخدام اللغة (الإشارات العابثة إلى الرجال بأسماء أو بخصائص أنثوية)، والأهم من ذلك كله، معرفة المساحات العامة التي يتجمع فيها المثليون، تُعتبر جميعها طرقاً أساسية لتعرّف المثليين إلى بعضهم البعض، دون أن يتعرضوا للكشف من قبل المحيطين بهم.

وهناك شبه، إلى حدّ ما، بين الحمراء ومانهاتن، أو أية مدينة أمريكية، من المدن الوسطى والكبيرة. وليس هذا بمستغرب بما أن العديد من اللبنانيين تعرّفوا على حياة المثليين في أمريكا من خلال الثقافة الشعبية أو السفر. لكن هناك فروقاً شاسعة بين العالمين في ما يخص إحدى النواحي المهمة: فالشبكات غير الرسمية لم تنتج ثقافة عامة للمثليين. ويمكن لهذه الثقافة أن تضمن مجال أعمال خاصاً بهم، ومنظمات اجتماعية وسياسية، ونتاجاً ثقافياً ممأسساً (على سبيل المثال: ناشرون، صحف، مجلات، روايات، منح دراسية، فنون، مسرح، موسيقى)، كما يتضمن منعزلات مناطقية. يوجد في الحمراء بار للمثليين، وهو ولفس (Wolfs)، موجود في شارع جانبي معتم لا تنشط فيه حركة المرور، وهناك مقهى باردو (Bardo)، الموجود على طرف الحمراء، يسود فيه جو متسامح مع المثليين. لكن باراً واحداً خاصاً بالمثليين، وبضعة مقاهٍ متسامحة لا تشكّل ثقافة عامة.

خلال تجوالي في شوارع الحمراء وبيروت، لفت نظري أنني لا أستطيع تمييز المثليين. ثم أدركت تدريجياً أنه لا وجود في الحمراء لما يمكن أن نطلق عليه «منظومة إشارات خاصة بالمثليين»، ويعني ذلك مجموعة من الممارسات العامة التي تدلّ على وضع المثلي. وقد تبتكر مجموعة المثليين إشارات للدلالة على وضع المثلي بغية تعرُّف أفرادها إلى بعضهم، وأحياناً لاكتساب موقع عام؛ كما تسمح تلك الإشارات للمتغايرين جنسياً بالتعرّف إلى المثليين، وبإبراز موقفهم المتغاير جنسياً عن طريق تفادي الممارسات التي تشير إلى «المثلي». في الولايات المتحدة، كان التلاعب بالنوع يُستخدم كإشارة إلى وضع مثلي. على سبيل المثال، الجسد الذكوري ذو العضلات المفتولة بشكل لافت الذي يتجنب صاحبه ارتداء الألوان النمطية التي يرتديها الرجال، قد يثير شكوكاً منطقية بالمثلية. لكن المثليين في الحمراء يبدون ملتزمين بالأساليب الرجولية التقليدية (Moussawi, 2008). فالعبث بالنوع أو المزج بين النوعين لا يُعتبران بمثابة الإشارة إلى الوضع الجنسي. فالرجل ذو المظهر الذكوري المفرط، والرجل النمطي، كلاهما يعتبران متغايرين جنسياً، إلا في حال وجود طابع أنثوي مفرط، أو إذا شوهد الشخص بصحبة مثليين معروفين أو مشكوك بأمرهم. إذاً، وباستثناء الرجال القلائل الذين تظهر عليهم تلك الإشارات النمطية (خلال إقامتي لمدة عشرة أشهر لم أصادف سوى رجلَين)، فإن المثليين غائبون عن الأنظار في شوارع الحمراء.

وفي معرض انتقاد النموذج الأمريكي، كنت أحياناً أسمع من يقول إن غياب الإشارات الدالة على المثليين تسمح لهم بحرية شخصية أوسع. فالوضع في بيروت يختلف عن الوضع في

الولايات المتحدة، حيث يُفسَّر السلوك العام عادة بلغة الهوية الجنسية. ففي بيروت لا أحد يشك بالأمر، لأن من المفروض أن الجميع متغايرون جنسياً، لكن المفارقة أن يقال إن ذلك يسمح للمثليين بالعيش دون أن تكشفهم شاشات رادار الرأي العام. وهناك احتمال ألا تواجه جمعيات تنادي مثلاً بالتنوع الجنسي/النوعي/الحميم، وبالطبيعة القسرية لفكرة التسليم بأن التغاير الجنسي هو الوضع الطبيعي، أي اعتراض شرط عدم ظهور المثليين علناً (Merabet, 2006).

وخلال مناقشاتي مع المثليين والمقابلات التي أجريتها مع أشخاص يحدّدون هويتهم كمثليين، كان الانطباع الأساسي الذي تولّد لدي أن أهل بيروت لا يملكون سوى خيار تقديم ذاتٍ تحمل ميولاً جنسية تقليدية وتنظيم حياة شخصية حميمة لا تعترف، علناً، سوى بالرغبات والشركاء المتغايرين جنسياً. قابلتُ أشخاصاً ممن كانوا «صريحين» بشأن ميولهم المثلية مع بعض أفراد العائلة (عادة الشقيقات، أو الوالدة، ولكن ليس الأب على الإطلاق)، والأصدقاء وزملاء العمل (في معظم الحالات ضمن المهن المرتبطة بالفن). لكن تلك الصراحة لم تشمل المجال الحضري العام، عدا بعض البارات والمقاهي التي تتسامح مع المثليين. وقد علَّق أحد المثليين الشباب بالقول: «[في الحمراء] لا يهتم أحد إن كنتَ مسيحياً أو سنّياً أو أي شيء طالما أنك تحمل ميولاً جنسية تقليدية وتندمج في المجتمع. لكنك إذا ظهرت بمظهر المثلي أو تصرفت على هذا الأساس، ستجد الجميع يحدقون بك، ويغتابونك، بل إنهم ربما سخروا منك، وسوف تشعر أو [يدفعونك إلى الشعور] بالعار. والواقع أنك لا تشاهد أشخاصاً يصرّحون علناً بأنهم مثليون...». ويتعرض الرجال والنساء ممن هم في الثلاثينيات من العمر لضغوط كبيرة من الأقارب، ومن الطائفة، ومن الأقران لتنظيم حياة علنية تحمل طابع التغاير الجنسي. وقد أخبرتني طالبة كانت تعدّ رسالة دكتوراه، وكانت تصرّح بكونها سحاقية، أن النساء اللواتي يعشن حياة السحاقيات في أوائل العشرينيات من العمر، يُتوقع منهن الزواج لدى بلوغهن الثلاثينيات. وبالنسبة إلى اللبنانيين الذين لم تتح لهم فرصة الالتحاق باللبنانيين في المهجر، الذين يصل عددهم إلى ما يقرب الستة عشر مليوناً، فإن فرض ممارسة التغاير الجنسي في الحياة العامة يجبرهم، إما على إخفاء ميولهم المثلية ضمن عالم خاص وسري، أو المخاطرة بالتعرّض للنبذ الاجتماعي أو الإقصاء من قبل الأقرباء والطائفة والأقران.

في الحمراء، إذاً، يُقدَّم الآخر النوعي والإثني والجنسي، في الحياة العامة، بصورة الوضع الفردي. يمكن بالطبع فهْم الأفراد على أنهم يمثلون مجموعة (مثلاً النساء أو المثليين) أو يمثلون جماعة ذات وضع معين (الفلسطينيين). ولكن، في حالة النساء والمثليين تُفهم أوضاعهم، ويمكن أن أضيف هنا في أفضل الأحوال، على أنها تمثل جزءاً من نظام تراتبي طبيعي يفترض وجود وضع معياري له الأفضلية الاجتماعية، يشغله الرجال والتغاير الجنسي. في حالة الإثنية، غياب الحضور العام الجماعي يعني أن تلك الأوضاع، إما أنها تكاد لا تُلاحظ، أو أنها في حال انكشافها من خلال لون البشرة أو اللهجة، تُعتبر أدنى منزلة. فدون حضور جماعي عام، لا يعود الوضع الدوني للغريب، باعتباره آخراً نوعياً وإثنياً وجنسياً، موضع خلاف. ومع أن الشبكات الاجتماعية تشكَّلت حول تلك الأوضاع، فإن تلك الشبكات، ولأسباب متعددة، منها القمع الاجتماعي أو خوف الانكشاف أو الافتقار إلى الموارد أو إلى الشعور بالأهلية، بقيت في المناطق الخلفية من حياة المدينة.

باستثناء الطائفة، هناك فرق اجتماعي وحيد يبدو واضحاً في الحمراء، وهو الطبقة الاجتماعية. فالطبقة الاجتماعية معروضة للأنظار ليلاً ونهاراً. وهذا، طبعاً، هو الهدف من التمايز الاجتماعي، أن يكون واضحاً للعيان. ويمكن تمييز الطبقة الاجتماعية من خلال أسلوب تقديم الجسد ـ الثياب، والسلوك، واستخدام اللغة، ونغمة الصوت، وأمور من هذا النوع. ولكن في الثقافة ذات الإيقاع السريع في الحمراء، تبدو السيارة، ولا سيما منها سيارات «بي. إم. دبليو» (BMW) وسيارات المرسيدس، الرمز الأيقوني للطبقة الاجتماعية. فبالإمكان رؤية السيارة وسماع صوتها، وفي الحمراء يمكن أن يجري الأمران معاً ـ فأصوات هدير المحركات، والشرر المنبعث من الدواليب، وإيقاف السيارة بصخب، كل ذلك يسترعي الانتباه. ولكن، لماذا السيارة؟ أعتقد لأنها تستثير الرغبة في حياة آمنة، وحياة تشعر فيها الذات بأنها تمسك بمقاليد الأمور. وقد يكون منبع هذا الولع هو وهم إمكانية تفادي الوقوع ضحية مكائد الآخرين المجهولين. فهذه الآلية الغربية الفاخرة ذات القوة الهائلة، تسمح لشعب مرهق محاصر بتخيّل حياة يستطيع فيها السيطرة على الذات.

ويبدو أن الانقسامات الطبقية الاجتماعية لا تسترعي اهتمام المعلِّقين ومحاولات التسييس، على رغم أن الميزة الطبقية تبدو واضحة لا تخطئها عين في التعليم (المدارس الخاصة)، وفي العمل (فهناك مهنيون وموظفو القطاع المالي الذين يتلقون رواتب مرتفعة، وهناك أيضاً العمال الذين يحصلون على أجر لا يتجاوز ٢٠٠ دولار شهرياً)، وفي المسكن وفرص السفر، هذا بالإضافة إلى المؤشرات اليومية على الطبقة الاجتماعية، مثلاً: السيارة، الثياب، الاعتناء بالمظهر، الخدم المنزليون؛ وبحلول نهاية التسعينيات، يشير الباحثون إلى «تزايد إفقار» الشعب اللبناني، فثلث عدد الأسر، تقريباً، يعيشون في حالة فقر، كما تتجاوز نسبة البطالة ٣٠ بالمئة (Nasr, 2003: 156; Diab 1999; Traboulsi, 2007). ولا ريب في أن استغلال الطبقة السياسية الفاسدة للانقسامات الطائفية أسهم في إخفاء الاستقطابات الطبقية. لكن ثقافة الفردانية البطولية أسهمت دون شك في التشويش على حقيقة الانقسام الطبقي. كما تستمد محاولةُ إخفاء الانقسامات الطبقية شرعيتها من أسطورة لبنان الذي يضمّ شعباً من رجال الأعمال المغامرين. وقد تكون هذه الرواية خيالية إلى حدّ كبير، ولا سيما في الوقت الراهن، حيث يعتمد النجاح إلى حدّ كبير على الأعمال أو الارتباطات العائلية، وعلى تسلُّق المناصب والمضاربات، وحيث يتم التوظيف في الحكومة على أساس المحسوبيات السياسية والزعامات الإقطاعية، هذا بالإضافة إلى التحويلات التي يرسلها المهاجرون، لكن الرواية تستعصي على أي تعديل، وأي نقد، إلى درجة أنها ارتبطت بخطاب وطني يتحدث عن وضع لبنان الاستثنائي في العالم العربي.

لكن الطبقة الاجتماعية في الحمراء لم تندمج، بحيث تشكّل منعزلاً مكانياً. فلا وجود لأحياء فقيرة وأخرى غنية. فالأثرياء والمعدمون لا يسكنون غالباً في الحمراء. مع ذلك، نجد أن الاستقطاب الطبقي يرسّخ نظاماً تراتبياً عمودياً. الطبقة هنا تعني المسافة الاجتماعية، وهي تعتمد على «الولع بالسلع» بغية تكريس ادعائها حق التفوّق المعنوي والاجتماعي. والطبقة، شأنها شأن النوع أو الجنسانية (Sexuality)، غالباً ما تُفهم باعتبارها تعبيراً عن الموهبة والجهد الفرديَّيْن. لكن التفاوت الطبقي، بخلاف النوع أو الجنسانية أو الإثنية، لا يُفهم ضمن خطاب معنوي لاختلاف الآخر. فالفقير أو الغني ليسا «آخر»، بل «وضعان» عاديان يعكسان منطقاً عشوائياً أو فردياً يتعلق بالحظ وبسوء الحظ.

ثالثاً: بيروت الكوسموبوليتية؟

في أثناء حديثي مع الطلاب والسكان وأصحاب الدكاكين والمثقّفين، كان الجميع يتحدثون عن حي الحمراء ويمجّدونه كمزيج فريد من الروح التجارية والكوسموبوليتية. قال لي أحد أصحاب محلات التسجيلات الموسيقية: «أنا لا أسكن في الحمراء، لكنني أتردّد على الحي منذ الستينيات، وقد شهدتُ التغيّرات التي طرأت عليه. خلال الحرب غادره العديد من المسيحيين... [ورغم أنني مسيحي] فإن مركز عملي يقع في الحمراء. حالياً لا يهمّ ما هو [دينك]. فهنا يعيش أشخاص أتوا من عدة خلفيات وطبقات ودول. الحمراء هو مركز للثقافة، يحمل روحاً كوسموبوليتية واضحة... فهنا يمتزج العرب والفرنسيون والأرمن والأمريكيون، وأشخاص يحملون آراءاً سياسية مختلفة ويعيشون أساليب حياة مختلفة».

لكن البحث الميداني الذي أجريته كشف لي صورة تحمل تلاوين وتناقضات أكثر. ثمة قدر كبير من التسامح مع اختلاف الآخر طالما أنه يتصل بفروقات فردية. وبالمقارنة مع أحياء أخرى في بيروت، تبدو شوارع الحمراء مزدانة بمجموعة تبهر الأبصار من السطوح الجسدية، المتباينة الألوان والثياب والأساليب الاجتماعية والجمالية. هذا التنوّع في الأجساد الفردية، والذوات و«أساليب الحياة» هو، برأيي، ما يجري الاحتفاء به بحق في الحمراء. فهذا الموكب من الفروقات الفردية يعبّر عن مشهد حضري تسيّره حركة الانتقال دون أن تعيقه، نسبياً، سلطة حكومية أو مذهبية؛ كما يكشف هذا الموكب شيئاً ما عن السائرين فيه: شباب أثرياء يضجّون بالحياة.

ولكن، ما هي الفروقات التي يمكن التسامح إزاءها، وما هي الفروقات التي تدخل حدود المحرَّم؟ إذا كنا نقصد بالتسامح أمراً من نوع «الحق» في إشغال مجال عام والتنقل فيه بحرية، فإن هذا الحق يوحي بتماهٍ تجريدي مع الآخر باعتباره «إنساناً» أو «شخصاً». من هذا المنظور، أعتقد أن المثليين والأشخاص غير الملتزمين بالقواعد النظامية للجندرة، سيجدون أنفسهم خارج مجال التسامح. لقد تردّدت إلى أماكن ومناسبات انغمس فيها الأفراد في ممارسات خارج أطر القواعد النظامية للجندرة والنشاط الجنسي. غياب هذه الممارسات عن المجال العام في الحمراء، وأعني بذلك إخفاء جميع آثار هذه السلوكية إخفاء تاماً، يوحي بأن هذه الممارسات والوضع الاجتماعي الذي تدل عليه، تعتبر محرّمة ولا يمكن التسامح إزاءها.

وباعتبار أفراد الإثنيات غير اللبنانية «غرباء»، فإنهم يشغلون موقعاً معنوياً ملتبساً، فهناك تسامح إزاءهم، لكنهم محرومون من المواطَنة. وتتضمن هذه المجموعة كل الخدم المنزليين، والمومسات من أوروبا الشرقية وروسيا، ومعظم الفلسطينيين، والعديد من الأكراد والسوريين. التسامح إزاء هؤلاء يعني أن بإمكانهم الحركة ضمن المجال الحضري العام دون عوائق، وأنهم أحرار نوعاً ما في امتلاك المتاجر، وفي التوقف في الشوارع لتبادل الحديث أو لمراقبة ما يحدث في مقهى رصيفي. لكن التسامح لا يعني المساواة.

المجال العام في الحمراء منقسم إلى طبقات إثنية. في مقابلة أجراها أحد طلابي مع صاحب مقهى معروف، أسهب هذا الأخير في الحديث عن كوسموبوليتية مقهاه (Abi Ghanem, 2008). ولهذا المقهى، الكائن في قلب الحمراء، سحر دنيوي ينبعث من موسيقاه، ومن القهوة والشاي فيه، ومن الزبائن الذين يتردّدون إليه. ولكن، وعلى رغم الترحيب بكل من يأتي

إليه (لا عوائق أمام الحركة فيه)، فإن بعض الزبائن فقط يجري تشجيعهم على أن يصبحوا «زبائن دائمين». «أنا لا أسمح للفيليبينيين بدخول المقهى. وهل كنت لتأتي لتناول القهوة هنا إذا كان خادم يجلس إلى الطاولة المجاورة؟ لا أعتقد... وأنا لا أحب أيضاً أن يأتي السود إلى هنا.. طبعاً أنا لا أطردهم إذا حدث وجاؤوا مرة أو مرتين. لكنني أوضح لهم أن هذا المقهى لا يرحب بهم كمكان دائم لاجتماعهم». كما لاحظ اثنان من طلابي، في أثناء دراستهم لشاغلي المجال العام، أن المجال المشترك الرئيسي في الحمراء (حول مقهى «ستارباك» (Starbucks) وفندق «كراون بلازا» (Crown Plaza)) يشغله اللبنانيون والأوروبيون حصراً. السوريون والأكراد يتجمّعون في مجالات عامة هامشية، وعلى نواصي الشارع عند طرف الحمراء. وعلى رغم أن رجال الشرطة أو مالكي المتاجر أو ساكني الشارع لا يتدخلون بشؤونهم، فإنهم نادراً ما يظهرون هناك (Saccal and Zeidan 2008). وخلال أربعة أشهر من المراقبة، لم يظهر أي شخص فيليبيني أو أفريقي «يتسكع» في أي من المجالات العامة المشتركة في الحمراء، على رغم أن الباحثين الآخرين لاحظوا أنهم يتسكعون في كنائسهم المحلية أو في المقاهي التي ترحّب بهم أيام الآحاد (Beyene, 2005; Lee, 2008).

وإذا شغلت بعض الهويات المجندرة والجنسية والإثنية موقعاً معنوياً حدودياً في الثقافة الحضرية للحمراء، فإن التسامح قد لا يبدو قادراً على استيعابها في حال اندماجها، ولو كان اندماجاً هزيلاً، ومطالبتها بأن يكون لها صوت مسموع. فكما سبق ولاحظنا، الهويات غير الطائفية أو «المواقع الفردية» (Subject Positions)، إما أن يُنكر عليها حق موقع المجموعة الشرعية (المثليين، الخدم المنزليين)، أو يجري استيعابها مناطقياً (الفلسطينيين)، أو تُجبَر على شغل موقع اجتماعي هامشي (الأكراد). فالمثليون والمدافعات عن الحركة النسوية، والإثيوبيون، والفيليبينيون، والأكراد، والسوريون، والفلسطينيون، لا يُعتبرون مجموعات ثقافية شرعية تستحق الاحترام والحقوق الكاملة (مثلاً، بشأن الأكراد، انظر: Meho, 1995؛ بشأن السوريين، انظر: (Chalcraft, 2005)).

لماذا كل هذا القلق إزاء اختلاف الآخر الاجتماعي؟ أعتقد أن التفسير يعبِّر جزئياً عن النظام السياسي الطائفي والاجتماعي في لبنان. فعندما تُربط القوة السياسية ربطاً محكماً بالطائفة، تصبح المجموعات السياسية غير الطائفية مصدراً لتهديد النفوذ الطائفي. نجد في المقابل أن الفروقات الفردية في «أسلوب الحياة» تلقى تسامحاً، لأنها لا تتحدّى النظام الطائفي. لكن الاعتراف بوضع الغريب المحتقَر لمجموعات المهاجرين واللاجئين، وبـ «الأقليات» الإثنية والجنسية، من شأنه تهديد جوهر الهوية الوطنية ــ هوية اللبنانيين باعتبارهم الشعب العربي الاستثنائي، الكوسموبوليتي المتطلع إلى التطور، ضمن منطقة تُعتبر غارقة في لجّة التخلّف وضيق الأفق القومي.

ويبدو أن ربط لبنان، ولا سيما بيروت، بالكوسموبوليتية، يكتسي أهمية بالغة بالنسبة إلى الصورة الرسمية والشعبية للهوية الوطنية اللبنانية. وقد أثار سماعُ هذا الادعاء، يتكرّر لمرات ومرات في الأحاديث وفي التصريحات (التجارية والحكومية والفكرية) الرسمية، مشاعر الشك في نفسي. لكن التساؤل عمّا تخفيه هذه التصريحات، أو عمّا تحاول إثباته، يتطلب مني الخوض في مسائل تتجاوز اهتمامي حالياً، فما يعنيني الآن هو التعليق فقط على ما تثيره هذه الخطابات

من «رنين». أودّ بداية التشديد على فارق تحليلي. فالخلط بين التسامح إزاء التنوّع والكوسموبوليتية مضلّل إلى حدّ ما. وما من شك في أن التسامح إزاء التنوّع يشكّل أحد جوانب الكوسموبوليتية، لكنه يتعلق أساساً بمجال التعبير الفردي أو الثقافي المشروع، في حين أن الكوسموبوليتية تعبّر عن طبيعة أو بنية اللقاء بين الذات و«الآخر». وهنا ينبغي إبراز فكرتين بمزيد من التفصيل: الفكرة **الأولى**، ليست جميع التباينات تمثّل «اختلاف الآخر». فاختلاف الآخر يوحي بوضع يتجاوز، إلى حدّ قريب أو بعيد، أمراً معيارياً أو سائداً على نحو شرعي. وتتفاوت التباينات التي تعتبر «اختلاف الآخر»، كما يتفاوت بروزها، إلى حدّ كبير، بين المجتمعات وضمن المجتمعات. فالعمر والطبقة والقومية والإثنية والعرق والدين والمنطقة والعشيرة والنوع، والأمور من هذا النوع، يمكن أن تكون، ولكن ليس بالضرورة، محاور للتباين واختلاف الآخر. الفكرة **الثانية**، اختلاف الآخر يجري التعبير عنه على الدوام بشكل محسوس من خلال لغة رمزية محدّدة. لنأخذ مثلاً التعابير التالية: الشرّ أو الخطيئة؛ نجد أن كلاً منها يعبّر عن بنية فريدة من اللقاء بين الذات والآخر. الكوسموبوليتية تشير إلى نمط أو نوع محدّد من الارتباط بين الذات والآخر.

وبرأيي، إن «الكوسموبوليتية الحضرية» تفترض ذاتاً حدودها نفّاذة إلى حدّ ما، ذاتٌ تسمح بـ «تغلغل» اختلاف الآخر أو بالتقمّص العاطفي (Empathize) مع الأشخاص الآتين من خلفيات ثقافية مختلفة (Gadamer, 1975). «الارتباط بالتقمص العاطفي» يستوجب عدم اعتبار الآخر مختلفاً على نحو جذري، كما يستوجب الإحساس بوجود نقاط مشتركة بين الذات والآخر، ما يجعل «التماهي» ممكناً على الأقل عند مستوى الإنسانية المشتركة. بعبارة أخرى، اختلاف الآخر قد يكون أمراً غير مألوف، لكنه لا يشكّل بالضرورة تهديداً. هذا التماهي يسمح للذات بتقوية الارتباط مع الآخر. والارتباط القوي يعني أن الذات تمتلك من التحمّل ما يمكّنها من سماع قيم ثقافية ووجهات نظر قد تتحدّى قيمها ووجهات نظرها الخاصة، واحترام هذه القيم ووجهات النظر؛ وعندها يمكن مقاربة المواجهات مع «الآخرين الاجتماعيين»، جزئياً، باعتبارها مناسبات للتنوُّر، مناسبات يمكن فيها للمرء مراجعة معتقداته وتوسيع آفاقه النفسية (Psychic) والثقافية، عن طريق دمج اختلاف الآخر ضمن ما يعتبره المرء «مألوفاً»، أو «عادياً» أو «طبيعياً». إن دمج اختلاف الآخر يطلق دينامية مراجعة الذات والحياة الاجتماعية وتهجينهما (Hybridization) (انظر مثلاً، De Konig, 2006، إضافة لبعض المقالات في: Vertovec and Cohen 2002).

وأنا أعتبر أن عملية المراجعة الثقافية والتهجين الثقافي (Hybridity) تكمن في قلب مبدأ الكوسموبوليتية. ولكن، ولكي «تنشط» هذه العملية الثقافية، ينبغي على الآخر اتخاذ وضع جماعي علني. وعندها فقط يتفادى اختلاف الآخر اختزاله إلى مجرد خصوصية في المزاج أو الأسلوب. والاختلاف الذي يُفهم فقط باعتباره اختلافاً شخصياً، يفتقر إلى القوة الاجتماعية اللازمة لفرض مواجهات المراجعة والتهجين على نطاق مجتمعي. فعلى سبيل المثال، إذا افتقرت السحاقيات إلى وضع عام، ولم يعلنَّ صراحة عن «مشاريع مضادة» و«فضاءات مضادة»، على حدّ تعبير لوفيبفر (Lefebvre, 1991: 381-382)، فلن تتاح الفرصة لأي فرد للارتباط بهذا الآخر إلا بشكل عرَضي. ولن تواجه الذوات اختلاف الآخر على أساس اعتيادي

ممنهج، ما لم يكن الاختلاف جماعياً وعلنياً. وبعبارة أخرى، فقط في ميدان اجتماعي يندمج فيه «الآخرون» بعضهم في بعض، ويكتسبون صوتاً عاماً، سيجد الأفراد أنفسهم مضطرين إلى التفكير ملياً بوجهات نظرهم الثقافية الخاصة باعتبارها موقفاً واحداً من عدة مواقف تفسيرية؛ وعندها فقط يصبح التبادل عبر التباينات الثقافية أمراً عادياً مألوفاً. وأخيراً، فقط في ظرف من الاختلاف التفسيري المستمر، من هذا النوع، يمكن لثقافة تقوم على مراجعة وجهات النظر وإنتاج أشكال هجينة من الحياة الشخصية والجماعية، أن تصبح سمة اعتيادية للحياة الاجتماعية[٣].

إذاً، مكوّنات الثقافة الناشطة للكوسموبوليتية، هي كالتالي: ذوات نفّاذة؛ ثقافة تقوم على أسس أفكار الإنسانية المشتركة؛ المشاريع المضادة والفضاءات المضادة؛ ذوات انعكاسية (Reflexive)؛ تواصل يهدف إلى التنوّر؛ اندماج ثقافي، وتهجين. وإذا أخذنا بالاعتبار الموقع الذي يشغله أهل بيروت منذ قرن، كمحاور وسيط بين الثقافات الأنغلو ـ أوروبية والعربية، فإن من حقهم الدفاع عن تراثهم الكوسموبوليتي. ولكن النخب هي التي يتاح لها، بصورة رئيسية، تماس مستمر ومهم مع الثقافات الأنغلو ـ أوروبية عن طريق التعليم، أو المهن، أو الأعمال العابرة للحدود القومية، أو السفر. أما اللبنانيون العاديون، فيواجهون «الغربيين» كمستهلكين يظهر اختلافهم من خلال تصرفاتهم أو ثيابهم أو لغتهم، وليس من خلال قيمهم الثقافية، ووجهات نظرهم، التي لا يمكن إدراكها عن طريق تفاعلات سطحية وجيزة.

تشكِّل الطائفة، في بيروت، النموذج الأصلي، والشكل الفعلي الوحيد المشرعن لاختلاف الآخر الاجتماعي. وتتمتع المجموعات الطائفية الرئيسية (المارونية والكاثوليكية والدروز والسنّة والشيعة) بتراتبيتها الكهنوتية الخاصة بها، وبقوانينها الحاكمة للأحوال الشخصية والعائلية، ووسائل إعلامها (صحف وبرامج تلفزيونية وإذاعية)، وبمنظماتها السياسية وبممثليها. من حيث المبدأ، يمكن لميدان اجتماعي يضم عدة تجمعات طائفية أن يشكّل تربة خصبة للتبادل الثقافي والتهجين. ولكن لسوء الحظ، أدى تاريخ من النزاع والاستقطاب الطائفيَّين، يعود إلى بداية القرن العشرين، إلى قيام حدود لا يمكن تخطّيها بين الوسطاء الثقافيين. فعندما ينسحب اللبنانيون إلى منعزلاتهم الطائفية سعياً وراء الحماية والدعم والتضامن المشترك، تتلاشى إلى حدّ ما إمكانية التواصل العاطفي والتبادل التنويري، وإمكانية نشوء دينامية المراجعة والاندماج.

---

(٣) رأيي الخاص بالكوسموبوليتية هو رأي مابعد بنيوي (Post-structural)، إلى حدّ ما، وليس رأياً ليبرالياً أو هابرماسياً (Habermasian). بالتالي، الكوسموبوليتية لا تعني حلّ نظام ميال إلى النزاع أو الحلول محله، بل إن النزاعات الاجتماعية هي المصدر الفعلي للتهجين والمراجعة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن «إنتاجية» الكوسموبوليتانية (حالات الاندماج والمراجعة والتجديد) تتوقف على إمكانية قيام «الآخر» بالاندماج لتشكيل جماعة، ما يضمن تكوّن صوت عام يتمتع بالثبات والحجم الكافيَيْن لجعله مسموعاً. أنا لا أتقدم هنا بأية افتراضات بشأن الشكل الذي يجب أن تتخذه هذه الاندماجات الجماعية. هل ينبغي، مثلاً، أن تكون منعزلاً مناطقياً ذا حدود صارمة، ومتطلبات ولاء متشدّدة، وخيارات محدودة للخروج منه، أو «مجموعة بشرية» مشتّتة ومتنوّعة تندمج ضمن شبكة غير متماسكة ذات حدود نفوذه، ومتطلبات ولاء ضمن الحدّ الأدنى وخيارات متساهلة للخروج. وأنا أراهن على أن هذه اللاحتمية المعيارية قد تتمكن إلى حدّ ما من الإفلات من وجهة نظر ضيّقة الأفق «لا ترى أبعد من الثقافة الأنغلو - أوروبية (Anglo-Eurocentric)». انظر: (Fraser, 1997; Young, 1990).

وتبدو الطائفة في بيروت المعاصرة وكأنها تمثِّل «الجماعة النقية» (Pure Community)، التي تتطلب من الفرد ولاء مطلقاً يجري اختباره باستمرار من خلال طقوس التضامن الجماعي ـ وهذه ليست بالوصفة المناسبة للكوسموبوليتية.

ومن المؤسف أن الحمراء، وربما بيروت، تشهدان تشكُّل ثقافة تتعارض في كثير من الأوجه مع الكوسموبوليتية. فتحت كل ذلك الحديث الرسمي عن التسامح والتعدّدية، تكمن ثقافة راسخة حقيقية من اللامبالاة بالمواطنة، ومن الارتياب. وقد تجد الذات الأمان والتضامن بين أحضان المجموعة الطائفية، لكن ثمن ذلك قد يكون التعصّب والانعزال الثقافي ومشاعر السأم والعداوة تجاه الغرباء. وإذا تجاوزنا الطائفة، توجد، من ضمن إمكانيات متنوّعة، ثقافة حضرية، تبرز بشكل خاص في الحمراء، تعدُ «بانعتاق» معيّن من أعباء الحاضر والماضي. وهذا «التخفف من الأعباء»، كما أسميته، هو موقع ممكن للارتجال والفوران الجماعي. وتبقى الحمراء تربة خصبة للنزوات الخلاقة الجامحة. ولكن، وما لم أكن مخطئاً، فإن اقتران الطبوغرافية الحضرية والتاريخ أسهم في تعزيز ثقافة تقوم على اللامبالاة بالمواطَنة، وعلى «جنون الارتياب» (Paranoia). وبشكل أكثر تحديداً، في حين تصوغ الطائفية الحادة مزاجاً من الخوف ومشاعر السأم والغضب، التي لا يمكن كبتها تجاه «الآخر»، فإن ثقافة حضرية تنحو باتجاه حركة الانتقال تعزّز تعصباً مدروساً، وكأننا لا ندين للآخر سوى بالتسامح ضمن الحدّ الأدنى واللامبالاة المهذبة. هذه الإيثوس (Ethos) الداعية إلى عدم التدخل قد تمنح شوارع الحمراء بعضاً من هالة الحرية المحيطة بها، لكنها حرية لا تتعدى الإعفاء. إنها، إن شئت، حرية كونك لامبالياً إزاء الآخر، حرية مقاربة الآخر باعتباره عائقاً محتملاً أو مصدراً يتضمن الارتباط به قدراً أدنى من المتطلبات النفسية والاجتماعية، وهذا الانعزال واللامبالاة، أو الذرائعية، تمثل جميعها النقيض لـ «الارتباط المتعاطف»، الذي هو روح الكوسموبوليتية، وتعود جذورها التاريخية إلى سنوات الحرب.

رابعاً: ثقافة الحرب اللبنانية وسياسة «جنون الارتياب»

توقفت المعارك عام ١٩٩٠، لكن الثقافة التي تشكّلت خلال سنوات العنف الأهلي لم تتوقف مباشرة. والأمر هنا لا يعود فقط إلى أن ذكريات الحرب ما تزال ماثلة في أذهان العديد من اللبنانيين؛ فطبوغرافية بيروت ما بعد الحرب تذكّرهم يومياً بتلك السنوات. فالمباني التي دمرتها القذائف والفيلات الرائعة التي تعود إلى العصر العثماني، والتي هجرها أصحابها ليحتلها رجال الميليشيات الذين هجروها بدورهم في ما بعد، جميعها تشهد على سنوات الغضب والتدمير؛ المعالم التي كانت تؤمن إحساساً بالمكان، شارع تحفّ به الأشجار أو لحّام العائلة، ذهبت أيضاً، والوعي بغيابها يسترجع ماضياً لا يمكن نسيانه بسهولة. كما ذهب أيضاً جيران العائلة وأصدقاؤها الذين هربوا لتفادي العنف. وإذا اقتربنا من العائلة أكثر، هناك الشقيق أو ابن العم اللذان فُقدا في المعركة أو برصاصة طائشة، هناك الشقيقة أو العم اللذان آثرا الهجرة، وهناك الصديق الحميم الذي فقد ساقه أو الذي يعاني آثار صدمة نفسية؛ أو الوالدان اللذان تجاوزا سنوات الحرب وتحمّلا ما جرى فيها، لكنهما يعيشان خوفاً لا يفارقهما. جميع تلك الخسائر وحوادث التشرّد تسترجع ماضياً ما يزال يعيش في الحاضر ويبعث فيه إحساساً عميقاً بالحزن والكآبة (Makdisi, 1999: 76-77 and 258).

هناك كتابات لافتة وصائبة تتحدث عن العقدين الماضيين في لبنان، وتؤكد فكرة أن الثقافة المتشكّلة خلال ١٥ عاماً من التشظّي والاستقطاب الاجتماعي، ومن العنف الذي يضرب في الصميم بوحشية (١٧٠,٠٠٠ شخص قتلوا في الحرب)، والرضوض النفسية والتشرّد الاجتماعي (مليون مواطن تقريباً غادروا لبنان، في حين تشرّد أكثر من مليون مواطن من أماكن إقامتهم وانتقلوا إلى أماكن أخرى داخل لبنان)، هذه الثقافة لم تلق بسلاحها في سنوات ما بعد الحرب (Alameddine, 1998; Al-Daif, 2007; Mills, 2007, Najjar, 2006). وفي مركز ثقافة الحرب هذه تكمن تركيبة «الآخر الطائفي» بصورة عدو، تهديد مباشر خطير للذات وللأقارب وللشعب، بحيث تثير صورة هذا الآخر أصداء قوة «الشر». وكأنما تم إسقاط (Project) جميع موجبات القلق والمخاوف والكراهية، العادية وغير العادية، التي تحمَّل تبعاتها جميع اللبنانيين، على الآخر الطائفي. وقد يكون هذا التضخيم للآخر الطائفي وتجسيده كنموذج بدئي (Aarchetypal) للشخصية الشريرة، وما واكبه من تنقية (Purification) صورة الذات والمجموعة الطائفية، هو ما ساعد على جعل القتل يبدو أمراً عادياً. فقد تحوّلت إبادة الآخر الطائفي، وتدمير أو تحقير كل ما يشير إليه (أعلام، أيقونات، هيئات، مبان، ممتلكات)، على الأقل بالنسبة إلى البعض، فعل خلاص فردي وجماعي.

لقد نمت وقويت ثقافة الطائفية هذه، بما تحمله من منطق معنوي استقطابي للشر والخلاص، عن طريق التقسيم المناطقي للهويات الطائفية والمبالغة في تسييس النزاعات الطائفية خلال سنوات ما بعد الحرب. لكن توقُّف العنف الأهلي كان معناه أن الكراهية الطائفية والعداء الطائفي اضطرا إلى أن يركنا للاختباء داخل المجموعة الطائفية وداخل النفس اللبنانية. وهكذا، أدى ظهور عبادة الفرد التي تركّزت حول الزعماء الطائفيين، والمسيرات الشعبية التي تلوِّح برموز الهوية الجماعية (الشهداء، والأعلام، والشارات)، إضافة إلى شيطنة الآخر الطائفي؛ أدى ذلك كله إلى إدامة تضامن طائفي حادّ ارتكز على إنكار الشراكة الإنسانية مع الآخر الطائفي. وعندما يتوجّه العديد من اللبنانيين إلى طائفتهم لتحقيق الأمن والانتماء، وبغية تعظيم النفس ورفعها إلى مصاف سامية، فإن ذلك من شأنه إعطاء دفع جديد لثقافة الخوف والغضب إزاء الآخر. وما تزال الهوية الطائفية تشكِّل المحور الرئيسي الذي يفصل ما بين القريب والغريب؛ وعلى «الآخرين» جميعاً، إما التكيُّف (الأكراد، مثلاً، يتمثلون في المجال العام بصفة سنّة فقط)، أو يُجبرون على العيش على هامش المجتمع، هذا إذا لم يُنكر عليهم، وبكل بساطة، الحصول على وضع عام يتجاوز وضع الأشباح (المثليين).

وضمن هذه الدراما الأخلاقية، لا يعود الآخر الطائفي مجرد «غريب»، بل يغدو قوة متوعّدة تهدد بتحقير وإذلال الذات والمجموعة النقيتيّن. ويجري تخيّل الآخر الطائفي كتجسيد للخوف والاشمئزاز لا يعرف الندم ويستعصي على الخلاص. وفي حين تستحيل حالياً ممارسات الإبادة الجماعية، يبقى إفراغ الآخر من محتواه، رمزياً، أمراً ممكناً. بعد اغتيال رئيس الوزراء السابق، رفيق الحريري، عام ٢٠٠٥، انكفأت السياسة اللبنانية إلى وضع الحرب، وإن بأساليب مختلفة. فقد طغت على سياسة التكيّف والتسوية والصراع الأيديولوجي، سياسة الغضب التي تهدف إلى إلغاء الخصوم السياسيين عن طريق فضح مكائدهم الشائنة؛ سياسة تستغل تحذيرات من مخاطر مبهمة تسكن النفوس، وتصوغ ثقافة سياسية قوامها المكائد ونشر مشاعر الارتياب ونداءات رؤيوية غامضة (Apocalyptic) من أجل بدايات جديدة. سياسة «جنون الارتياب» هذه

كانت خير وصفة لحكومة واهنة شبه معطّلة، وهو ما كان مقدَّراً للبنان منذ «ثورة الأرز».

حالياً، يتعايش التكيف الظاهري مع الاختلاف الطائفي جنباً إلى جنب مع غضب مكتوم، هو ما أشارت إليه جين سعيد مقدسي باسم «غضب معمَّم». هل يمكن لهذا التعايش أن يستمر؟ ما نوع «التشكيلة الدفاعية» التي تتم صياغتها في حياة شوارع بيروت؟

الغضب، شأنه شأن المشاعر الصميمية الأخرى، كالعار والخوف، ليس «وحدة» متميزة منفصلة، بل هو «طاقة» تسري وتنتشر وتنشئ بنية النظام العاطفي للنفس، والغضب بما هو كذلك لا يمكن تبريره أو عزله أو إيداعه في الماضي بسهولة. وإذا لم تجر (على الصعيد الفردي أو الجماعي) «معالجة» الغضب أو «التعامل معه»، يمكن على الأقل السيطرة عليه، والواقع أن من الواجب السيطرة عليه إذا كان النظام الاجتماعي يعيد إنتاج هذا الشعور باستمرار.

عند مستوى حياة الشارع، يمكن أن تتم السيطرة على الغضب عن طريق تنمية ذاتٍ تنأى عن الآخر، عن جميع الآخرين المجهولين. وتُبدي هذه الذات، على الأقل عندما تغامر بالخروج من منعزلها الطائفي، وجهاً مبهماً لا يشي بشيء، كما لو أن ستارة قد أُسدلت على داخلها. ولا يمكن اختراق «المنطقة الخاصة» لهذه الذات إلا بدعوة تأتي من الداخل. الآخر، بل جميع الآخرين فعلياً، بما أن وضع القريب/الغريب ليست له علامات ظاهرية، ولا سيما بين الرجال، هذا الآخر يجب أن يظل الارتباط به ضمن الحدّ الأدنى، كما يجب أن تُخفى جميع الإشارات الدالة إلى التمييز تماماً. فالذات لدى محاولتها اجتياز مجال مأهول بآخرين مجهولين يشكّلون مصدر تهديد محتمل، ينبغي أن تتفادى التقاء النظرات، كما ينبغي أن يقتصر التواصل على الأساسيات المهذبة المرسومة بعناية، ويجب أن تظلّ التعبيرات المزوَّقة ضمن الحدّ الأدنى.

هذه الذات الحضرية تنمّي لامبالاة تجاه الآخر تبدو للغريب احتراماً فولاذياً للذات. وبإمكان ذوات كهذه أن تتحرك بسرعة وبسهولة واضحة ضمن المجال الحضري، لأنها متخففة من أعباء الاضطرار إلى مراعاة الآخر أو الارتباط معه بشكل حميمي. وهذه اللامبالاة تجاه الآخر، التي جرت تنميتها، تمنح شوارع بيروت بعضاً من سرعتها، ومن هذا التلاعب المؤثر بالشكل والحركة، تمنحها مرونتها والمرح البادي عليها، حتى ولو كان هذا السطح يخفي انفعالات يحركها الخوف والنفور، الهلع والكراهية. وقد يطفو جزء من هذا العالم الشعوري الخفي المُقلق، ليعكّر سكون السطح الحضري. فضمن موجات الدفق وحركة الأجساد والآليات المستمرة، تجري «حروب مصغَّرة» (Micro-wars) تتجلّى، مثلاً، في التسابق الجاد على «الموقع» والأفضلية بين سائقي السيارات، وفي التنافس بين المشاة والسائقين لدى تقاطع مساراتهم، في المعارك الجارية بين المشاة وهم يناورون للسير على الرصيف الضيق، وفي المشاجرة العامة بانتظار في «الطوابير». هذه المشادات الأهلية، التي تتعارض مع ثقافة مهذبة تولي المظاهر الناعمة الودودة أهمية قصوى؛ تفضح عالماً ما يزال يعشش في أرجائه «غضب معمَّم». ويجب عدم الخلط بين هذه الذات الحضرية وانعزالية «غريب» سيميل (Simmel)، أو بينها وبين النظرة التأملية التحليلية لمتسكع بنجامين (Benjamin)؛ ساكن بيروت الحضري يتخذ وضع ذاتٍ جرَّحتها المعارك وأخذت منها الحرب كل مأخذ، ذات ما تزال محصورة «داخل» ثقافة حرب تسيِّرها أوهام «جنون ارتياب» يسكنها آخرٌ يتآمر لإبادتها □

المراجع

Abaza, Mona (2006). «Egyptianizing the American Dream: Nasr's City's Shopping Malls, Public Order, and the Privatized Military.» in: Diane Singerman and Paul Amar (eds.). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press.

Abi Ghanem, Maureen (2008). «Cafes in Hamra.» (American University of Beirut, Student Research).

Alameddine, Rabih (1998). *Koolaids: The Art of War*. London: Abacus.

Benjamin, Walter (1979). *One-way Street, and Other Writings*. [Translated from the German], Edmund Jephcott and Kingsley Shorter. London: Verso.

Beyene, Joyet (2005). «Women, Migration, and Housing: A Case Study of Three Households of Ethiopian and Etritrean Female Migrant Workers in Beirut and Naba'a.» (Master's Thesis, American University of Beirut).

Blakely, Edward J. and M. G. Snyder (1997). «Divided We Fall: Gated and Walled Communities in the US.» in: Nan Ellin (ed.). *Architecture of Fear*. New York: Princeton Architectural Press.

Broadbent, Geoffrey (1990). *Emerging Concepts in Urban Space Design*. London: Chapman and Hall.

Celik, Zeynep, Diane Favro and Richard Ingersoll (1994) (eds.). *Streets: Critical Perspectives on Public Space*. Berkeley, CA: University of California Press.

Chalcraft, John (2005). «Of Specters and Disciplined Commodities: Syrian Migrant Workers in Lebanon.» *Middle East Report*: vol. 35, no. 236, Fall. pp. 28-33.

Al-Daif, Rachid (2007). *Learning English*. Translated by Paula and Adnan Haydar. Northampton, MA: Interlink Books. (Interlink World Fiction)

De Konig, Anouk (2006). «Café Latte and Ceasar Salad: Cosmopolitan Belonging in Cairo's Coffee Shops.» in: Diane Singerman and Paul Amar (eds.). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press.

Denis, Eric (2006). «Cairo as a Neo-Liberal Capital?: From Walled City to Gated Communities.» in: Diane Singerman and Paul Amar (eds.). *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press.

Diab, Hassan N. (1999). *Beirut: Reviving Lebanon's Past*. Westport, Conn.; New York: Praeger.

Fathallah, Zeina (2008). «Sante et sexualite des femmes au Liban: Le Cas de l'avortement.» [Health and Sexuality of Lebanese Women: The Case of Abortion]. (Dissertation, Ecole des Hautes en Sciences Sociales).

Fawaz, Mona (2003). «Contradicting Urban Regulations and State Practices: The Informal Settlements of Beirut.» in Mona Harb (ed.). *The Lebanese National Master Plan: City Debates 2003 Proceedings*. Beirut: American University of Beirut.

Franck, Karen A. and Quentin Stevens (2007). *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*. New York: Routledge.

Fraser, Nancy (1997). «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.» in: Nancy Fraser. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York: Routledge.

French, Jere (1983). «The Design of Urban Spaces.» in: A. B. Grove and R. W. Cresswell (eds.). City *Landscape: A Contribution to the Council of Europe's European Campaign for* Urban

Renaissance. With a foreword by HRH the Duke of Gloucester. London; Boston, MA: Butterworths.

Gadamer, Hans-Georg (1975). *Truth and Method*. [Translation edited by Garrett Barden and John Cumming]. New York: Seabury Press. (Continuum Book)

Ghoussoub, Mai (2007). *Leaving Beirut: Women and the Wars Within*. London: Saqi.

Glickman, Michael (1983). «Furnishing the Open Space: Gifts to the Street.» in: A. B. Grove and R. W. Cresswell (eds.). City *Landscape: A Contribution to the Council of Europe's European Campaign for* Urban Renaissance. With a foreword by HRH the Duke of Gloucester. London; Boston, MA: Butterworths.

Gutman, Robert (1986). «The Street Generation.» in: Stanford Anderson (ed.). *On Streets*. Cambridge, MA: MIT Press.

Haddad, Simon (2004). «The Origins of Popular Opposition to Palestinian Resettlement in Lebanon.» *International Migration Review*: vol. 38, no. 2, Summer, pp. 470-492.

Jacobs, Jane (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.

Jefferson, C., J. Rowe, C. Brebbia (2001). *The Sustainable Street: The Environmental, Human and Economic Aspects of Street Design and Management*. Southhampton; Boston, MA: WIT Press. (International Series on Advances in Architecture)

Joseph, Suad (1993). «Connectivity and Patriarchy among Urban Working Class Arab Families in Lebanon.» *Ethos*: vol. 21, no. 4, pp. 452-484.

Joseph, Suad (2002). «Civil Society, the Public/Private, and Gender in Lebanon,» in: Fatma Müge Göçek (ed.). *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*. Albany, NY: State University of New York Press. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

Jureidini, Ray (2006). «Sexuality and the Servant: An Exploration of Arab Images of the Sexuality of Domestic Maids Living in the Household.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Kabbani, Oussama (1998). «Public Space as Infrastructure: The Case of the Postwar Reconstruction of Beirut.» in: Peter G. Rowe and Hashim Sarkis (eds.). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern* City. Munich: Prestel.

Khalaf, Mona Chemali (2002). «Women in Postwar Lebanon.» in: Kail C. Ellis (ed.). *Lebanon's Second Republic: Prospects for the Twenty-first Century*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Khalaf, Roseanne Saad (2006). «Breaking the Silence: What AUB Students Really Think about Sex.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Khalaf, Samir (1987). *Lebanon's Predicament*. New York: Columbia University Press.

Khalaf, Samir (1993). «Urban Design and the Recovery of Beirut.» in: Samir Khalaf and Philip S. Khoury (eds.). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Khalaf, Samir (1994). «Culture, Collective Memory, and the Rehabilitation of Civility.» in: Deirdre Collings (ed.). *Peace for Lebanon?: From War to Reconstruction*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Khalaf, Samir and Per Kongstad (1973). *Hamra of Beirut; a Case of Rapid Urbanization*. Leiden: E. J. Brill. (Social Economic and Political Studies of the Middle East; v. 6)

Khalaf, Samir and Philip S. Khoury (eds.) (1993). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Lee, Hayeon (2008). «Filipina Domestic Workers and their Lebanese Employers: Power, Symbols, Agency.» (Master Thesis in Progress, American University of Beirut).

Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell.

Lynch, Kevin (1960). *The Image of the City*. Cambridge: MIT Press. (Publications of the Joint Center for Urban Studies)

Makdisi, Jean Said (1999). *Beirut Fragments: A War Memoir*. New York: Persea.

Marcuse, Peter (2003). «The War on Terrorism and Life in Cities after September 11, 2001.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

McCormick, Jared (2006). «Transition Beirut: Gay Identities, Lived Realities.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Meho, Lokman Ibrahim (1995). «The Dilemma of Social and Political Integration of Ethnoclass Groups within Pluralistic Societies: The Case of the Kurds in Lebanon.» (Master Thesis, American University of Beirut, Department of Political Studies and Public Administration).

Merabet, Safian (2006). «Creating Queer Space in Beirut.» in: Samir Khalaf and John Gagnon (eds.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi.

Mills, Dana Kamal (2007). *Beirut in Shades of Grey*. Los Angeles, CA: Ameera Pub. LLC.

Misselwitz, Philipp and Tim Rieniets (eds.) (2006). *City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism*. Basel; Boston, MA: Birkhaüer.

Moussawi, Ghassan Ali (2008). «On the Shaming of Gender: Compulsory Heterosexuality and the Construction of Non-heterosexual Masculinities in Beirut.» (Master's Thesis, American University of Beirut, Department of Social and Behavioral Sciences, 2008).

Najjar, Alexandre (2006). *The School of War*. London: Telegram.

Nasr, Salim (1993). «New Social Realities and Post-War Lebanon.» in: Samir Khalaf and Philip S. Khoury (eds.). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Nasr, Salim (2003). «The New Social Map.» in: Theodor Hanf and Nawaf Salam (eds.). *Lebanon in Limbo: Postwar Society and State in an Uncertain Regional Environment*. Baden-Baden: Nomos. (Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie; Bd. 4)

Peteet, Julie (2002). «The Dilemma of the Palestinians in Lebanon.» in: Kail C. Ellis (ed.). *Lebanon's Second Republic: Prospects for the Twenty-first Century*. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Rowe, Peter G. and Hashim Sarkis (eds.) (1998). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*. Munich: Prestel.

Saccal, N. and R. Zeidan (2008). «Hamra Streets: Social Differences in Public Spaces.» (American University of Beirut, Student Research).

Saghie, Hazim (2004). in: Malu Halasa and Roseanne Saad Khalaf (eds.). *Transit Beirut: New Writing and Images*. London: Saqi.

Sarkis, Hashim (2006). «A Vital Void.» in: Hashim Sarkis, Mark Dwyer, and Pars Kibarer (eds.). *Two Squares: Martyrs Square Downtown Beirut and Sirkeci Square, Istanbul*. Cambridge, MA: Harvard Design School and Aga Khan Program.

Sarkis, Hashim and Peter Rowe (1998). «The Age of Physical Reconstruction.» in: Peter G. Rowe and Hashim Sarkis (eds.). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*. Munich: Prestel.

Sennett, Richard (1970). *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*. New York: W. W. Norton.

Sennett, Richard (1977). *The Fall of Public Man*. New York: Alfred A. Knopf.

Shwayri, Sofia Toufic (2002). *Beirut, 1975-1990: The Making and Remaking of a City during Civil War*. Ann Arbor, MI: UMI Dissertation Services.

Smith, Peter (1983). «Human Habitat and Aesthetic Values.» in: A. B. Grove and R. W. Cresswell (eds.). City *Landscape: A Contribution to the Council of Europe's European Campaign for* Urban Renaissance. With a foreword by HRH the Duke of Gloucester. London; Boston, MA: Butterworths.

Sorkin, Michael (2003). «Urban Warfare: A Tour of the Battlefield.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

Southworth, Michael and Eran Ben-Joseph (1997). *Streets and the Shaping of Towns and Cities*. New York: McGraw-Hill.

Traboulsi, Fawwaz (2007). *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.

Tueni, Ghassan (1998). «From the Geography of Fear to a Geography of Hope.» in: Peter G. Rowe and Hashim Sarkis (eds.). *Projecting Beirut: Episodes in the Construction and Reconstruction of a Modern City*. Munich: Prestel.

Vertovec, Steven and Robin Cohen (eds.) (2002). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Vidler, Anthony (1986). «The Scenes of the Street, 1780-1871.» in: Stanford Anderson (ed.). *On Streets*. Cambridge, MA: MIT Press.

Warren, Robert (2003). «City Streets-The War Zone of Globalization: Democracy and Military Operations on Urban Terrains in the Early Twenty-First Century.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

Weizman, Eyal (2003). «Strategic Points, Flexible Lines, Tense Surfaces, and Political Volumes: Ariel Sharon and the Geometry of Occupation.» in: Stephen Graham (ed.). *Cities, War, and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*. Malden, MA: Blackwell Publishing. (Studies in Urban and Social Change)

Yahya, Maha (1993). «Reconstituting Space: The Aberration of the Urban in Beirut.» in: Samir Khalaf and Philip S. Khoury (eds.). *Recovering Beirut: Urban Design and Post-war Reconstruction*. With an introduction by Richard Sennet. Leiden; New York: E. J. Brill. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes sociales, économiques et politiques du Moyen Orient; v. 47)

Yahya, Maha (2007). «Let the Dead be Dead: Communal Imaginaries and National Narratives in the Post-Civil War Reconstruction of Beirut.» in: Alev Cinar and Thomas Bender (eds.). *Urban Imaginaries: Locating the Modern City*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

البـــداوة والبدائيـــة
إعـادة نظـر فـي النمـوذج الخلدونـي(*)

سعد الصويان(**)

أكاديمي سعودي، وأستاذ علم الاجتماع في جامعة الملك سعود.

يصوّر النموذج الخلدوني البداوة وكأنها مرحلة بدائية مضادة للحضارة وسابقة لها، وربما أنّه كان في ذلك متأثراً بالصورة التي بلورتها وكرّستها نقوش وكتابات الحضارات النهرية في بلاد الرافدين عن أهالي الصحاري العربية التي كانت في صراع لا ينقطع معهم. ومعلوم أن الكتابة التي ترتبط بالتحضّر، ظهرت أول ما ظهرت لدى حضارات وممالك الهلال الخصيب التي استفادت منها في حسم صراعها مع البدو لصالحها. ولقد ظلّت الثقافة العربية تتبنى هذا النموذج الخلدوني المنحاز ضدّ البداوة، بالرغم من أن الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية الحديثة لا تدعم هذا الموقف. سنحاول في هذه المقالة أن نعيد النظر في هذا النموذج الداياكروني (Diachronic) التعاقبي الذي يقدمه ابن خلدون للبداوة والحضارة، حيث اتضح من الدراسات الميدانية التي توظّف المناهج الأنثروبولوجية الحديثة أن العلاقة بين بدو الجزيرة العربية وحضرها هي علاقة سنكرونية (Synchronic) تزامنية تمليها إيكولوجية الصحراء، التي تجعل من العلاقة بين البداوة والحضارة علاقة عضوية تكاملية، بحيث لا يمكن لأي منهما أن يعيش دون الآخر أو أن يستغني عن خدمات الآخر. وهذا بدوره ينفي صفة البدائية عن البداوة، ويجعلها هي والحضارة وجهين لعملة ثقافية صحراوية واحدة في الجزيرة العربية.

أولاً: نقد النموذج الخلدوني للبداوة

منذ عصور ما قبل التاريخ وحتّى القرن التاسع عشر كانت تمر على الجزيرة العربية دورات من الخصب ومن الجفاف. في أعوام الخصب يحدث ما يشبه الانفجار السكاني. ويتلو ذلك سنون عجاف يهلك فيها الحرث والضرع، فتلفظ الجزيرة بسكانها على شكل موجات من «الغزوات» أو الهجرات التي تتدافع باتجاه الهلال الخصيب، وآخرها الهجرات التي قامت بها

(*) هذه المقالة هي مداخلة مستفيضة لمقالة نشرها محمد الرحموني تحت عنوان: «في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآني ومفهوم البداوة الخلدوني،» في **إضافات**، العددان ٣ ـ ٤ (صيف-خريف ٢٠٠٨)، ص ٨٢ ـ ٩٦.

(**) البريد الإلكتروني: mail@saadsowayan.com.

قبائل شمر وعنزة إلى ما يسمونها ديرة الريف والرغيف أو دويد العسل (تصغير ديد، أي النهد الذي يدر العسل، لاحظ العلاقة بين هذه النعوت وما ورد في الكتاب المقدس عن بلاد اللبن والعسل). لذا كان من الطبيعي أن يسود الصراع علاقة مدنيات الهلال الخصيب مع الموجات المتعاقبة من «الغزاة» والمهاجرين المندفعة من قلب الصحراء العربية. وكانت الكتابة وسيلة فعّالة استخدمتها تلك المدنيات في كتابة التاريخ، بما في ذلك صراعها مع البدو، وفق رؤيتها هي للأحداث. كما لعبت الكتابة التي نشأت في أحضان المدنية دوراً أساسياً في بلورة أنساق فكرية مناهضة للبداوة تصوّرها كحالة أقرب إلى الدمار منها إلى العمار، وأميل إلى الفوضى منها إلى النظام، بينما الحياة البدوية حياة ترحالية لا تبني ولا تشيّد، وثقافتها ثقافة شفهية لا تقيّد ولا توثّق. إننا بذلك نعدم الشواهد التي نستطيع من خلالها أن نفهم وجهة نظر البدو حيال صراعهم مع الحضر. ومع تزايد سلطة الإرث الكتابي، أخذت الكتابة تحلّ محل المشافهة في تخزين المعارف وتشكيل الوعي العام. وعلى مرّ القرون يتراكم ما تنطوي عليه الكتابة التاريخية من تحيّزات ضدّ البدو، مشكّلاً بذلك تضادية بين البداوة والحضارة.

هذا الموروث الكتابي المنحاز ضدّ البداوة هو الأساس الذي قامت عليه الديانات والمدنيات الكتابية اللاحقة في الشرق، بما في ذلك المدنية العربية التي تصوّر البداوة على أنّها تتنافى مع الحكم المدني الذي يستند إلى قوانين مكتوبة، ومع الشعور الديني المقدس الذي يقوم على نصوص مكتوبة. ومما كرّس هذا التصور أن أهل الهلال الخصيب، وكذلك الفرس، ساهموا في صياغة المدنية العربية منذ مراحلها المبكرة، بما تشبّعت به أذهانهم من تحيّزات ضدّ البداوة حملوها معهم من ثقافاتهم الأصلية. وحينما تأسست الدولة الإسلامية وتحوّلت مراكز صياغة الحضارة العربية إلى الأمصار، ترسّخت التحيّزات المدنية ضدّ البداوة، التي اصطبغت في شكلها المتطرف بصبغة الشعوبية التي اتخذت من التهجم على البداوة وسيلة للنيل من العنصر العربي. فقيام الدولة المدنية وما يصاحب ذلك من الدخول إلى عالم الكتابة يقود بالضرورة إلى التشبّع بهذه التحيّزات المدنية ضدّ البداوة. هذا يعني أن الحضارة العربية، بتحوّلها إلى حضارة كتابية، وقعت هي نفسها في مصيدة الانحياز ضدّ ذاتها، خصوصاً بعد نشوء مفهوم الدولة الذي هو على النقيض من مفهوم القبيلة. لذلك نجد ابن خلدون يرى البداوة نقيضاً للحضارة (ابن خلدون، ١٩٨٨،ج ١: ١٨٧ ــ ١٨٨). ولعل صعوبة انقياد البدو وأساليب حياتهم التي تقوم على الترحال وعلى الغزو لا تتوافق مع ما يتطلبه قيام الدولة وتكريس سلطتها من استقرار، ناهيك عن عدم التوافق بين النظام القبلي الذي يقوم على صلة العصبية ومفهوم الدولة الذي يقوم على مفاهيم العقد الاجتماعي والمواطنة المكانية والخضوع لسلطة مركزية شرعيتها دينية.

غضّ ابن خلدون الطرف عمّا يقوم بين البدو والحضر من تعاون وتكامل في مختلف النشاطات الإنتاجية، وسلّط المجهر على الفروق الاجتماعية والسيكولوجية التي تباعد في ما بينهما، وتصبغ علاقتهما بصبغة الصراع والتضادية. وتحتل البداوة في النموذج التطوري الذي يقدمه ابن خلدون لثنائية البدو والحضر مرحلة بدائية متوحشة سابقة لمرحلة الحضارة وأصلاً لها ومتقدمة على وجود المدن والأمصار (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥٢). ولكي يبرز التعاقبية الحضارية في هذه الثنائية، عمد ابن خلدون إلى تمثيل الطرف

الحضري في أرقى درجات التمدن والتحضر، بينما مثّل الطرف البدوي في أدنى درجات التوحش وخشونة العيش (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥٢). لكن افتراض أولية البدو على الحضر يتناقض مع تأكيد ابن خلدون في موقع آخر أن البدو لا غنى لهم عن الحضر، مما يعني أنّه يستحيل وجود البدو إلا بالتزامن مع وجود الحضر الذين يمدّونهم بحاجاتهم الضرورية، كما يقول ابن خلدون (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٩١ ـ ١٩٢)، وكما أثبتته الدراسات الميدانية الحديثة (Lee and Bates, 1974: 191).

وفي تعريف ابن خلدون للبدو ترد عبارات مثل قوله «المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام»، و«من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة»، والذين «يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة» (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥١)، أي أن ابن خلدون يشمل تحت مسمّى البدو حتّى الفلاحين المستقرّين في قراهم الزراعية المتناثرة في أجواف الصحاري العربية، بينما يحصر مسمّى الحضر على أهل العواصم والأمصار، ومن يمتهنون التجارة والصناعة، ومن بلغوا الغاية في الغنى وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار (ابن خلدون، ١٩٨٨، ج ١: ١٥٠).

هذا المفهوم الخلدوني للبدو يتطابق مع مفهوم أهل الهلال الخصيب، الذين كانوا منذ فجر التاريخ يعتبرون أهل الجزيرة العربية كلّهم من البدو، بما في ذلك الفلاحين، وخصوصاً أن أهل الجزيرة، بدوهم وفلاحيهم، يعتمدون في معظم شؤون حياتهم على الإبل، رمز البداوة وحياة الصحراء، ولأنهم ألصق الناس بأهل البادية أينما وجدوا في الأقطار العربية الأخرى، وأقربهم إليهم لغة وطباعاً. حينما تطرق الرحالة الإنكليزي، تشارلز داوتي، إلى العقيلات، الذين هم تجار الخيل والإبل من أهل نجد، يجلبونها إلى أسواق مصر وبلاد الشام والعراق منذ عصور ما قبل التاريخ وحتّى نهاية القرن التاسع عشر، في كتابه *Travels in Arabia Deserta*، قال عنهم إنّهم عرب من وسط الجزيرة العربية، وغالباً من القصيم، حيث المدن والقرى التي تنطلق منها قوافل الإبل ويتردّدون على بلاد الشام والعراق لجلب الإبل والتجارة (Doughty, 1921, vol. 1: 49-50). ويقول عبد العزيز عبد الغني إبراهيم في كتابه **نجديون وراء الحدود: العقيلات**، إن العقيلات، من حضر القصيم حين خرجوا إلى العراق والشام ومصر، لم يكونوا في فكر تلك الأمصار إلا بدواً، ولم يُعرفوا في كتابات تلك الفترة إلا بذلك اللقب (إبراهيم، ١٩٩١: ٢٣١).

ومنذ عرف أهل الشمال هذا الجنس من البشر، عرفوهم قادمين إليهم غزاة على ظهور الإبل، رمز البداوة ومعيشة الصحراء، فربطوهم بها، كما تشير إلى ذلك السور التوراتية والنقوش الآشورية والبابلية التي تخلّد انتصارات الملوك الآشوريين والبابليين ضدّ الغزاة من البدو وأسرهم وأخذ إبلهم. وفي المصادر الآثارية القديمة التي يأتي معظمها من منطقة الهلال الخصيب، وكذلك في التوراة والإنجيل، وحتّى عند ابن خلدون، ترد الكلمتان «بدو» و«عرب» كمفردتين مترادفتين تشيران إلى سكان الجزيرة العربية، دون التفريق بين الرعاة منهم والفلاحين (Eph'al 1982: 5-6). ففي الإصحاح السادس من سفر القضاة في العهد القديم يرد ذكر حشود البدو سكنة الخيام من آل مدين والعمالقة الذين ينقضّون على إبلهم بأعداد لا تحصى كأسراب الجراد ليعيثوا فساداً في حقول الإسرائيليين. لكن هؤلاء

الغزاة لم يكونوا في واقع الأمر كلّهم من البدو الرعاة، بل كان بينهم الفلاحون والتجار، وهذا ما تشير إليه النقوش والدراسات الأركيولوجية الحديثة (Knauf, 1988).

ما يتضمنه النموذج الخلدوني من تضادية بين البدو والحضر لا يعكس العلاقة بين بدو الجزيرة وحضرها بقدر ما يعكس الصراع بين ممالك الشمال وحواضرها من جهة، وموجات الهجمات والهجرات القادمة إليهم من الجزيرة العربية من جهة أخرى، منذ عصور ما قبل التاريخ. ولقد سيطر النموذج الخلدوني لثنائية البدو والحضر على الثقافة العربية، وتبنّته كموقف رسمي لها، وأصبح هو النموذج السائد. ورغم تطور الدراسات الأنثروبولوجية في العصور الحديثة، ما يزال هناك من يرى أن البداوة بمفهومها العربي، التي تشير إلى رعاة الإبل الذين ينتجعون الصحراء بحثاً عن المراعي لقطعانهم، مرادفة للبدائية، تلك المرحلة المتوحشة التي تمثل البدايات الأولى لتطور الجنس البشري، وأنها أتت بعد مرحلة الجمع والصيد، وانبثقت مباشرة منها كامتداد طبيعي لها. ومما كرّس هذا النموذج أولوية البداوة وسيادة مفاهيمها وقيمها في الثقافة العربية، وما تعكسه مفردات اللغة العربية من تجذّر في البيئة الصحراوية والحياة الرعوية. ولقد فسّر البعض هذه الأولوية الثقافية واللغوية على أنّها أولوية تاريخية، وأن البداوة سابقة للحضارة. وربما ساهمت في شيوع هذا الفهم الخاطئ العلاقة اللفظية، ولا أقول الاشتقاقية، بين البدو والبدائية، وأن البدو، مثلهم مثل الجماعات البدائية، يعيشون حياة تنقّل غير مستقرة.

البدائية بالمفهوم الأنثروبولوجي تشير إلى الجماعات الصغيرة المعزولة التي تعيش على الالتقاط، وعلى الجمع والصيد. هذه المرحلة البدائية تسبق مرحلة الزراعة واستئناس النبات والحيوان. وتعيش الجماعات البدائية حياة تنقّل دائب بحثاً عن الطرائد وعن المصادر الطبيعية للغذاء. فحينما تنضب مصادر الغذاء الطبيعية في مكان ما تضطر الجماعة إلى الانتقال إلى مكان آخر. وحياة التنقّل التي يعيشها البدائيون تختلف عن حياة التنقّل التي يعيشها البدو، لأن البدو يتنقلون بحثاً عن المراعي لإبلهم، بينما يتنقل البدائيون بحثاً عن القوت لأنفسهم. والإنسان البدائي ليست له سلطة تذكر على الحيوانات التي يصطادها، فهو لا يربيها ولا ينمّيها، وهي لا تعتمد عليه في شيء البتة. أما البدوي، فإن حيواناته لا تستطيع البقاء دون رعايته، فهو يرعاها ويسقيها ويعالجها إذا مرضت، ويجلب لها الفحل ويساعدها في أثناء الولادة، ويستنسل الأنواع الجيدة منها. وانتفاع البدوي من حيواناته لا يقتصر على أكلها، كما هي الحال بالنسبة إلى الإنسان البدائي، بل هو يستفيد من حلبها وركوبها، كما يستفيد من صوفها وجلدها. كلّ هذه النشاطات المرتبطة بعلاقة البدوي بحيواناته، بما تتطلبه من تقنيات ومعارف، تشكّل ثقافة أرقى من أن نقول عنها إنّها بدائية. لذا لا يجوز لنا مقارنة البداوة بالبدائية، لأنها تختلف عنها نوعياً وتتفوق عليها بمراحل من الناحية الثقافية، ولأن متطلبات الحياة الرعوية لا تقلّ عن متطلبات الحياة الزراعية، من حيث المستوى التكنولوجي، ومستوى التنظيم السياسي والاجتماعي.

وفي إطلاق صبغة البدائية والتوحّش على البدو تجاهل لحقيقة أنثروبولوجية مفادها أن المجتمعات البدائية بطبيعتها مجتمعات صغيرة معزولة ليس لها أي احتكاك بالمجتمعات المتحضرة، وحالما يحدث هذا الاحتكاك يبدأ المجتمع البدائي في التغيّر بفعل تأثيرات الحضارة

الأقوى. والمجتمعات البدوية ليست مجتمعات معزولة، بل إنّها ترتبط ارتباطاً عضوياً بالمجتمعات الحضرية التي تشكّل معها أجزاء مترابطة من المجتمع الأشمل، الذي يتحرك بكامل طبقاته ومكوّناته في مسيرته التاريخية وصيرورته الثقافية. الاختلاف الثقافي بين البدو والحضر لا ينبغي حمله على محمل أن الثقافة الحضرية أرقى من الثقافة البدوية. قد يكون هذا صحيحاً في الجانب المادي، ولكننا نخطئ في اعتماد هذا الجانب مقياساً وحيداً للتقدّم الثقافي لسببين:

السبب **الأوّل** أن ثقافة الحضر المادية متاحة للبدو يستفيدون منها كيف يشاؤون، وعدم استخدامهم لأداة من أدوات الحضر لا يعكس تخلفهم الثقافي بقدر ما يعكس عدم حاجتهم إلى استخدام تلك الأداة. الاختلاف التقني بين البدو والحضر لا يعكس اختلاف المستوى الثقافي بينهما بقدر ما يعكس اختلاف حاجة أولئك عن حاجة هؤلاء. ويجلب البدو معظم أدواتهم وحاجاتهم المادية من الحضر، بما في ذلك الحبال والبكرات والدلاء التي يستخدمونها لجذب الماء من الآبار لسقي إبلهم، هذا عدا ملابسهم وسلاحهم وحليهم وآنيتهم، أي أنهم يشاركون الحضر ثقافتهم المادية ويستفيدون منها بالقدر الذي يلبّي حاجاتهم. المتخصّصون من الصناع والحرفيين يقدمون خدماتهم للبدو والحضر على حدّ سواء. أين الفارق التقني بين البدو والحضر، إذا كان كلّ ما هو متاح للحضر هو متاح أيضاً للبدو؟

والسبب **الثاني** الذي يمنع اتخاذ الجانب المادي مقياساً وحيداً للتقدّم الثقافي هو أنّه حتّى لو افترضنا أن الثقافة المادية أكثر تطوراً عند الحضر، فإن البدو لا يقلّون تطوراً عن الحضر في الجوانب الأخرى من الثقافة، إن لم يتفوّقوا عليهم، مثل التنظيمات الاجتماعية والسياسية والقضائية والقدرات الحربية والفصاحة والبيان وغيرها. لا أحد ينكر دور البدو في الفتوحات الإسلامية قديماً، وفي توحيد العربية السعودية حديثاً. كيف يمكن لمجتمعات بدائية أن تلعب مثل هذه الأدوار التي تنمّ عن قدرات حربية ومهارات تنظيمية ولوجستية هائلة؟

منذ حوالى ١٠,٠٠٠ سنة انتقل الإنسان، وبشكل متزامن، من مرحلتي الجمع والصيد إلى مرحلتي الزراعة والرعي، وذلك بعد أن نجح في تدجين الحبوب، واستئناس الحيوانات. لذا نستطيع القول إنّه منذ أن تجاوز أهالي الشرق الأدنى مرحلة الجمع والصيد، وهم منقسمون إلى فلاحين يحرثون الأرض، وإلى رعاة يقومون بتربية قطعان الماشية ويزاحمون الفلاحين على موارد المياه والأراضي الخصبة، أي أن ظهور الرعي كان متزامناً مع ظهور الزراعة ولم يكن سابقاً له، بل إن هناك من يرى أن مهنة الرعي جاءت بعد ممارسة الإنسان للزراعة بفترة طويلة، وأن تدجين النباتات سبق استئناس الحيوانات. وحسب هذا الرأي، فإن استئناس الحيوانات جاء بعد أن تمكّن المزارعون من مدّ القنوات وزراعة مناطق بعيدة عن مجاري الأنهار وجافة لا تتوفر فيها المراعي للأنعام، وبعد أن حدث التفجّر السكاني نتيجة إنتاج الغذاء، مما جعل المساحات المزروعة لا تكفي إلا لإنتاج ما يكفي من الغذاء للإنسان دون الحيوان (Lee and Bates, 1974: 187-192). وشكّلت الحقول المزروعة عنصر جذب لقطعان الحيوانات البرية، مما ساعد الإنسان على استئناسها والتحكّم في حركاتها ليبعدها عن الزرع قبل حصاده، وبعد الحصاد يشجعها على رعي ما يتبقى من القصب والحشائش. وبعدما زادت

أعداد الحيوانات المستأنسة على مدى مئات السنين، بحيث لم تعد الحقول المحصودة وحشائش المزارع كافية لإطعامها، اضطر أصحابها إلى سوقها إلى المراعي البرية بعيداً عن قراهم ليعودوا بها إذا حلّ المساء (Sauer, 1952: 97).

ومع تطور الوسائل الزراعية استولى المزارعون على المراعي الخصبة القريبة منهم، التي يعتمد عليها الرعاة، وحوّلوها إلى أراض زراعية لإنتاج الحبوب وغيرها من المحاصيل الصالحة للاستهلاك البشري. وشجّعت زيادة المحاصيل على الاستمرار في توسيع الرقعة الزراعية على حساب المراعي، مما أدى إلى زيادة حجم القرى وزيادة الكثافة السكانية. أما الرعاة، فقد اضطروا إلى التوغّل في الصحراء بحثاً عن المراعي لمواشيهم بعيداً عن مزاحمة الفلاحين. وكلما توغّل الرعاة بعيداً في الصحراء، أصبحوا هم وماشيتهم عرضة للسباع وللسلب والنهب. هذا بالإضافة إلى حاجتهم إلى سكن يأوون إليه، وإلى من يساعدهم في إعداد الطعام، ويعينهم على الرعي والحلب وما إلى ذلك. وفي هذه المرحلة كانت الزراعة والرعي قد أصبحا مهمتين شاقتين، تحتاج كلّ منهما إلى مهارات خاصة وتفرّغ دائم، مما جعل من الصعب الجمع بينهما. ولذلك انفصل الرعاة عن الفلاحين، واصطحبوا معهم عائلاتهم وصاروا يعيشون في جماعات منظّمة ليساعدوا بعضهم بعضاً ويتعاونوا في الدفاع عن مراعيهم ومواشيهم. وكما أثبتت الدراسات الميدانية والأركيولوجية، وكما ألمح إلى ذلك ابن خلدون أيضاً، فإنه يستحيل وجود البدو دون وجود الحضر الذين يمدّونهم بحاجاتهم الضرورية من المنتجات الزراعية والتقنية (Bar-Yosef and Khazanov, 1992: 4-6; Khazanov, 1983: xl-xlii, 89-90, 97-99; Kohler-Rollefson, 1992: 11-16).

وفي الصفحات التالية سنحاول أن نصحّح الفهم الخاطئ للبداوة وعلاقتها مع الحضارة، وأن نرصد الإسهامات الحضارية التي قدمتها البداوة، ودورها في تشكيل الهوية العربية، وارتباطها العضوي مع حياة التحضر والاستقرار الزراعي والنشاط التجاري في الجزيرة العربية.

ثانياً: استئناس الإبل وظهور البداوة

البداوة بمفهومها العربي الذي يشير إلى رعاة الإبل الذين يعيشون حياة الحلّ والترحال ويتوغّلون في البيد والقفار، لم تظهر على مسرح التاريخ إلا بعد اكتشاف الزراعة بآلاف السنين، ذلك أن استئناس البعير لم يتيسّر إلا منذ حوالى ٤,٠٠٠ سنة، بينما يعود استئناس النخلة إلى أكثر من ٨,٠٠٠ سنة.

يتفق المختصون على أن استئناس البعير مرّ بمراحل متدرجة استغرقت عدة قرون، ابتداء من الاستفادة من صيده من أجل لحمه في الألفية الرابعة قبل الميلاد، ثمّ رعيه للاستفادة من حليبه وصوفه في الألفية الثانية قبل الميلاد. ولم يتسنّ تذليل البعير واستخدامه للركوب إلا في مراحل متأخرة من الاستئناس، وبعد أن تمّ ترويضه على حمل الأثقال، وهذا مهّد لاستخدامه في الركوب في الأغراض السلمية أولاً، ثمّ في الأغراض الحربية لاحقاً. إلا أن هناك خلافاً بين هؤلاء المختصين حول: أين، وكيف، ومتى، بالتحديد تمّ استئناس البعير؟. هناك فريق يربط بين استئناس الإبل وتجارة البخور، معتمدين في ذلك على النصوص

التوراتية والنقوش الآثارية. يحمل لواء هذا الرأي ألبرايت (W. F. Albright)، ويشايعه فيه دوستال (W. Dostal)، وريتشارد بوليت (Richard W. Bulliet).

يقول ألبرايت إن بداية تذليل البعير واستخدامه لحمل الأثقال تعود إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وكانت في منطقة حضرموت حيث كان قد تمّ استئناس البعير هناك مبكراً كمصدر غذائي، وليس كوسيلة للنقل (Bulliet, 1975: 36-56). وبعد أن نشطت تجارة البخور والتوابل في حدود القرن الثاني عشر قبل الميلاد، والتي كانت في البداية في يد أهالي حضرموت وظفار، بين جنوب الجزيرة وبلاد الروم ومصر وبلاد الرافدين، ظهرت أهمية البعير كوسيلة للنقل بعد أن كان مجرد مصدر للصوف واللحم والحليب ومشتقاته. وبعد أن أدرك الساميون في شمال الجزيرة أهمية تجارة البخور بدأوا زحفهم التدريجي إلى جنوب الجزيرة، حتّى تمّ لهم بسط نفوذهم هناك، وسيطروا على تلك التجارة، وأسسوا طريق البخور. وبعد ذلك تمّ نقل البعير من جنوب الجزيرة إلى شمالها، وبدأ توطينه هناك، كما يشير إلى ذلك بعض النقوش، ويؤكّده ورود ذكر الإبل ما لا يقل عن ٥٦ مرة في التوراة (جبور، ١٩٨٨: ١٥٧، ٣٧٢ ــ ٣٧٣ و٣٩٩)، و (Khazanov, 1983: 100). وتدلّ قصة زيارة بلقيس، ملكة سبأ، للملك سليمان، وكثافة استخدام البخور في المعابد اليهودية والطقوس الدينية في ذلك العهد، على نشاط التبادل التجاري بين فلسطين وجنوب الجزيرة في القرن العاشر قبل الميلاد (Retso, 1991: 187-189).

أما جان ريتسو (Jan Retso) فله رأي آخر يخالف فيه ألبرايت في ما يتعلق باستئناس الإبل وترويضها للركوب وحمل الأثقال (Retso, 1991). يعترف ريتسو بوجود شواهد على انتشار الإبل ذات السنام الواحد في بلاد العرب منذ الألفية الرابعة قبل الميلاد، كما تدلّ الحفريات التي عثر عليها المنقّبون في موقع عين الأسد في الأردن، وموقع أم النار في عُمان، لكن هذا لا يعني أكثر من انتشار الإبل آنذاك في الجزيرة ربما كقطعان سائبة. كما يشكّك ريتسو في إمكانية الاعتماد على وجود حفريات قديمة لعظام الإبل في مناطق السكنى البشرية كدليل على استئناسها، لأن ذلك قد لا يعدو أن يكون ناتجاً من مجرد صيدها لأكل لحمها دون استئناسها. كما ينفي إمكانية الاعتماد على النصوص التوراتية، لأنها في معظمها تمثل إسقاطات للظروف السائدة وقت تدوينها، الذي يأتي بعد زمن الأحداث التي تتحدث عنها بعدة قرون، ولذلك لا يمكن الاعتماد على نصوص تعود إلى ما قبل تاريخ بداية التدوين الكتابي لنصوص العهد القديم، أي من القرن السابع حتّى القرن الخامس قبل الميلاد.

كما يستشهد ريتسو بالدراسات التي تشير إلى أن استعمال البخور وانتشاره في فلسطين وسورية وبلاد الإغريق لم يبدءا إلا مع بداية القرن السابع قبل الميلاد، وهذا ما تؤكده النقوش والحفريات الموثقة، إضافة إلى عدم ورود ذكر البخور في ملحمة **هومر**، التي تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد وتتحدث عن حياة الطبقة الأرستقراطية في بلاد اليونان. وقد عُثر في أوروك (Uruk) على تماثيل طينية لإبل تُظهر بروزاً خلف السنام قد يعني استخدامها للحمل، كما لوحظ في بعضها حزٌّ على الأنف، مما قد يرمز إلى الرسن المستخدم لقيادة البعير، لكن هذه مجرد تخمينات، وليست استنتاجات مؤكّدة. كما يوجد بعض الرسوم للإبل على جوانب الجبال الصخرية في بلاد العرب، لكننا لا نجد رسوماً لإبل مركوبة أو تحمل أثقالاً تعود إلى ما قبل القرن الخامس قبل الميلاد.

يقول ريتسو إن الدلائل الآثارية التي تؤكّد استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال تعود كلها إلى ما بعد القرن التاسع قبل الميلاد، وتأتي من النقوش والتماثيل الآشورية التي وجدت في بلاد الرافدين وبلاد الشام، ويظهر فيها العرب راكبين على أكوار الإبل، منهم من يمسك بعصا، ومنهم من يمسك بقوس، ومنهم من يمسك بزمام البعير. هذه الدلائل تشير إلى أن الإبل تمّ ترويضها للركوب في حدود القرن التاسع قبل الميلاد ولأغراض حربية. أما تجارة البخور فإنها لم تنتشر في تلك الأصقاع إلا في حدود القرن السابع، مما يعني أن طريق البخور لم يتم تدشينه إلا في تلك الفترة. كلّ ذلك يشير إلى أن استئناس الإبل حدث أول ما حدث على يد القبائل العربية المنتشرة في الصحراء السورية وشمال الجزيرة العربية، ولقي تشجيعاً من الآشوريين الذين تنبّهوا إلى فوائد استخدام الإبل في النقل وفي الأغراض الحربية، مما يعني أن تجارة البخور لم تكن هي الدافع الأساسي إلى ذلك.

وتشير النقوش والحفريات إلى أن الجيوش الآشورية والبابلية غالباً ما كانت تضم فرقاً من الرماة العرب يركبون إبلهم حاملين قِسِيّهم، مما أدى إلى اختفاء عربات النزال التي تجرها الخيول. والراكب الذي يعتلي كور البعير يعلو من مكانه المرتفع على راكب الفرس، مما يجعله في وضع أفضل للهجوم والدفاع. كما أنّه في حالة الهزيمة يستطيع ركّاب الإبل الهرب والتوغّل بعيداً في جوف الصحراء، حيث لا تستطيع الخيل أن تلحق بهم، أي أن تجارة البخور لم تنشط ويزداد الطلب عليه إلا بعد أن استتبّ لعرب الشمال استخدام الإبل في الركوب وحمل الأثقال، مما أتاح لهم الاتجاه بقوافلهم نحو الجنوب لجلب هذه البضاعة الثمينة، وهو ما يعني أن طريق البخور بدأ من الشمال إلى الجنوب، وليس العكس. ومما يرجح ذلك أن المؤثرات الثقافية واللغوية في جزيرة العرب كان اتجاهها في الغالب من الشمال إلى الجنوب، على عكس الهجرات البشرية التي كانت تتجه من الجنوب إلى الشمال.

وهناك العديد من النقوش الآشورية والبابلية التي يظهر فيها ذكر العرب مقروناً بالإبل، وكلها تعود إلى ما بعد بداية القرن التاسع قبل الميلاد، وأقدمها النقش الذي يخلّد انتصار الملك الآشوري شلمناصّر الثالث (Shalmaneser III) في معركة خاضها عام ٨٥٣ ق. م. قرب قرقر، شمال حماة، ضدّ عدد من الحلفاء، على رأسهم ملك دمشق الآرامي المدعو «حداديزر» (Hadadezer)، وكان من ضمن الأسرى في تلك المعركة جندب العربي الذي أخذ منه الملك الآشوري ألف بعير (Eph'al, 1982: 21 and 75-77). وفي عام ٧٣٨ ق. م. تغلّب الملك الآشوري تغلات بيلاصر الثالث (Tiglath-Pileser III) على زبيبي (Zabibe) ملكة العرب (Eph'al, 1982: 23 and 82-83)، مثلما تغلّب في عام ٧٣٣ ق. م. على الملكة شمس (Shamsi) ملكة العرب، وأخذ منها ٣٠,٠٠٠ بعير (Eph'al, 1982: 35-36 and 83-87). وبعد ذلك، قام الملك الآشوري سيناحاريب (Sennacherib) (٧٠٤ ــ ٦٨١ ق. م.) والملك الآشوري أشوربانيبال (Assurbanipal) (٦٦٨ ــ ٦٢٧ ق. م.)، بحملات تأديبية ضدّ ملك العرب خزعل (Haza'el) وابنه عويضة (Uaite) ونهبا إبلهما.

وتشير الشواهد الآثارية إلى أن الآشوريين في الفترات الأخيرة من حكمهم، الذي انتهى مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد، استخدموا الإبل في أغراض النقل، وفي الأعمال اللوجستية العسكرية، وفي حمل الأثقال والماء والطعام للجنود. لكن هذه النقوش والتماثيل تشير أيضاً إلى أن الآشوريين لم يكونوا يجيدون التعامل مع الإبل، وكانوا يستعينون في ذلك بشيوخ العرب إذا

دعت الحاجة. ومنذ ذلك التاريخ أصبح البدو من أهل الإبل المتمرسين بركوبها، يشكّلون فرقاً في جيوش الإمبراطوريات في ذلك الوقت، مثل الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسيّة. فلولا مساعدة العرب وإبلهم في نقل الماء والجنود لما تمكّن الآشوريون بقيادة ملكهم إسرحدون (Esarhaddon) سنة ٦٧١ ق. م.، ولا الفرس بقيادة كامبيسوس (Cambyses) سنة ٥٢٥ ق. م.، وقيادة أرتخسرخس (Artaxerxes) سنة ٣٤٣ ق. م. من عبور مفازات الصحراء لغزو مصر. كما إنَّ القائد الفارسي سيروس (Cyrus) في وقعة سارديس (Sardis)، التي خاضها مع كراوسوس (Croesus) ملك ليديا (Lydia) سنة ٥٤٦ ق. م. استعان بالعرب الذين أرهبت إبلهم خيول العدو وأجبرتها على الفرار. وفي سنة ٤٨٠ ق. م. استعان الملك الفارسي إخسرخس (Xerxes) بالعرب في حملته على بلاد اليونان (Eph'al 1982: 137-138, 140-141, 195 and 200; Kohler-Rollefson, 1996: 287-288).

ونظراً إلى كثرة العرب ومنعتهم في صحرائهم، وما منحته لهم الإبل من حرية الحركة، يئست ممالك السومريين والبابليين والفرس والرومان من إخضاعهم، مما اضطرها إلى مهادنتهم واتباع سياسة الاحتواء معهم، فدفعت لهم العطايا وأوكلت إليهم حماية المنافذ والمسالك والطرق التجارية وخفارة القوافل التي تمر عبر بلادهم، وشكّلت منهم فرقاً من الهجانة ضمتها إلى جيوشها، ومنهم من عيّنتهم ولاة إداريين أو قادة عسكريين، وقد استمر هذا الوضع حتّى عهد المناذرة في العراق والغساسنة في الشام (Holyland, 2001: 61).

شكّل تذليل البعير وتسخيره للنقل والركوب مع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد الخطوة الأولى نحو سيطرة عرب الشمال لاحقاً على تجارة التوابل والبخور، وعلى وسائل نقلها من جنوب الجزيرة العربية إلى مصر والعراق وبلاد الإغريق والرومان، مما وفّر لهم في ما بعد ثروات طائلة. كان الطلب على البخور عالياً، وكانت أسعاره مرتفعة، مما لفت أنظار الممالك آنذاك باتجاه الجزيرة العربية، وقامت بينها حروب طاحنة لمحاولة السيطرة على هذه الثروات (Betts and Russell, 2000: 24-32). ولا أدلّ على ضخامة الثروات التي حصل عليها العرب من تجارة التوابل والبخور من الغنائم التي كان ملوك الآشوريين يغنمونها في حملاتهم التأديبية ضدّ العرب أو الأتاوى التي كان العرب يضطرون أحياناً إلى دفعها إلى أولئك الملوك لتفادي هجماتهم. ففي حملته على شمس (Shamsi)، ملكة العرب، حصل الملك الآشوري تغلات بيلاصر الثالث (Tiglath-Pileser III) من ضمن الغنائم على ٣٠,٠٠٠ بعير، وعلى ٢٠,٠٠٠ رأس من الغنم، وعلى ٥,٠٠ حقيبة من التوابل. أما ياوطا بن خزعل (Yauta b. Hazael) فقد اضطر من أجل الحفاظ على مشيخة قبيلته بعد وفاة والده إلى زيادة ما كان يدفعه والده للملك إسرحدون (Esarhaddon) من إتاوة سنوية بمقدار حوالى ١٠ أمنان من الذهب، و١,٠٠٠ قطعة من الأحجار الكريمة، و٥٠ بعيراً، و١,٠٠٠ حقيبة من التوابل (Eph'al, 1982: 106 and 128; Hoyland, 2001: 59-60 and 102-112).

أحدث استئناس البعير تحوّلات جذرية في تنظيم المجتمعات الرعوية، واعترافاً من البدو بأهمية الإبل في حياتهم سمّوها «النعم»، وهي كلمة مشتقة من النعمة التي ينعم بها الله على البشر. والكثير من الصور والمجازات والاستعارات في لغة البدو وأدبهم مستمدة من علاقتهم بالإبل. ومعلوم أن نسبة عالية من مفردات اللغة العربية تتمحور حول أسماء الإبل ونعوتها

ووصف طبائعها. فالإبل جعلت من البداوة التي تقوم على حياة الرعي والترحال أمراً ممكناً وضرورياً في الوقت نفسه، إذ يضطر البدو إلى التوغّل في القفار بحثاً عن المراعي لإبلهم التي دونها لا يستطيعون التوغّل في القفار. وقد تفوّق البعير على باقي وسائل النقل بكفاءته كأداة للركوب، وقدرته على حمل الأثقال، بحيث تمكّن البدو من التوغّل في الصحراء واستغلال موارد رعوية لم تكن متاحة لهم من قبل. والإبل لها القدرة على أن تمضي مدّة تتراوح من أسبوع في فصل القيظ إلى ثلاثة أسابيع في فصل الشتاء دون الحاجة إلى الماء، كما إنَّ أهلها يستطيعون الاكتفاء بحليبها عوضاً عن الطعام والشراب لمدّة طويلة. وعدم وجود الإبل يقف عائقاً دون الاتصال والتنسيق بين الجماعات المتباعدة، التي تفصلها مسافات الصحراء البعيدة المهلكة، ليشكّلوا مع بعضهم البعض جماعة أكبر وقوة أخطر لأغراض الهجوم أو الدفاع. لذلك قبل استئناس الإبل لم يكن من الممكن شنّ الغزوات للكسب والاستيلاء على قطعان الآخرين وسوقها والهرب بها في مجاهل الصحراء.

وتزداد أهمية البدو مع ازدياد أهمية الإبل كوسيلة من أنجع وسائل النقل والمواصلات عبر الطرق الصحراوية، حتّى إنّها استطاعت أن تكتسح العربة التي اختفت تماماً من الوجود. استئناس البعير في حدّ ذاته لا يكفي ليجعل من البدو قوة ضاربة تهدّد الفلاحين والحضر وتسيطر على الطرق التجارية. كان لا بدّ لهم، إضافة إلى الإبل من تطوير صناعة الأشدّة وأدوات الركوب، وهذا تمّ عبر قرون طويلة ومرّ بمراحل عديدة. أول نوع من الأشدّة تمّ اختراعه كان نوعاً بدائياً عثر المنقبون على بقايا أثرية له في جنوب الجزيرة، وما يزال شائع الاستخدام هناك، ويُسمى الحداجة أو الهولاني، وموضعه خلف سنام البعير. ويمكن استخدام شداد الهولاني في النقل والأغراض السلمية، لكنه لا يلائم الأغراض الحربية، مثل الكور الذي طوره لاحقاً عرب الشمال وموضعه فوق السنام مباشرة. يشير تمثال عثر عليه المنقّبون في موقع تل حلف أن تطوير هذا النوع الأخير من الأشدّة كان قد بدأ مع بداية القرن التاسع قبل الميلاد على شكل حشية توضع فوق سنام البعير وتشدّ بحزامين متصالبين يمران من تحت بطنه.

ومع بداية الألفية الأولى قبل الميلاد كان الفرس قد طوروا أدوات ركوب الخيل. وكانت تلك الفترة تمثل بداية اتصال البدو بالفرس، فأخذوا منهم فكرة السرج التي طوروا عنها الشداد الذي كان ما زال على شكل حشية توضع على السنام، ولكن بدلاً من تثبيتها بحبلين متصالبين أصبح البدو في حدود القرن السابع قبل الميلاد يشدّونها بثلاثة حبال؛ واحد يمرّ من تحت بطن البعير، وآخر من تحت ذيله، وثالث من عند جرانه، وذلك اقتداء بطريقة الفُرس في شدّ السرج على الحصان. كما تنبّه العرب إلى أن الفرس في حروبهم يستخدمون العربات التي تجرها الخيول، ويركب العربة اثنان أحدهما يوجه الحصان، والآخر يرمي الأعداء بالسهام. وطبّق العرب هذه الفكرة بأن يركب أحدهم على شداد البعير (الحشية) ومهمته توجيه البعير، بينما يركب رديف خلفه مهمته إطلاق السهام. وقبل بداية القرن الأوّل الميلادي كان الفرس قد استكملوا تطوير السرج ليصبح قريباً من شكله الحالي، فاقتدى بهم البدو في تطوير شداد البعير مستبدلين الحشية بأعواد مقوّسة ومتصالبة قريبة الشبه في شكلها من الشداد المستخدم عند البدو حتّى وقت قريب والمسمّى «الكور». ويظهر هذا النوع الأخير من الأشدّة في صور منحوتة عثر عليها في تدمر تعود إلى بداية القرن الميلادي الثالث، ومثله مثل

الشداد المعاصر له قربوسان مرتفعان أحدهما خلف الراكب يتكئ عليه، والآخر أمام الراكب يقبض عليه، مما يثبت جلسة الراكب ويحرّر يده للتعامل مع الأسلحة الفعالة، مثل السيف والرمح، بكفاءة عالية ودقة في تصويب الهدف، ويغنيه عن الرديف الذي كان في السابق يركب خلفه ليطلق السهام على الأعداء (Dostal, 1959; 1979).

ومما عزّز من مكانة البعير في شمال الجزيرة ظهور مملكة الأنباط، ومن بعد ذلك مملكة تدمر. وقد توثقت علاقة الأنباط والتدمريين بأبناء عمومتهم من البدو رعاة الإبل في الصحراء الذين كانوا يستعينون بهم في نقل البضائع وفي حراسة القوافل، مما أفسح المجال أمام أولئك البدو لاحتكار وسائل النقل، والاستحواذ على الحركة التجارية، والحصول على الثروة التي مكّنتهم من اقتناء السلاح وأسباب القوة اللازمة بعد أن كانوا جماعات مستضعفة لا حول لها ولا قوة تعيش على هامش الحياة الاقتصادية والسياسية. ومع ازدياد فاعلية الإبل كوسيلة من وسائل الحرب بدأت تبرز أهمية البدو ويشتد بأسهم، وبدأ الحضر والفلاحون يستشعرون خطرهم. وحينما كانت الممالك العربية القديمة، مثل مملكة الأنباط ومملكة تدمر، في أوج قوتها، كانت قادرة على كفّ أذى البدو ومنعهم من الاعتداء على طرق التجارة والحواضر والقرى الزراعية. ولكن بعد أن قضى الرومان على الأنباط واحتلوا عاصمتهم البتراء، وبعد أن تداعت الممالك العربية الأخرى، عمّت الفوضى جزيرة العرب واحتدّ صراع القبائل البدوية في ما بينها، وكذلك في ما بينها وبين الفلاحين، وصار البدو يفرضون الأتاوى على القبائل الضعيفة، وعلى القرى، وعلى القوافل التجارية التي تمرّ عبر ديارهم (Caskel, 1954).

ثالثاً: البعير والحصان: القوة المزدوجة

استئناس البعير وتطوير الشداد من المنجزات الحضارية التي ساهمت بها ثقافة البدو، وشكّلت قفزة تكنولوجية لا يستهان بها في تاريخ الجنس العربي. وهذا في حدّ ذاته يغني للتدليل على أنّه من الخطأ معادلة البداوة بالبدائية التي لا تمتلك الخبرات الواسعة ولا المعارف التقنية ولا القوة التخيّلية التي تمكّنها من الربط بين هذه الخبرات والمعارف للخروج بمنتج على هذا المستوى التقني الرفيع. ومن مكمّلات هذا المنجز الحضاري دخول الحصان إلى الجزيرة العربية في القرن الأوّل الميلادي واكتشاف العلاقة التكاملية بينه وبين البعير. وقد لاقى هذا الاكتشاف نجاحاً كبيراً بين عرب الصحراء، حتّى إنّه أصبح لا غنى للبدو عن الخيل في حروبهم وغاراتهم، وأصبحت الخيل مصدر قوة القبيلة ورمز عزّتها، وصارت تقاس قوة القبيلة بعدد خيلها، مثلما تقاس ثروتها بعدد ما تمتلكه من أذواد الإبل. واستطاع البدو توظيف علاقة الاعتماد المتبادل بين البعير والحصان ليجعلوا من الحصان بسرعته الفائقة مكمّلاً للبعير بصبره اللامحدود وقدرته على التحمّل وحمل الأثقال. وفي الغارات البعيدة لا تستطيع الخيل نقل راكبيها هذه المسافات الطويلة، كما إنّها، بخلاف الإبل، لا تستطيع الصبر على الماء والغذاء لمدّة طويلة خلال الصحاري المقفرة. لذا يحتاج الغزو البعيد إلى إبل لحمل الماء والعشب أو الشعير للخيل.

وقد جعلت الإبل من تربية الخيل في الصحراء والاستفادة منها في الهجوم والدفاع أمراً

ممكناً، لأنه دون الخيل يصعب على البدوي الدفاع عن إبله واستنقاذها من الغزاة. وفي المقابل، تحصل الخيل على معظم غذائها من حليب النوق الذي يؤثرونها به على أنفسهم. والشواهد الشعرية على ذلك كثيرة منها قول جرير:

إنّا كذاك لمثل ذاك نُعِدّها   تُسْقَى الحليبَ وتُلبس الإجلالا

ولكن مهما كانت معزّة الحصان (أو الفَرَس) عند البدوي، فإنه من الناحية العملية لا قيمة له في المحيط البدوي إلا كوسيلة للدفاع عن الإبل أو استنقاذها من الغزاة إذا نهبوها. فالحصان في واقع الأمر ليس له المنافع نفسها التي للإبل، بل إنّه يشكّل عبئاً على البدوي.

رابعاً: أيديولوجيا القبيلة

بعد امتلاكهم الخيل والإبل، تمكّن البدو من إحكام سيطرتهم على الطرق التجارية، مما ضمن لهم الحصول على الثروة التي مكّنتهم من امتلاك أدوات الحرب والأسلحة الفتّاكة، مثل الدرع والخوذة والسيف والرمح. وأصبحت الجزيرة معبأة بالإبل والخيل والسلاح والرجال. واشتدّ الصراع بين البدو أنفسهم للسيطرة على طرق التجارة، وبينهم وبين الممالك الحضرية التي كانت تحاول فرض سيطرتها عليهم. وليس من المستبعد أن من أهم الدوافع وراء نشوء الغزو هو محاولة القبائل القوية احتكار وسائل النقل التجاري، الإبل، ومنع القبائل الأخرى من امتلاكها بأعداد تمكّنهم من دخول المنافسة، وكذلك إجبار القوافل التجارية التي تمرّ عبر ديارهم على دفع «الإيلاف» وإلا تعرضت للنهب والسلب.

وهكذا استجدّت على الصحراء العربية ظروف استدعت تنظيماً اجتماعياً وسياسياً يتجاوز مستوى تنظيم الجماعات الرعوية البسيطة، وهو تنظيم يتناسب مع متطلبات الغزو، ومع أغراض الدفاع والهجوم، ومع طبيعة الحياة البدوية المتنقلة. ولم يكن أمام البدو نموذج تنظيمي يحتذونه سوى النظام العائلي، ولا أيديولوجيا اجتماعية سوى أيديولوجيا قرابة الدم. ولذلك استعاروا مفاهيم القرابة ومفرداتها ليبنوا منها تنظيماً جديداً متطوراً يتجاوز في حجمه وتركيبته التنظيم القرابي، ذلك هو التنظيم القبلي. وقد ساهمت الإبل في تطوير النظام القبلي، حيث إنّها أعطت البدو القدرة على الحركة السريعة وقطع المسافات الطويلة، مما ضمن استمرارية الاتصال وكثافته بين الجماعات المتباعدة والتنسيق في ما بينها لتشكل مع بعضها البعض كيانات قبلية كبيرة تنتشر على مساحات جغرافية شاسعة.

يشكّل نظام القرابة الأساس الذي يقوم عليه جميع العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات البسيطة. وعلى قرابة الدم يقوم مفهوم العائلة الذي يعدّ من المفاهيم البديهية، وتشكّل العائلة محدّداً من أهم محددات الطبيعة البشرية، وعنصراً من أهم عناصر الثقافة التي يتميز بها الجنس البشري. ولتكوين تجمّع أكبر من العائلة النووية، بإمكان عدد من العائلات، التي تلتقي في جدّ واحد، أن تتحد مع بعضها البعض. ويتوقف حجم هذا التجمّع على المسافة الفاصلة بين أفراد العوائل النووية التي يتكون منها التجمّع والجدّ الذي يجمعهم. والعائلات التي تجتمع في الجدّ الثالث أصغر بطبيعة الحال من تلك التي تجتمع في الجدّ الخامس، والتي تجتمع في السابع أكبر منهما. وتختلف نظم القرابة وتركيبة الجماعة من

مجتمع إلى آخر وفق ما تقتضيه معطيات الإيكولوجيا والتكنولوجيا وأنماط الإنتاج في كلّ مجتمع. وتتطلب الجماعات الرعوية حجماً مثالياً يتوافق مع متطلبات الرعي واستغلال موارد الصحراء من الماء والمرعى. فهي من جهة لا ينبغي أن تكون كبيرة الحجم إلى درجة تشكّل معها عائقاً يحدّ من حرية الحركة والتنقل التي تتطلبها حياتهم، لكنّها من جهة أخرى تكفي للنهوض بمهمة القيام على القطيع الذي يشتركون في ملكيته، وحمايته من الأعداء. وبطبيعة الحال، فإن حجم الجماعة يحدّد حجم ما تمتلكه من حلال، الذي ينبغي بدوره أن يكون حجماً نموذجياً لاستغلال المراعي على الشكل الأمثل، فهو ليس كبيراً بحيث يجور على المراعي ويؤدي إلى تدهورها، وليس صغيراً بحيث يبقى بعض المراعي دون استغلال. وجماعة «الخمسة» هي الجماعة التي تعطي هذا الرقم النموذجي في الأفراد والحلال، إذ إن أقرباء الرجل الذين يلتقون معه في الجد الخامس يسمون «الخمسة». وأفراد الخمسة جماعة متضامنة يشتركون في الملكية ويتساوون في الدم، بمعنى أنّه لو أراق أحدهم دمّ شخص آخر من جماعة أخرى، فإن جميع أقرباء الضحية حتّى الجد الخامس ملزمون بالثأر لدم قريبهم، وإن لم يدركوا الثأر من المعتدي نفسه بإمكانهم الاقتصاص من أي قريب له يجتمع معه في الجد الخامس. ونظام الخمسة نظام طبيعي، حيث إنّه امتداد لنظام العائلة.

القبيلة هي مجموعة من «الخمسات» التي توصلت إلى اتفاقية دفاع مشترك، مع استقلالية كلّ منها في تسيير شؤون حياتها اليومية. في مجتمعاتنا المعاصرة نعتبر مثل هذا الإجراء تحالفاً وندخله في نطاق السياسة ونعطيه مصطلحاً سياسياً، لكن المجتمع البدوي لا يفرّق تفريقاً حاداً بين الاجتماعي والسياسي. ولذا فهم يستخدمون مفردات العلاقات القرابية للإشارة إلى العلاقات السياسية ويصبح الحليف ابن عم. وقد استخدم المتحالفون الأصليون مصطلح ابن عم للإشارة إلى بعضهم البعض، لأن هذا كان مصطلحاً جاهزاً، فاستعاروه للإشارة إلى أن التزامات الحلفاء واحدهم تجاه الآخر تشبه التزامات أبناء العمومة الذين ينتمون إلى النطفة نفسها. وهذا استخدام مجازي شبيه باستعارة كلمة «عم» التي تشير إلى العمّ الحقيقي ليخاطب بها العبد سيده والشاب من هو أكبر منه سناً، مما يعني أن المتكلّم يحترم المخاطب مثلما يحترم عمّه. ولتقريب المصطلح المستعار من دلالته الأصلية، قد يعمد المتحالفون إلى محاكاة علاقة القربى كحقيقة بيولوجية محاكاة مجازية بأن ينحروا شاة ويتلقّوا دمها الساخن في إناء يغمسون أيديهم فيه.

وتختلف الخمسة عن القبيلة في أن الخمسة حقيقة بيولوجية، أما القبيلة فهي نسق أيديولوجي قابل للتكيّف والتحوّر بما يتمشى مع الظروف الطارئة والمستجدة (Lancaster, 1981: 26 and 151-162). ولا يمكن لرجل غريب أن يدخل في خمسة ليست خمسته وينتسب إليهم، لأنه لو دخل معهم لشاركهم في مالهم ودمهم، وشاركوه في ماله ودمه، لأن ما تمتلكه الخمسة في العادة ملك مشاع لأفرادها (Cole, 1975: 69; Lancaster, 1981: 26 and 95). كما إنَّ الجد الخامس للطرفين حقيقة معلومة يصعب التلاعب بها، أو قُلْ إن التلاعب بها ليس بسهولة التلاعب بالأجداد البعيدين الذين بدأت ذكراهم تحلّق في عالم الأسطورة، وتحولوا من شخصيات تاريخية إلى عناصر أدبية ومواضيع شعرية. لكن بإمكان شخص غريب أن ينضم إلى قبيلة غير قبيلته وينتسب إليها. وفي العصور الأخيرة يتمّ ذلك بأن يذبح الحليف شاة يسمونها شاة

الحلف، ويدعو إليها أعيان القبيلة ليكونوا شهوداً على الحلف، ويقسم المتحالفون أنهم جماعة واحدة، وأن حليفهم «يِدّي مدّاهم ويجلي مجلاهم»، أي يؤدي مثل ما يؤدون من المغارم، ويجلو معهم لو اضطروا إلى الجلاء عن ديارهم، أي أنّه معهم في السرّاء والضرّاء. وهذا النوع من التحالف عادة لا يقتصر على فرد واحد أو عائلة واحدة، وإنما في الأغلب على مجموعة خمسة لها رئيس تقع عليه مهمة القيام بمراسم الحلف وطقوسه. ويأخذ المتحالفون على أنفسهم العهود ويقسمون على مناصرة بعضهم بعضاً، ولذلك سمّوه حلفاً.

ولا يتعارض النظام القبلي مع نظام الخمسة، ولا يلغيه، ويستمرّ هذا النظام في أداء وظيفته في الظروف العادية ووقت السلم، كوسيلة لتنظيم حركة أفراد القبيلة داخل ديرتهم واستغلالهم لمواردها المائية والرعوية. ويشكّل أفراد الخمسة بدنة متلاحمة، وسمهم واحد، وعزوتهم واحدة، وغالباً ما تتحرك بيوتهم في الاتجاه نفسه، وبالقرب من بعضها البعض، على هيئة فريق أو نجع يعتمد أفراده على بعضهم البعض في عمليات الرعي والدفاع ومدّ يد العون السريع في أي أمر طارئ (Cole, 1975: 85). هؤلاء هم بنو العمّ الحقيقيون الذين يشكّلون عصبة، وهذه المفردة تشير إلى قوة تلاحمهم، كما لو كانوا معصوبين ومربوطين في كتلة واحدة.

ومع تقادم الزمن وطول استخدام مصطلح ابن العمّ للإشارة إلى الحلفاء الذين تتكوّن منهم القبيلة، تأتي أجيال غالبيتها لا تدرك أن المصطلح استخدم أساساً بطريق المجاز، متوهمّين أنهم حقيقة أبناء عمومة يلتقون في جدّ بعيد. وهكذا يتحوّل البناء القبلي من قرابة مجازية إلى أيديولوجيا قبلية تحتم على مَنْ ينتمون إليها التمسك بأي سبب من الأسباب لإثبات قرابتهم مع بعضهم البعض، بل إن سلطة شيخ القبيلة تستمد شرعيتها من هذه الأيديولوجيا القبلية المبنية على مبدأ القرابة، التي تصوّر أبناء القبيلة على أنهم أبناء لشيخ القبيلة الذي هو أب لهم. وتأتي الأسطورة والميثولوجيا لسدّ الفجوات وردم الثغرات والتناقضات التي تثقل الأيديولوجيا القبلية. لذلك يبدو النظام القبلي متسقاً ومتماسكاً طالما صدقنا ما يحاك حوله من الأساطير. ولكن حالما نزيل هذه الغشاوة وننظر إلى النظام القبلي بعين مجردة، فإنه يتداعى بسهولة وتظهر تناقضاته. ومع ذلك، فإن الأيديولوجيا القبلية من القوة بحيث يصعب انتزاعها من النفوس، على ما فيها من تناقضات وأحداث خارقة للعادة. وكما هو معروف، فإن الذهنية الشفهية تفتقر إلى الملكة النقدية والمنهجية التحليلية التي بها تستطيع تمييز التاريخي من الأسطوري، سواء في الأنساب أو في الأحداث القبلية. فالمعلومات التي يحملها أبناء القبيلة في أذهانهم عن أنسابهم القبلية معلومات متناثرة، بحيث إن كلاً منهم يحمل منها نتفاً مبعثرة في الذاكرة. وحالما نخضع هذه النتف المبعثرة للتدوين، ونحاول تنظيمها وتنسيقها بهدف ربط أبناء القبيلة كلّهم في نظام هرمي يصلهم بجدهم المفترض أو مشجر نسب يمتد عبر تاريخ القبيلة الزمني وأماكن وجودها الجغرافي، تظهر الصعوبات التي تجعل من هذا العمل أمراً مستحيلاً.

لو تتبعنا تاريخ القبائل العربية في مراحله المتعاقبة منذ عصور ما قبل الإسلام حتّى وقتنا الحاضر، لوجدنا أن غالبية القبائل تغيّرت تركيبتها عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة، لا من حيث المسمّى، ولا من حيث التكوين، فهي في تموّج دائم وتشكّل مستمر، وهي بذلك لا تختلف عن الممالك والدول التي تتغيّر أسماؤها وحدودها وتركيبتها السكانية على مرّ العصور.

فنتيجة الهجرة وظروف البيئة والنزاعات والحروب والأوبئة، وجراء ما تتعرض له القبيلة من ضغوط وعوامل داخلية وخارجية يتصدّع بنيانها، وتتفكّك وحداتها الصغرى من بطون وأفخاذ، وتنفصل عن بعضها البعض لتلتحم مع فروع أخرى من قبائل مختلفة عن طريق التحالف والولاء والجوار، وما إلى ذلك. ولو تفحّصنا أي قبيلة من القبائل المعاصرة ودقّقنا النظر في فروعها المختلفة، لوجدنا غالبية هذه الفروع عبارة عن «نزايع» انفصلت عن قبائل سابقة والتحمت مع بعضها البعض لتشكّل تكوينات قبلية جديدة بمسميات جديدة. وكتب الأنساب مليئة بالإشارات إلى فروع مهمة أصبحت تنتمي إلى هذه القبيلة أو تلك، لكن جذورها البعيدة تعود إلى قبيلة أخرى. ومع أنّك قلّما تجد أن قبيلة من قبائل الجاهلية وصدر الإسلام ما تزال موجودة ومحتفظة باسمها وهويتها الأصلية، إلا أن هناك العديد من الفروع القبلية التي ما تزال تحتفظ بأسمائها القديمة، لكنّها انضوت كفروع لقبائل حديثة التسمية وحديثة النشأة والتكوين.

وعموماً، فإنه مهما حاول علماء الأنساب أن يقعّدوا الأنساب ويقدموا لنا نظاماً نظرياً منسّقاً لأنساب القبائل العربية ومشجرات نسب تتشابك غصونها وتلتف أفنانها لتلتقي في نهاية المطاف في عدنان أو قحطان، فإن هذا ليس إلا محاولة منهم للتقعيد وفرض قدر من النظام والاطراد وتثبيت واقع ديناميكي معقّد. والنسّابون في عملهم هذا لا يختلفون مثلاً عن النحويين الذين يحاولون تقعيد اللغة وتثبيتها، غير مدركين أن اللغة، كما هي الحال في النسب وفي مختلف أوجه السلوك الإنساني، كائن متحرك يخضع لظروف الزمان والمكان ومتطلبات العيش الإنساني. فالتقنين والتقعيد يميلان دوماً نحو التنسيق والتهذيب بحثاً عن الاطراد والاتساق والانتظام.

والجد الخامس هو الجدّ الذي تقف عنده عادة قدرة الذاكرة الشفهية على التذكّر، ويصعب عليها تذكر ما بعد ذلك. وينبغي أن نضيف أنّه لا يفيد الرجل كثيراً أن يتذكّر أسماء أجداده إن لم يعرف أيضاً تاريخهم وأفعالهم، وكذلك أسماء أعمامه البعيدين والقريبين. وهذا ممّا يثقل على الذاكرة الشفهية، ويجعل من الصعب عليها أن تتخطّى الجدّ الخامس من حيث كمّ المعلومات التي ينبغي استيعابها. وعلينا أن نتذكّر أن الجدّ الخامس هو جدّ الجدّ. فلو أننا ابتدأنا من الحفيد، فإنه غالباً ما يعايش جدّه الذي هو بدوره حفيد الجدّ الخامس الذي لا يستبعد أنّه هو أيضاً عايشه في مقتبل العمر، أي أن هذا الجدّ يشكّل حلقة وصل قوية بين الحفيد الذي يعايشه الآن في شيخوخته والجدّ الخامس الذي يحتمل أنّه هو عايشه في مقتبل عمره وعرف أخباره عن كثب، مما يمكّنه من نقل أخبار موثوقة عنه إلى الحفيد. أما ما بعد الجدّ الخامس، فلا جدّ الحفيد ولا غيره من الأحياء الذين عايشهم الحفيد له معرفة مباشرة به.

وكثيراً ما نلاحظ أنّه بعد الجدّ الخامس تبدأ الاختلافات بين الرواة في سلسلة أسماء الجدود. وليست محدودية الذاكرة هي المسؤول الوحيد عن هذا الاختلاف، بل لا يستبعد أحياناً أن يكون مردّ الاختلاف إلى اختلاف المصالح ومحاولة كلّ طرف من أطراف هذه الاختلافات تبنّي التسلسل الذي يخدم أهدافه. واختلافات التسلسل أحياناً تعكس التحوّلات التي طرأت على القبيلة، إما نتيجة نقض أحلاف قديمة والدخول في تحالفات جديدة، أو انتقال المشيخة من بيت إلى بيت أو من فرع في القبيلة إلى فرع آخر. وغالباً ما تتولد عن اختلافات التسلسل

أساطير متضاربة حول نشأة القبيلة وتاريخ أجدادها. وهناك دائماً داخل المجتمع القبلي نفسه نخبة واعية لحقيقة النسق، ومدركة لمواطن الضعف في الأيديولوجيا القبلية، مما يجعلها قادرة على المناورات البارعة داخل هذا النسق أو إعادة تشكيله. ويدرك هؤلاء أن العلاقة القبلية، وإن اتخذت مظهر العلاقة القرابية، فهي في حقيقتها علاقة سياسية يمكن توظيفها لتحقيق أهداف سياسية. وما عليهم إلا أن يستبدلوا أسطورة بأخرى تفسّر الطريقة التي تغيّر بها الوضع عمّا كان عليه، وتعطي تبريراً لهذا التغيير. إنّها ممارسة لا تختلف عمّا نسميه: إعادة كتابة التاريخ، أو كتابته من وجهة نظر معيّنة، مع تحفظنا على استخدام كلمة «كتابة» هنا، لأننا نتحدث عن تاريخ شفهي يُروى ولا يُدوّن.

خامساً: النسب والاستنسال: التناظر النموذجي

تتواءم أيديولوجيا البدو القرابية مع حياتهم الرعوية، لأن نشاطاتهم اليومية تتمحور بطبيعتها حول استنسال الأنعام وانتخاب السلالات الجيدة منها. فالإبل والخيل التي يعنى البدو بنتاجها هي أقرب إلى النموذج الإنساني في طريقة تناسلها من الطريقة التي تربو بها غلّة الفلاح. ويقتبس البدو أيديولوجيتهم القرابية ومفاهيمهم عن النسل والنسب من ملاحظة أنعامهم وطريقتها في التناسل، وهم يحملون في أذهانهم نوعاً من التناظر النموذجي بين البشر والإبل في ما يتعلق بممارسات الاستنسال ونظريات نبل السلالة، بل إن النموذج الحيواني والنموذج الإنساني يصبحان كما لو أن أحدهما انعكاس للآخر. فقد تعلّموا من استنسال الخيل والإبل أنّه إذا اجتمع أنثى عريقة وذكر عريق، فإن النتاج سيكون عريقاً. والإبل الأصايل يسمّونها «عِرّب». والتأصيل عندهم هو التعريب، ويستخدمون هذا المصطلح للإبل والبشر على حدّ سواء، ويطلقون كلمة «عريب» على ما هو مؤصل ونبيل من البشر أو الإبل. والإبل النجيبة، وكذلك الخيل، لها أنساب متسلسلة وأصول معروفة، وفحول الخيل والإبل الكريمة لها عندهم أسماء تعرف بها مثل النبلاء من البشر.

من خلال نشاطاتهم اليومية وملازمتهم الدائمة لأنعامهم عرف الرعاة أهمية الفحل في تكاثر النوع، وعرفوا أن صفات الفحل تنتقل إلى النسل، ومن هنا جاء حرص البدو وتشدّدهم في اختيار الفحل الذي ينزو على الإبل أو الخيل. ولشدّة اقتناعهم بأن صفات الفحل تنتقل إلى النسل كانت نساء الجاهلية يستبضعن، أي أن المرأة تطلب من رجل فحل أن يضاجعها لتلد ابناً في فحولته. وكان البدو في الأزمنة الأخيرة يقتبسون نطفة حينما تخبو نطفتهم ويذهب عزّهم.

ويعتقد البدو أنّه كلّما كان الفحل الكريم والأنثى الكريمة قريبين من بعضهما البعض، كان النسل أجود. ونجد انعكاسات لهذا المعتقد في بعض القصائد، خصوصاً الجزء المتعلق بالناقة. فهذا كعب بن زهير يؤكّد نجابة ناقته بالتأكيد أن أخاها هو الذي نزا على أمه فولدتها، أي فحل نجيب ينزو على أمه النجيبة. كما إنَّ عمّ ناقة كعب هو خالها، أي أن أباها وأمها قريبان أحدهما من الآخر ويجمعهما جدّ قريب، وهذا مما يكرس النجابة ونقاء الدم:

حرف أخوها أبوها من مهجنة ... وعمّها خالُها قَوْداءُ شِمْلِيل

يمارس البدو على أنفسهم نوعاً من التناسل الانتخابي شبيهاً بما يفعلونه مع إبلهم

لاستنسال السلالات المفضّلة، إلا أن النموذج الإنساني في التزاوج يختلف عن الإبل في أمرين: الأمر **الأوّل** هو أن نحر الذكور من حيران الإبل يقابله في النموذج الإنساني وأد البنات في أيام الجاهلية. الأمر **الثاني** تحريم التزاوج بين أفراد العائلة النووية. يختلف البشر عن الإبل في أنهم لا يغشون المحارم ولا يحقّ للرجل أن ينكح أخته، كما يفعل الفحل الذي أنجب ناقة كعب. لذلك يبحث الرجل عن أقرب أنثى يحقّ له أن يتزوّجها. هذه الأنثى هي بنت عمه التي تأتي مرتبتها في القرابة مباشرة بعد أخته التي لا تحلّ له. ومن المعروف أنّه إذا استمر زواج بنت العم المباشرة لثلاثة أجيال فأكثر، فإن الأم والأب، أي خطّ العمومة وخط الخؤولة يلتقيان في جدّ مشترك، وهو الجد الثالث وما فوق ذلك (Brown and Sowayan 1977; Murphy and Kasdan 1959). هذا يعني إغلاق الدائرة القرابية وعدم تسرب أي دمّ غريب يدنّس السلالة العريقة. وقد أخطأ نقادنا الكلاسيكيون الفهم في تفسيرهم لـ «معمّ» و«مخول» أنّها تعني كريم الأعمام والأخوال، كما في تفسيرهم لقول عنترة:

وإذا الكتيبة أحجمت وتلاحظت أُلفِيتُ خيراً من معمّ مخول

بل ما قصده عنترة هو أنّه بالرغم من أن أمه هي أمة، إلا أنّه يتفوّق في أفعاله على النبلاء الذين يتحد أخوالهم وأعمامهم في الجدّ نفسه وينتمون إلى العشيرة نفسها. إن البحث الميداني في حياة البدو المتأخرين وعقد المقارنات بين الشعر الجاهلي والشعر البدوي المتأخر يقودنا إلى الاعتقاد بأن كلمتي «معم» و«مخول» اللتين تردان في بعض الأبيات الجاهلية تعنيان أن خطّ الخؤولة اندمج مع خطّ العمومة، مما يضمن نقاء الدم وعراقة السلالة. وتؤكّد ذلك إشارة امرئ القيس إلى أن «معم» و«مخول» تعني انتماء الأخوال والأعمام إلى العشيرة نفسها، كما في قوله الذي يصف فيه هرب سرب البقر الوحشي:

فأدبرن كالجزع المفصّل بينه بجيد معمٍّ في العشيرة مخول

وبحكم محدودية حجم جماعة الخمسة وقرابتهم الحقيقية مع بعضهم البعض، فإن أي فتاة من فتيات الجماعة ستكون بالنسبة إلى أي فتى فيها، إما أخته وإما بنت عمه المباشرة التي يلتقي معها في الجد الأوّل أو في جدّ قريب لا يتعدّى الخامس. وهكذا يشكّل الفتيان والفتيات طبقة عمرية يجمعها السنّ والقرابة، وينظر كلّ فتى إلى الفتيات اللائي في طبقته العمرية كأخوات أو بنات عمّ تقع عليه مسؤولية الدفاع عنهن وحماية شرفهن، لأن المساس بهذا الشرف عار على القبيلة. فبنات العمّ قد يصبحن زوجات المستقبل لأبناء العم، ولذلك يستبسلون في الدفاع عن شرفهن. ولعل عادة تحجير الفتاة، أي أن يمنعها ابن عمها من الزواج إلا به أو بمن يوافق على زواجها منه، مرتبطة بشعور ابن العم أن من حقّه عدم التنازل عن الزواج من ابنة عمه إلا بتعويض مادي مقابل دفاعه عن شرفها، مثل حقّ أهلها بالمهر مقابل تربيتهم لها وتنشئتهم لها.

قرابة الدم المبنية على القرابة الأبوية، إذاً، هي الأساس الأيديولوجي الذي ينبني عليه مفهوم القبيلة، ويحدّد مكانة الفرد، ويسيّر مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمع القبلي، مما يعطي هذه العلاقات أساساً أخلاقياً وقوة معنوية، بدلاً من كونها مجرد إجراءات

نفعية أساسها التعاقد الاجتماعي، كما هو الحال في المجتمع المدني. والأيديولوجيا القبلية، بما تفترضه من علاقة القربى بين أفراد القبيلة الواحدة، هي التي تمنحهم الشعور بأصالتهم ونجابتهم ونقاء عرقهم، وهي التي تغذّي فيهم روح العصبية، وتعزّز عندهم روح الثبات والبسالة في الدفاع عن بعضهم البعض، إذ يعتبر أبناء القبيلة أنفسهم إخوة وأبناء عمومة ملزمون بحكم ما بينهم من علاقة القربى بمدّ يد العون، ومساعدة بعضهم البعض، وحماية حقوقهم، والدفاع عن مصالحهم المشتركة. فشعور المرء بأنّه يقاتل إلى جانب إخوانه وأبناء عمومته يهبه الشجاعة والإقدام، لأنه من الواجب على الإنسان أن يبذل جهده في الدفاع عن لحمته، أي إخوانه وبني عمومته، ويعزّز من بسالته ثقته أنهم يبادلونه الشعور نفسه، وأنهم لن يتخلّوا عنه لعدوهم بسهولة. هذه هي العصبية التي يحدثنا عنها ابن خلدون (ابن خلدون، ١٩٨٨،ج ١: ١٦٠ ـ ١٦١) □

المراجع

إبراهيم، عبد العزيز عبد الغني (١٩٩١). **نجديون وراء الحدود «العقيلات» ودورهم في علاقة نجد العسكرية والاقتصادية بالعراق والشام ومصر (١٧٥٠ ـ ١٩٥٠)**. لندن: دار الساقي.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (١٩٨٨). **تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. بيروت: دار الفكر.

جبور، جبرائيل سليمان (١٩٨٨). **البدو والبادية: صور من حياة البدو في بادية الشام**. بيروت: دار العلم للملايين.

الرحموني، محمد (٢٠٠٨). «في العلاقة بين مفهوم الجاهلية القرآني ومفهوم البداوة الخلدوني.» **إضافات**: العددان ٣ ـ ٤، صيف ـ خريف.

Bar-Yosef, Ofer and Anatoly Khazanov (eds.) (1992). *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives*. Madison, Wis.: Prehistory Press. (Monographs in World Archaeology; no. 10)

Betts, A. V. G. and K. W. Russell (2000). «Prehistoric and Historic Pastoral Strategies in the Syrian Steppe.» in: Martha Mundy and Basim Musallam (eds.). *The Transformation of Nomadic Societies in the Arab East*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Brown, Cecil H. and Saad A. Sowayan (1977). «Descent and Alliance in an Endogamous Socicty: A Structural Analysis of Arab Kinship.» *Social Science Information*: vol. 16, no. 5.

Bulliet, Richard W. (1975). *The Camel and the Wheel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Caskel, Werner (1954). «The Bedouinisation of Arabia.» paper presented at: *Studies in Islamic Cultural History* (conference). English translation by I. Lichtenstadter. [Menasha, Wis.]: American Anthropological Association. (American Anthropological Association, Memoir; no. 76)

Cole, Donald Powell (1975). *Nomads of the Nomads: The Al Murrah of the Empty Quarter*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company. (Worlds of Man)

Dostal, Walter (1959). «The Evolution of Bedouin Life.» in: Francesco Gabrieli (ed.). *L'Antica società beduina*. Roma: Centro di studi semitici, Istituto di studi orientali, Università. (Rome City. Università. Centro di studi semitici; 2)

Dostal, Walter (1979). «The Development of Bedouin Life in Arabia Seen from Archaeological Material.» paper presented at: *Studies in the History of Arabia: Proceedings of the First International Symposium, Riyadh, 1977*. Edited by A. T. Ansary. Riyadh: King Saud University Press. 2 vols.

Vol. 1: *Sources for the History of Arabia*.

Doughty, Charles M. (1921). *Travels in Arabia Deserta*. Introduction by T. E. Lawrence. New York; London: Random House. 2 vols.

Eph'al, Israel (1982). *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th-5th Century B.C.* Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University; Leiden: E. J. Brill.

Hoyland, Robert G. (2001). *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London; New York: Routledge.

Khazanov, Anatoly M. (1983). *Nomads and the Outside World*. Translated by Julia Crookenden; with a foreword by Ernest Gellner. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

Knauf, Ernst Axel (1988). *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr*. Wiesbaden: O. Harrassowitz. (Abhandlungen des Deutschen Palastinavereins)

Kohler-Rollefson, Ilse (1992). «A Model for the Development of Nomadic Pastoralism on the Transjordan Plateau.» in: Ofer Bar-Yosef and Anatoly Khazanov (eds.) *Pastoralism in the Levant: Archaeological Materials in Anthropological Perspectives*. Madison, Wis.: Prehistory Press. (Monographs in World Archaeology; no. 10)

Kohler-Rollefson, Ilse (1996). «The One-humped Camel in Asia: Origin, Utilization, and Mechanism of Dispersal.» in: David R. Harris (ed.). *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Lancaster, William (1981). *The Rwala Bedouin Today*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press. (Changing Cultures)

Lee, Susan H. and Daniel G. Bates (1974). «The Origin of Specialized Nomadic Pastoralism: A System Model.» *American Antiquity*: vol. 39, no. 2.

Murphy, Robert F. and Leonard Kasdan (1959). «The Structure of Parallel Cousin Marriage.» *American Anthropoligist*: vol. 61, February.

Retso, Jan (1991). «The Domestication of the Camel and the Establishment of the Frankincense Road from South Arabia.» *Orientalia Suecana* (Almovist and Wiksell International, Stockholm): vol. 40.

Sauer, Carl O. (1952). *Agricultural Origins and Dispersals: The Domestication of Animals and Foodstuffs*. New York: American Geographical Society. (Bowman Memorial Lectures; ser. 2)

السيميائية: نظرة إلى المستقبل والماضي(*)

دانيال تشاندلر
محاضر في قسم المسرح والسينما والتلفاز في جامعة أبيريستويث.
ترجمة: طلال وهبه
أستاذ في جامعة الروح القدس، الكسليك، وجامعة البلمند ـ لبنان.

يختلف تعريف السيميائيّة ومنظورها ومناهجها من منظّر إلى آخر، لذلك من المهمّ أن يحدّد القادمون الجدد إلى هذا الحقل صاحب السيميائيّة التي يتّبعونها. هناك عدد كبير من السيميائيّين لم نناقش أعمالهم في هذه المقدّمة المختصرة، بالمقابل أوردنا أسماء منظّرين عالجوا مسائل سيميائيّة دون أن يكونوا سيميائيّين، على وجه الخصوص: دريدا وفوكو. نورد في المُلحق قائمة ببعض «الشخصيات والمدارس الأساسيّة»، لكن لا يستطيع هذا البحث، أو سواه، أن يؤدّي وظائف مَوسوعات السيميائيّة (Sebeok, 1994; Bouissac, 1998) أو دليل نوث (Nöth) القيّم (Nöth, 1990). وحتى في هذه المراجع الثلاثة المهمّة، تنحصر مواضيع المداخل المخصّصة لكاتب بعينه، والتي نجدها في كلّ منها، ببارت وهيلمسليف وجاكوبسون وبيرس وسوسور. أمّا الكتّاب الذين تخصّص لهم موسوعة بويساك (Bouissac) ودليل نوث مداخلَ، والذين من الملاحظ غياب مداخل لهم في موسوعة سيبوك (Sebeok) المكوّن من ثلاثة أجزاء، فهم: ألجيرداس غريماس وجوليا كريستيفا وأُمبرتو إيكو (علماً أنّ إيكو أحد المشاركين في تأليف موسوعة سيبوك). إنّ عرضي للسيمياء مقتصر على المعنَيَين المذكورَين أعلاه. ولقد أوردتُ في مقدّمة الكتاب (الذي أُخذ منه هذا البحث) النواقص التي أعيها، لكن لا شكّ أن القارئ القادر على النقد سيكتشف نواقص أخرى. إنّ قولي إن لا مفرّ من اعتبار السيميائيّة أيديولوجيّاً يتعارض مع موقف السيميائيّين الذين يرون فيها علماً موضوعيّاً محضاً، لكنّ تاريخ شرحها يكشف عن أنّها دون شكّ «موضع نزاع».

أولاً: السيمياء البنيويّة

تماهت السيميائيّة إلى حدّ بعيد مع المعالجات البنيويّة، لكنّها غير مقيّدة بأيّ نظريّة أو منهجيّة معيّنة. وشدّد عرض السيميائيّة في هذا الكتاب على التقليد الأوروبيّ المتحدّر من

(*) هذا المقال هو الفصل السابع من كتاب: دانيال تشاندلر، **أسس السيميائية**، ترجمة طلال وهبه؛ مراجعة ميشال زكريا، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٥١ ـ ٣٧٥، ونشكر المنظمة السماح لنا في استخدام هذا الفصل.

سوسور على وجه الخصوص (مع العلم أنّنا أخذنا بعين الاعتبار تأثير بيرس ضمن التقليد المذكور). وكما سبق ورأينا، حتّى التقليد الأوروبي لم يكن ذا منحى واحد: ظهرت انعطافات متنوّعة في السيميائيّة البنيويّة ومابعد البنيويّة. وأيّاً كانت محدوديّة بعض أشكال البنيويّة، يبقى أنّ الإرث البنيويّ مجموعة أدوات من طرق التحليل والأفاهيم التي لم ينتهِ تاريخُ صلاحيّتها. وتمّ تطبيق بعض هذه الأدوات وتعديلها وإبدالها والتخلّي عنها، وحتّى أنّه تمّ استخدام بعضها «لتفكيك بيت السيّد»: لم يفكِّك إطارَ سوسور التفكيكيّون فقط، كجاك دريدا، إنّما قام بذلك أيضاً الألسنيّ البنيويّ رومان جاكوبسون. لكن تمّ إنقاذ أفاهيم قيّمة من أنقاض الابتكار الذي يحمل اسم سوسور. يقول جاكوبسون «إنّ **مُقرَّر** سوسور عمل عبقريّ، وحتّى أخطاؤه وتناقضاته مصدر إلهام» (Jakobson, 1990b: 85).

تمّت البرهنة منذ زمن بعيد على أنّه لا يمكن الدفاع عن موقف سوسور القائل بجذريّة اعتباطيّة الإشارات. والذي قال إنّ الاعتباطيّة التي يُدافع عنها سوسور «عقيدة وهميّة» (بخلاف الاعتباطيّة المتنوّعة التي نجدها في النموذج البيرسيّ) هو أحد الألسنيّين والسيميائيّين البنيويّين (Jakobson, 1990a: 19 and 419; Jakobson, 1971: 345-359 and 522-526) إضافة إلى ذلك، تحوي اللّغة صِيغاً أيقونيّة وتأشيريّة (Jakobson, 1990e: 420; Jakobson, 1971: 345-359). وكما رأينا سابقاً، يُشير سوسور إلى «الاعتباطيّة النسبيّة». لكنّ هذا الاحتمال لا يعدو كونه هامشاً في عرضه لـ «مبدأ الإشارة الأوّل»، وتأثير بيرس هو الذي جعله يحظى بقبول واسع. ومع ذلك، تكمن الأهميّة المستمرّة لتشديد سوسور على الاعتباطيّة في تنبيهنا إلى اصطلاحيّة الكثير من الإشارات التي نشعر بأنّها طبيعيّة. كلّ الإشارات والنصوص والشيفرات تحتاج إلى القراءة. عندما نعتبر التلفاز أو الصورة الشمسيّة «نافذة على العالم»، فنحن نتعامل مع المدلول من منطلق أن لا وسيط بينه وبيننا أو أنّه شفّاف. برهنت السيميائيّة المستوحاة من سوسور أنّ شفافيّة الإشارة وهمٌ.

استند تشديد سوسور على الاعتباطيّة إلى اعتباره اللّغة نموذج المنظومات السيميائيّة. حتى جاكوبسون يقرّ «سيطرة الطابع الرمزيّ على اللّغة» (Jakobson, 1990e: 1971). وسعى البنيويّون بعد سوسور إلى تطبيق نموذج اللّغة المنطوقة على وسائل اتّصال غير منطوقة، أو ليست فقط ــ بالدرجة الأولى ــ منطوقة. واعتبر النقّاد أنّ هذه المحاولات، التي تسعى وراء مُعالجة واحدة، لا تترك مجالاً لتعدّديّة وسائل الاتّصال. يردّ جاكوبسون على هذا الانتقاد فيقول: «أتطلّع إلى تطوّر السيميائيّة، لأنّها ستساعد على إظهار خصوصيّة اللّغة ضمن مجمل المنظومات المتنوّعة للإشارات، وعلى الروابط الثابتة بين اللّغة ومنظومات الإشارات المتعلّقة بها» (Jakobson, 1990d: 65, 69-79, 455; Jakobson, 1960: 351; Jakobson, 1990c: 655-696). لكن، على الرغم من موقف جاكوبسون، أحد أهمّ الأمثلة على المشكل الذي حدَّده النقّاد هو أنّ الصور النظيريّة (كما في الرسم الطِّلائيّ التقليديّ والتصوير الشمسيّ) لا يمكن اختزالها، دون إشكالٍ، إلى وحدات متمايزة وذات معنى ويمكن أن تمتزج مجدّداً مع بعضها وفق الطريقة التي نجدها في اللّغة المنطوقة. ومع ذلك، أصرّ بعض السيميائيّين على أنّه يمكن تبيّن «نحوٍ» على مستوى معيّن من التحليل، في وسائل الاتّصال البصريّة والسمعيّة البصريّة.

نستطيع أن نقرّ بدور الاصطلاحات في الرسم الطلائيّ؛ لكن عندما يتعلّق الأمر بوسيلة اتّصال تأشيريّة كالتصوير الشمسيّ، يوحي الحسّ العام بأنّنا نتعامل مع «مرسلة من دون شيفرة». وبذلك يثير تحدّث السيميائيّة عن «قراءة» الصور الشمسيّة والسينما والتلفاز اعتراض البعض على القول إنّنا نحتاج أن نتعلّم الشيفرات الشكلانيّة العائدة إلى وسائل الاتّصال تلك؛ ويرى المعترضون أنّ الشبه بين صورهم والواقع الذي يمكن مُشاهدته، لا ينبع فقط من الاصطلاح الثقافيّ: «إنّ من ينظر إلى الصورة الثابتة أو المتحرّكة يفهم إلى حدّ معقول الاصطلاحات الشكلانيّة التي تحكمها، حتى وإن كان يشاهدها للمرة الأولى» (Messaris, 1994: 7).

يعتبر السيميائيّون السوسوريّون أنّ هذا النوع من المواقف يقلّل من أهميّة تدخّل الشيفرات (كونها مألوفة لدى المُشاهد يجعلها شفّافة): إنّ الاعتباطيّة النسبيّة لا تعني غياب الاصطلاحات. إنّ الطابع التأشيريّ لوسيلة الاتّصال الفيلميّة لا يعني أنّ الفيلم الوثائقيّ لا يحوي شيفرات شكليّة(*)، أو أنّ «انعكاس الواقع فيه» مضمون (Nichols, 1991).

يمكن أن يُلقِيَ القول إنّ الشيفرات تحتاج إلى قراءة بأضواء جديدة، على ظواهر مألوفة. لكن يعترض النقّاد على كَون بعض السيميائيّين رأوا في كلّ شيء تقريباً شيفرة وأهملوا توضيح تفاصيل بعض هذه الشيفرات، ويعتبرون أنّنا نستند إلى الشيفرات الاجتماعيّة والنصيّة لإضفاء معنى على الصور المُمَثَّلَة، وهذا بيِّن؛ لكنّهم أضافوا أنّنا نستند أيضاً بشكل أوسع إلى المعرفة الاجتماعيّة والنصيّة. ولا يمكن تحويل كلّ هذه المعرفة إلى شيفرات. في «تحييد» سوسور «للمرجع إليه» يستبعد السياق الاجتماعيّ. لا يمكننا تبنّي شيفرات واستخدامها عند صناعة المعنى، في أيّ فعل تواصل، من دون معرفة السياق (أو التواجد حيث التواصل). إنّ مجرَّد لفظ كلمة «قهوة» مصحوبة بالنغمة الصاعدة، التي تدلّ على استفهام، يمكن تفسيره بعدَّة طُرق، وذلك إلى حدّ بعيد وفق السياق الذي تُلفظ فيه (حاول أن تراقب نفسك وأنت تستخدم بعض سياقاتها!). في الواقع، لا يمكن تعلّم الشيفرات وتطبيقها إلا في السياقات الاجتماعيّة. لكن، كما رأينا، ليس استبعاد السياق بالضرورة سمةً محدِّدة للمعالجات الاجتماعيّة.

يبيّن رومان جاكوبسون أنّه في تفسير الإشارات، للسياق على الأقلّ، الأهميّةُ نفسها التي للشيفرة. وهذا موقف يتحدّى نموذج الإرسال الذي يختزل التواصل.

لا توجد منظومة إشارات «حياديّة» أيديولوجيّاً: وظيفة الإشارات الإقناع، كما إنّ وظيفتها الإرجاع. يُعلن فولوشينوف أنّه «حيث توجد إشارة، توجد أيديولوجيّة أيضاً» (Volosinov, 1973: 10).

(*) تترجم عادة كلمة (Genre) بـ «نوع». لكن ذلك يولّد عدداً من الالتباسات، فـ «نوع» مستخدمة كمعادل لـ (Kind) كما في Some Kind of Referential Context «نوع من السياق الإرجاعي»، وكمعادل لـ (Such) كما في Such a Slippage «هذا النوع من الخطأ»، وكمعادل (Sort) (كما في Sort of «نوعاً ما»). أضف إلى ذلك أن تعريف «صنف» و«نوع» في المعاجم العربية متقارب جداً. بسبب كل ذلك، أفضل استخدام «صنف» كمعادل لـ Genre.

تساعد منظومات الإشارات على تطبيع تأطيرات معيّنة «للطريقة التي تكون عليها الأشياء»، كما تساعد على تدعيمها؛ مع العلم أنّ عمل الأيديولوجيا في الممارسات المُعْرِبة مقنَّعٌ عادةً. نتيجة ذلك، يتضمّن التحليل السيميائي دائماً تحليلاً أيديولوجيّاً. يرى فيكتور شكلوفسكي (Victor Shklovsky)، من مدرسة موسكو، أنّ الوظيفة الأساسيّة للفن هي التغريب، أو إزالة الألفة، أو «جعل المألوف غريباً» (Hawkes, 1977:62-67). واعتبر الكثير من سيميائيّي الثقافة أنّ مهمّتهم الأولى إزالة التطبيع عن الشيفرات السائدة؛ فإزالة التطبيع هي أساس المعالجة التحليليّة عند رولان بارت. تملك إزالة التطبيع السيميائيّة القدرة على الكشف عن الأيديولوجيا وهي تعمل، ويمكنها أن تبرهن على أنّه يمكن تحدّي «الواقع». وفي هذا الخصوص، مع أنّ سوسور استبعد البعد الاجتماعي، وبالتالي السياسيّ، يمكن اعتبار أفهوم الاعتباطيّة عنده مصدر إلهام لبارت ولأنصاره الذين اهتمّوا أكثر بالبعد الاجتماعيّ.

كما رأينا سابقاً، يركّز التراث السوسوريّ على التحليل التزامنيّ وليس الزمنيّ. يدرس التحليل التزامني الظاهرة كما لو أنّها تجمَّدت في لحظة من الزمن، ويركّز التحليل الزمني على التغيّر مع الوقت. يهمل التحليل التزامنيّ الطبيعة الديناميكيّة لِمنظومات الإشارات (على سبيل المثال، تتغيّر اصطلاحات التلفاز بسرعة أكبر من تغيّر اصطلاحات الإنكليزيّة المكتوبة). وهي يمكن أن تُهمل أيضاً ديناميكيّة التغيير في الأساطير الثقافيّة، علماً أنّ دلالة هذه الديناميكيّة تلمّح إلى الأساطير وتُسهم في تشكيلها.

تجهل السيميائيّة البنيويّة الخالصة السيرورة والتأريخيّة، بخلاف النظريّات التأريخيّة، كالماركسيّة. لكن نقول مجدَّداً إنّه علينا أن نحذّر من اختزال السيميائيّة البنيويّة بشكلها السوسوريّ. ورأينا سابقاً أنّ بعض البنيويّين، كجاكوبسون، رفضوا فصل سوسور التحليل التزامنيّ عن التحليل الزمنيّ؛ كما أتاح ليفي ستراوس، في معالجته، المجال أمام التحويل البنائيّ.

والسيميائيّة قيّمة إذا أردنا النظر إلى ما وراء محتوى النصوص الظاهر. يسعى السيميائيّون البنيويّون إلى النظر في ما وراء سطح المدروس، أو تحته، لاكتشاف تنظيم الظواهر التحتي. وكلّما بدا التنظيم البنيوي ــ للنص أو للشيفرة ــ بيّناً، ازداد احتمال وجود صعوبة في رؤية ما يقع ما وراء سِمات السطح. قد يقود البحث عمّا «يختبئ» تحت «البيّن» إلى تَبَصُّر مُثمر. لكنّ البحث عن البنى التحتيّة جعل بعض النقّاد يعتبرون أنّ التركيز عليها، وهو تركيز تتميّز به الشكلانيّة البنيويّة عند منظّرين مثل بروب (Propp) وغريماس وليفي ستراوس، ينزع إلى المبالغة في التشديد على التشابه بين النصوص وإنكار وجود سِماتها المُمَيِّزة (Coward and Ellis, 1977: 5). وأكثر المنزعجين من ذلك هم نقّاد الأدب، لأنّ مسائل الفرق الأسلوبي مهمّة عندهم بشكل أساسي.

وانتُقد بعض التحليلات السيميائيّة باعتبارها ليست سوى «شكلانيّة» مجرَّدة و«قاحلة». كان التركيز في السيميائيّة السوسوريّة على اللّغة وليس على الكلام، على المنظومات الشكلانيّة وليس على الممارسات الاجتماعيّة. يقول ليفي ستراوس صراحةً إنّه لا يهتمّ بمضمون معيَّن. بالنسبة إليه، البنية هي المضمون (Lévi-Strauss, 1962-1974: 75-76; Caws, 1970: 203).

يبيّن تحدّي جاكوبسون لتشديد سوسور على الكلام أنّه، في ما يخصّ هذه المسألة، لا يجوز أن نعتبر النموذج السوسوريّ الممثّل الوحيد للبنيويّة. لكن تنزع الدراسات البنيويّة إلى أن تقتصر على التحاليل النصيّة، ويشتكي النقّاد من إغفال البعد الاجتماعي (ككيفيّة تفسير الناس النصوص) بحجّة أنّه «مجرَّد نص آخر»، أو باختزاله إلى «نص آخر». ويمكن أن يبدو أنّ السيميائيّة تقترح اعتبار المعنى يفسَّر فقط عن طريق تحديد البِنى النصيّة. ويتعرّض هذا الموقف للانتقادات نفسها التي توجَّه إلى الحتميّة اللسانيّة. ويمكن اعتبار إيلاء الأولويّة للمنظومة، في قوّتها المحدِّدة، موقفاً مُحافظاً في أساسه.

لكن من المفيد أن نتذكَّر أنّ الأفراد لا يملكون حريّة مطلقة في تشييدهم للمعنى، وهذا ترياق يشفينا من أساطير الفرديّة المُسيطرة. يوحي «الحّس العام» «أنّني» فرد فريد، ذو هويّة ثابتة وموحَّدة، ولي أفكاري الخاصة. تستطيع السيميائيّة مُساعدتَنا على إدراك أنّ هذه المفاهيم تُولِّدها وتصونها مزاولتنا منظومات الإشارة: بوساطة الإشارات ينشأ إحساسنا بالهويّة. يحصل المرء على إحساسه «بذاته» من خلال مخزون إشارات وشيفرات وُجد قبله ولم يصنعه بنفسه. وكما يقول عالم الاجتماع ستيوارت هال: «إنّ منظومات الإشارة... تَنطق بنا بقدر ما ننطق بها وبواسطتها» (Hall, 1977: 328). نحن إذاً ذوات تتلقّى منظومات الإشارات، ولسنا مجرَّد «مستخدمين» نتّخذها أدوات ونتحكّم بها تماماً. لا تفرض السيرورات السيميائيّة من نكون، لكنّها تشترك في تشكيل هويّتنا أكثر ممّا نعتقد بكثير.

في هذا السياق قد لا يكون من المُفاجئ أن يُهمل التحليل السيميائيّ المجال **العاطفيّ**. كانت الدلالات الضمنيّة من أهمّ المواضيع التي تناولها بارت، لكنّه لم يتناول في بحوثه تنوّع الدلالات الضمنيّة، علماً أنّ دراسة هذه الأخيرة يجب أن تتضمّن سَبر لطائف المعنى المتغيّرة بدرجة عالية والذاتيّة والانفعاليّة سبراً دقيقاً. يجب أن تنبّهنا السيميائيّة ذات التوجّه الاجتماعيّ إلى كيفيّة توليد النصّ الواحد معانيَ تختلف باختلاف القارئ. ومع أنّه توجد دراسات شيّقة عالجت المعاني الشخصيّة للإشارات (Csikszentmihalyi and Robert-Halton, 1981; Chalfen, 1987)، فإنه لا يمكن اعتبار الدراسات السيميائيّة «السائدة» تتّسم بهذا النوع من البحث.

لا تعالج السيميائيّة المحضُ بنيويّة سيروراتِ إنتاج النصّ أو تفسير المتلقّين له. وهي لا تتوقّف أمام ما يَعرِض من ممارسات خاصة، وأطر مؤسّساتيّة، وسياق ثقافي ومجتمعي واقتصادي وسياسي. حتى رولان بارت، الذي يرى أنّ النصوص مُشفّرة بطريقة تشجّع على قراءة ترفع من شأن مصالح الطبقة المُسَيطرة، لا يتناول السياق الاجتماعي للتفسير (ومع ذلك، سنناقش تحليله الأيديولوجيّ عند الحديث عن السيميائيّة مابعد البنيويّة). لا يمكن الافتراض أنّ القراءة المفضّلة لن تتعرض للرفض (Hall, 1980; Morley, 1980). ويُعزى فشل السيميائيّة البنيويّة في الربط بين النصوص والعلاقات الاجتماعيّة إلى وظيفيّتها (Slater, 1983: 259). يشدّد الألسنيّون الاجتماعيّون على أنّه يجب عدم النظر فقط في كيفية دلالة الإشارات (بنيويّاً)، إنما أيضاً في سبب ذلك (مجتمعيّاً). ليست البِنى أسباباً، يجب الربط بين ابتكار النصوص وتفسيرها من ناحية، والعوامل الاجتماعيّة خارج بِنى النص من ناحية أخرى.

ثانياً: سيميائيّة مابعد البنيويّة

يرفض الكثير من المنظّرين المعاصرين السيميائيّة البنيويّة الخالصة. كما ذكرنا سابقاً، اتّخذت البنيويّة أشكالاً متنوّعة، وليس جميعها عرضةً لمجموعة الانتقادات نفسها. وحتّى أولئك الذين يرفضون أولويّات البنيويّة، لا يجب عليهم التخلّي عن كلّ أداة استخدمها البنيويّون؛ وإنهم حتّى وإن فعلوا ذلك، ليس من الضروريّ أن يتخلّوا عن السيميائيّة بأجمعها. إنّ للتحليل البنيوي تأثيراً كبيراً، لكنّه لا يعدو كونه إحدى المعالجات السيميائيّة.

تُوجَّه انتقادات إلى السيميائيّة، لكن الكثير منها يستهدف شكلاً من أشكالها لا يوافق عليه سوى عدد قليل من السيميائيّين المعاصرين. لا نحيد عن العدل إن قلنا إنّ معظم النقد الموجّه إلى السيميائيّة اتّخذ شكل الانتقاد الذاتي، يقوم به منتمون إلى حقل السيميائيّة. تعكس الكتابات النظريّة في السيميائيّة محاولة كثير من السيميائيّين الدائمة تطويعَ تأطيرهم للمشروع السيميائي ليتلاءم مع مستلزمات النظريّات الجديدة.

انبثقت مابعد البنيويّة من التقليد البنيويّ أواخر الستينيّات، وذلك بطرحها الكثير من الافتراضات البنيويّة كإشكاليات؛ فتبنّى سيميائيّو مابعد الحداثة أحياناً، في سعيهم إلى أخذ دور التغيير المجتمعي ودور الذات بعين الاعتبار، توجهات ماركسية و/أو من التحليل النفسي. ويُعتبر فوكو مصدر توجّه أيضاً، إنّه يشدّد على العلاقات السلطويّة في الممارسات الخطابيّة. ولا يقوم السيميائيّون، عند تبنّي هذه التحوّلات في التوجّه بهجر السيميائيّة، إنّما هم يتخلّون عن نواقص في السيميائيّة البنيويّة الخالصة.

استخدم المنظّرون، من أمثال رولان بارت السيميائيّة لهدفٍ سياسيّ «كاشف»، هو «إزالة الأساطير» من المجتمع. لكنّ ينزع «الفكّ» السيميائيّ للشيفرات النصيّة والاجتماعيّة وإزالة التطبيع عنها، إلى الإيحاء أنّ هناك «حقيقة حرفيّة»، أو واقع مُعطى يقع تحت النسخة المشفَّرة، ويستطيع المحلّل الماهر الكشف عنها وإقصاء «التشويهات» (Watney, 1982: 173-174). لكنّ هذه الاستراتيجيّة أيديولوجيّا في حدّ ذاتها.

يقول المنظّرون مابعد البنيويّون إنّ المشروع البنيويّ غير ممكن. لا يمكننا أن نقف خارج منظومات الإشارات التي لدينا. قد نتمكّن من تخطّي إحدى مجموعات الاصطلاحات، لكن لا نستطيع أبداً أن نهرب من تأطير التجربة بوساطة الاصطلاح. إنّ مفهوم «الشيفرات داخل الشيفرات» يقضي على البحث البنيويّ عن بنية تحتيّة أساسيّة وعالميّة، لكنّه لا يعني نهاية المشروع السيميائيّ بإطاره الواسع. تقرّ السيميائيّة التي يطغى عليها التوجّه الاجتماعيّ بأنّ التحاليل الاجتماعيّة التي «تستنفد موضوعها» لا يمكن أن توجد، لأنّ كلّ تحليل تحدّه ظروفه الاجتماعيّة والتاريخيّة الخاصة. يقول جون تاغ (John Tagg) في بحوثه، التي تذكرها مراجع كثيرة، عن تاريخ ممارسات التصوير الشمسي، إنّه «لا يهتمّ بفضح التلاعب بحقيقة» أصليّة، أو بالكشف عن مؤامرة ما، إنمّا بتحليل «التدبير السياسي» الذي تكون فيه «صيغة إنتاج الحقيقة «فعّالة» (Tagg, 1988: 174-175).

يتضمّن الحسّ العام والواقعيّة الإيجابيّة التأكيد أنّ الواقع مستقلّ عن الإشارات التي

تُرجع إليه. لكنْ ينزع السيميائيّون ذوو التوجّه الاجتماعيّ إلى تبنّي مواقف تشييديّة، فيشدّدون على دور منظومات الإشارات في بناء الواقع. عندما يتحدّثون عن الواقع المُشيَّد يشيرون عادةً إلى «الواقع الاجتماعيّ» (وليس الواقع الماديّ). يرى البعض أن لا شيء «طبيعيّ» في قِيَمنا: إنّها مشيّدات اجتماعيّة تخصّ موقعنا في المكان والزمان. وقد تكون التأكيدات التي تبدو لنا بيّنة وطبيعيّة وعالميّة ومعطاة ودائمة ولا جدال فيها، ناتجة من طُرق عمل منظومات الإشارة في مجتمع الخطاب. ومع أنّه يمكن اعتبار المبدأ الاعتباطيّ عند سوسور قد أثّر في هذا المنظور.

ليس في موقف التشييديّة الاجتماعيّة إنكارٌ مثاليّ للواقع الخارجيّ المحسوس، إنّما فيه تشديد على الآتي: على الرغم من احتمال وجود الأشياء وجوداً مستقلاًّ عن الإشارات، لا نعرفها سوى من خلال وساطة الإشارات، ولا نرى سوى ما تسمح لنا منظومات الإشارات التي نملكها، والمولَّدة اجتماعيّاً، أن نرى. لقد شدَّد السيميائيّون الاجتماعيّون على ماديّة الإشارات، وهذا بُعدٌ لم يهتمّ به سوسور.

ينتقد الواقعيّون التشديد على الوساطة بين الواقع وبيننا (وعلى الاصطلاح في التمثيل الذي يتّخذ شكل شيفرات) ويعتبرونه نسبويّاً (أو اصطلاحانيّاً). ويخشى من يتبنّى هذا النقد الفلسفيّ النسبويّةَ المتطرّفة التي لا تعتبر أيّ تمثيل للواقع أفضل من غيره. ويمكن تفهّم الاعتراضات على تهميش مسائل الإرجاع، كالحقيقة والوقائع والدّقة والموضوعيّة والتحيّز والتشويه. وهذا مصدر قلق مروِّع عندما يتعلّق الأمر بالسيميائيّة السوسوريّة، لأنّها تُهمل الواقع. لكنّ السيميائيّين ذوي التوجّه الاجتماعي يعون جيّداً أنّ الممثّليات هي، إلى حدّ بعيد، غير متساوية. إذا كانت الإشارات لا تقوم فقط بِعَكس الحقيقة، لكنّها تتدخّل في تشييدها، يكون الذين يتحكّمون بمنظومات الإشارات يتحكّمون بتشييد الواقع أيضاً. تسعى المجموعات المُسَيطرة إلى حصر معاني الإشارات في ما يخدم مصالحها، وإلى تطبيع هذه المعاني. يرى رولان بارت أنّ شيفرات مختلفة تُسهم في إعادة إنتاج الأيديولوجيا البورجوازيّة، فتجعلها تبدو طبيعيّة ومناسبة ولا مفرّ منها. ولا حاجة إلى أن يكون المرء ماركسيّاً لكي يثمّن الانعتاق الناتج من معرفة هويّة الذين، في هذا التطبيع، يُرفع من شأن رؤيتهم للواقع. ويحوي ما نحن مَحْمولون على قبوله كـ «حسّ عام» نقصاً في الترابط والتناغم، وغموضاً، وتناقضات، وإغفالات، وفجوات، ومواضع صمت، هي مصادر محتملة للتغيير الاجتماعي. أما دور الأيديولوجيا فهو قمع هذه المصادر لمصلحة المجموعات المُسَيطرة. نتيجة ذلك، يُشيَّد الواقع «في مواقع الصراع».

منذ النصف الثاني من الثمانينيات، قام أعضاء حلقة سيدني (Sydney) السيميائيّة، والمرتبطون بها، بتبنّي «السيميائيّة الاجتماعيّة» كَتسمية. وتأثّرت هذه الحلقة، بدرجة كبيرة، بكتاب مايكل هاليداي (Michael Halliday) اللّغة كسيميائيّة اجتماعيّة (Language as Social Semiotic) (١٩٧٨)، وهاليداي ألَسنيّ بريطانيّ وُلد في العام ١٩٢٥ وتقاعد في العام ١٩٨٧ من كرسيه الجامعيّ في سيدني؛ وقد شدَّد في معالجته اللّغويّة على الأهميّة السياقيّة للأدوار الاجتماعيّة.

ومن أعضاء مجموعة سيدني الأولى أيضاً غانثر كريس (Gunther Kress) وثيو فان ليوين (Theo van Leeuwen) وبول ج. ثيبولت (Paul J. Thibault) وتيري ثريدغولد (Terry Threadgold) وآن كراني فرانسيس (Anne Cranny-Francis) ، ومنهم أيضاً روبرت هودج (Robert Hodge) وجاي ليمكي (Jay Lemke) ورون (Ron) وسوزي سكولون (Suzie Scollon). وقد أسَّس أعضاء من المجموعة مجلَّة **السيميائيّة الاجتماعيّة** *(Social Semiotics)* في العام ١٩٩١.

وليست صياغة مدرسة سيدني «السيميائيّة الاجتماعيّة» «فرعاً» من فروع السيميائيّة بالمعنى نفسه الذي تشكّل فيه «السيميائيّةُ المرئيّة» فرعاً من السيميائيّة: إنّه نوع من السيميائيّة يتمَوقع في علاقة تقابل مع «السيميائيّة التقليديّة». ومصطلحات هذه المدرسة مميَّزة، لكنّ معظم أفاهيمها مشتقّة من البنيويّة (وبعضها الآخر من أعمال بيرس). بالطبع، ليس القول إنّ السيميائيّة تملك بعداً اجتماعيّاً بالأمر الجديد (وإن كان مهمَلاً إلى حدّ بعيد). يمكن أن يقودنا البحث عن جذور السيميائيّة الاجتماعيّة إلى المنظرين الأوائل.

يصحّ القول إنّ سوسور وبيرس لم يدرسا الاستخدام المجتمعي للإشارة، لكن رؤية سوسور للسيميائيّة كانت تشتمل على أنها «علم يدرس دور الإشارات باعتبارها جزءاً من الحياة المجتمعيّة» (حتى وإن لم يُتابع هذا المبحث بنفسه). أما بيرس فشدَّد على أنّ الإشارات لا يمكن حتى أن توجد دون مفسّرين (حتى وإن لم يتحدَّث عن البعد الاجتماعيّ للشيفرات). إضافة إلى ذلك، وكما رأينا سابقاً، البنيويّ جاكوبسون (الذي شدَّد على الشيفرة والسياق معاً) هو الذي غيّر الأوليّات السوسوريّة وِفق بعض الخطوط العريضة الأساسيّة التي يذكرها هودج وكريس (Hodge and Kress, 1988). تبنَّت مدرسة سيدني، في صياغة أفاهيمها التحليليّة، جزءاً من البنيويّة وأقلمتها مع فكرها، (بالدرجة الأولى من جاكوبسون، ومع وسمها بطابع هاليداي)، ومن ناحية أخرى حدَّدت نفسها إلى حدّ بعيد من منطلق اعتراضها على الأوليّات التحليليّة عند سوسور (هذا ما فعله جاكوبسون أيضاً). والاختلاف الأساسيّ في هذا الخصوص هو أنّ هذه المدرسة الأسترالية جعلت مهمّتها دراسة ممارسات صناعة المعنى القائمة (وقد أعطى جاكوبسون نظريّاً الأوليّة لذلك، لكنّه لم يذهب أبعد من ذلك). والهمّ الأساسيّ عند السيميائيّين ذوي التوجّه الاجتماعيّ هو معالجة ما يسمّونه «الممارسات السيميائيّة المعيّنة» أو «سيرورة المعنى الاجتماعيّة في المقام» (Jensen, 1995: 57).

حتىّ وقت قريب، كانت البحوث المطبوعة خارج المجالات الأكاديميّة المتخصِّصة، التي تتناول الممارسات المذكورة، نادرة؛ علماً أنّ مجموعة دراسات هودج وتريب (Hodge and Tripp, 1986) ورون وسوزي سكولان (Scollon and Scollon, 2003) مثال جيّد على تناولها في كتاب بأكمله، وهما ينتميان بوضوح إلى المدرسة الفكريّة المذكورة. ونأمل أنّ يحضّ تأثير السيميائيّين ذوي التوجّه الاجتماعيّ، كأولئك المرتبطين بحلقة سيدني، على مزيد من الدراسات المُماثلة. ومن أحد أهمّ منافع هذه المواقف هو احتمال أن تجذب هذه الأخيرة مجدَّداً إلى السيميائيّة بعض الذين انكفأوا عنها بسبب ما عاينوا من أشكال إفراط في

البنيويّة، وهم اختزلوا تعريف السيميائيّة بتلك الأشكال. أثبتت مدرسة سيدني وجودها في حقل السيميائيّة عن طريق إعادة الأوليَّة إلى الاجتماعيّ (Hodge and Kress, 1988; Van Leeuwen, 2005). إلى أيّ حدٍّ تحمل السيميائيّة ذات التوجّه الاجتماعيّ إجابات عن تساؤلات علماء الاجتماع؟ هذا أمر فيه أخذ وردّ. ما زالت «السيميائيّة الاجتماعيّة» في طور التشييد، وليست استراتيجيّة مدرسة سيدني هي الوحيدة في الساحة. لا يحتكر السيميائيّة الاجتماعيّة الذين يتبنّونها فقط، والسيميائيّة تتخطّى مدارسها المختلفة.

ثالثاً: المنهجيّات

هناك بالتأكيد مجال لتحدّي «السيميائيّة التقليديّة». لم تَتَمأسَس السيميائيّة بعد كمجال أكاديميّ رسميّ ولم تكتسب منزلة «علم» اجتماعيّ كما أراد لها سوسور. ليس هناك ما يوحي بأنّها مشروع موحَّد تتراكم فيه الاكتشافات البحثيّة. يقدّم السيميائيّون أحياناً تحليلاتهم كما لو كانت تفسيرات موضوعيّة «علميّة» خالصة، وليست تحليلات ذاتيّة. ويبدو أنّ قلّة من السيميائيّين تشعر بحاجة كبيرة لتقديم أدلّة تجريبيّة على تفسيراتها، ومعظم التحاليل السيميائيّة يُمعن في الانطباعيّة وغير نَسَقيّة إلى حدّ بعيد (أو بدل ذلك تُنتج تصنيفات مسهبة لكن دون مُمارسة تطبيقات واضحة). ويبدو أنّ بعض السيميائيّين يختارون أمثلة توضح النقاط التي يرغبون في إثباتها، لكنّهم لا يطبّقون التحليل السيميائي على عيّنة واسعة وعشوائيّة.

يتطلّب التحليل السيميائي محلّلاً ذا مهارة عالية، لكي لا يشعر القارئ أنّ البيّن يُلَفّ بالغموض. في بعض الحالات، لا يبدو التحليل السيميائي أكثر من عذر يستخدمه الشارحون للظهور بمظهر متملّكي مادتهم عن طريق استخدام مفردات حِرَفيّة تستبعد معظم الناس عن المشاركة في الفهم. في الممارسة، يعني التحليل السيميائي دائماً قراءات فرديّة. من النادر أن نرى شروح عدّة محلّلين على النص نفسه؛ هذا عدا عن غياب أيّ دليل على إجماعٍ ما بين عدّة سيميائيّين. قليلون هم السيميائيّون الذي يتبنّون استراتيجيّة واضحة بما يكفي ليطبّقها آخرون على الأمثلة المعطاة أو غيرها، وكثيرون هم السيميائيّون الذين لا يتيحون المجال أمام قراءات بديلة، فيفترضون أنّ تحليلاتهم تعكس إجماعاً عاماً أو معنى كامناً في النص. ويولي السيميائيّون الذين يرفضون تفسيرات الآخرين الفاحصة، مكانةً خاصة لما يسمّى «المحلِّل ممثّل النخبة»، علماً أنّ السيميائيّين ذوي التوجّه المجتمعي يشدّدون على أنّ سَبر التفسيرات التي يمارسها الناس أساسيّ في السيميائيّة.

لا يصرّح السيميائيّون دائماً بحدود تقنيّاتهم، ويغيب الموقف النقديّ أحياناً وتُقدَّم السيميائيّة على أنّها أداة ذات هدف عام. تصلح المعالجة السيميائيّة لبعض الأهداف أكثر من بعضها الآخر، وتجعل طرح بعض الأسئلة أسهل من طرح بعضها الآخر. لكنّ الإشارات ليست مماثلة لبعضها في مختلف وسائل الاتّصال، فقد تحتاج الأنماط المختلفة أن تُدرس بأشكال مختلفة. يتطلَّب الاختبار التجريبيّ للطروحات السيميائيّة تنوّعاً في المنهجيَّات. ليس التحليل السيميائي البنيويّ سوى إحدى التقنيّات الكثيرة التي يمكن استخدامها لدراسة الإشارة في الممارسة. أمّا في ما يتعلّق بالتحليل النصّي، فتوجد معالجات أخرى تتضمَّن

الدراسة النقديّة للخطاب (Fairclough, 1995) وتحليل المضمون. وبينما ترتبط السيميائيّة في أيامنا ارتباطاً وثيقاً بالدراسات الثقافيّة، يحتلّ تحليل المضمون مكانة قويّة داخل التقليد السائد في العلوم الاجتماعيّة. وبينما يعني تحليل المضمون معالجةً كميّة «المضمون» الظاهر في نصوص وسائل الاتّصال، تسعى السيميائيّة إلى تحليل النصوص باعتبارها كُتَلاً مركَّبة، وتبحث عن المعاني المستترة والضمنيّة. وغالباً ما يرفض السيميائيّون المعالجات الكميّة: إنّ ورود عنصر في نص بكثرة لا يكفي لاعتباره مهمّاً. يهتمّ السيميائيّون البنيويّون أكثر بعلاقة العناصر بعضها ببعض؛ ويشدّد السيميائيون الاجتماعيّون، إضافة إلى ذلك، على الدلالة التي يُضْفيها القرّاء على الإشارات في النص. وفي حين يركّز تحليل المعنى على المحتوى الظاهر، ويكاد يجزم بأنّ هذا المحتوى يمثّل معنًى واحداً محدَّداً، تركّز الدراسات السيميائيّة على منظومة القواعد التي تتحكّم بالخطاب القائم في النصوص والممارسات، وتشدّد على دور السياق السيميائي في تشكيل المعنى. ولكنّ بعض السيميائيين جمعوا بين التحليل السيميائي وتحليل المضمون (Glasgow University Media Group, 1980; Leiss, Kline and Jhally, 1990; McQuarrie and Mick, 1992: 180-197). لا تنافر بين السيميائيّة والتحليل الكمّي، فقد قامت، على سبيل المثال، دراسة مفيدة جدّاً تناولت دلالات الموجودات المنزليّة بالنسبة إلى مالكيها باستخدام معطيات نوعيّة وكميّة (Csikszentmihalyi and Robert-Halton, 1981).

رفض بوب هودج (Bob Hodge) ودايفد تريب (David Tripp) تحليل المضمون، فاستخدما طرائق تجريبيّة في دراستهم الكلاسيكيّة **الأطفال والتلفاز** *(Children and Television Hodge and Tripp, 1986)*، وربطا السيميائيّة بعلم النفس والنظريّة الاجتماعيّة والسياسيّة، مستعملين التحليل البنيويّ والمُقابلات والمنظور الإنمائيّ. إنّ البحوث السيميائيّة يجب أن تتخطّى التحليل النصيّ، إذ إنّ هذا الأخير لا يوضح كيفيّة تفسير الناس فعلاً للإشارات في سياقات اجتماعيّة معيّنة. قد يتطلّب ذلك معالجات من مَبحَث الأعراق والثقافات والظاهراتيّة (McQuarrie and Mick, 1992).

رابعاً: مُعالجة متعدّدة الصِّيَغ وذات مصطلحات بيئيّة

تكمن قيمة السيميائيّة، بالدرجة الأولى، في اهتمامها المركزيّ بدراسة صناعة المعنى والتمثيل، اللّذَين نزعت المجالات الأكاديميّة التقليديّة إلى اعتبارهما هامشيَّين.

يتولّى اختصاصيّون، كالألسنيّين ومؤرّخي الفن وعلماء الموسيقى وعلماء الإناسة، دراسةَ وجوه معيّنة من التواصل السيميائيّ، لكن لا بدّ من اللجوء إلى السيميائيّين إن أردنا دراسة توليد المعنى والتمثيل في مجمل وجوه التواصل. طُبِّق التحليل السيميائيّ على مجموعة واسعة من الصِّيَغ ووسائل الاتّصال، بما في ذلك الإيماء والوضْعة واللباس والكتابة والكلام والتصوير الشمسي ووسائل الإعلام وشبكة المعلوماتيّة. ويعني ذلك أنّ السيميائيّة «تقتحم» نطاق المجالات الأكاديميّة الأخرى، وينجم عن ذلك اعتبارها إمبرياليَّة. قال ألدوس هوكسلي (Aldous Huxley) مرَّةً ساخراً: «لا يوجد في جامعاتنا كرسيّ للتوليف» (Huxley, 1941: 276). تسعى السيميائيّة إلى دراسة المنتوجات والمُمارسات الثقافيّة أيّاً كان نوعها، استناداً إلى مبادئ موحَّدة، وهي في أفضل تجلّياتها تُقاوم العنصريّة الثقافيّة

وتُدخل شيئاً من الترابط على دراسة الثقافات والتواصل. ولقد طُبّق التحليل السيميائي بشكل واسع على الأعمال الأدبيّة والفنيّة والموسيقيّة الأساسيّة، كما طُبّق على «فكّ تشفير» ظواهر من الثقافة الشعبيّة متنوّعة وواسعة. وهو بذلك ساعد على تحفيز دراسة الثقافة الشعبيّة دراسةً جدّية.

اللغة المنطوقة كلّها تواصل، لكن معظم التواصل ليس منطوقاً. في هذا العصر الذي يزداد فيه دور المرئيّ، ساهم رولان بارت ومَن بعده إسهاماً كبيراً في الاهتمام بالإشارات التصويريّة، إلى جانب الإشارات اللسانيّة، بخاصة في سياق الإعلان والتصوير الشمسي ووسائل الاتّصال المرئيّة المسموعة. وقد تشجّعنا السيميائيّة على عدم إهمال أيّ وسيلة اتّصال واعتبارها أقلّ أهميّة من غيرها: غالباً ما يعتبر نقّاد الأدب والأفلام أنّ التلفاز أقلّ أهميّة من النثر الروائي والسينما «الفنّية». وبالطبع، يرى نقّاد الأدب النخبويّون أنّ الذنب في ذلك ذنبُ السيميائيّة. من الممكن أن تساعدنا السيميائيّة على إدراك الفروق والتشابهات بين وسائل الاتّصال المختلفة. ويمكن أن تساعدنا على تحاشي ما نفعله روتينيّاً، أي تقديم صيغة سيميائيّة على أخرى، كتقديم المحكيّ على المكتوب، أو المنطوق على غير المنطوق. نحتاج إلى إدراك ما تتيحه الصِّيغ السيميائيّة المختلفة ـ المَرئيّة، والمَنطوقة، والإيمائيّة... وما إلى ذلك، وإدراك ما لا تتيحه. نعيش في بيئة من الإشارات تعكس تجربتنا وتبلورها في آن معاً (Csikszentmihalyi and Robert-Halton, 1981: 16-17).

علينا أن نحدّد «أنواع التواصل» الجديدة في بيئة سيميائيّة متغيّرة باستمرار. وقد دفع التفكيرُ في التفاعل بين مختلف التراكيب واللغات السيميائيّة من منطلق «مصطلحات بيئيّة»، يوري لوتمان (Yuri Lotman)، الباحث في السيميائيّة الثقافيّة، والذي ينتمي إلى مدرسة تارتو، إلى صياغة مصطلح «الغلاف السيميائي» للإشارة إلى «مجمل المساحة السيميائيّة في الثقافة موضوع الدرس» (Lotman, 1990: 124-125). ويجعل تصوّر غلاف سيميائي بهذه الطريقة، السيميائيين يبدون إمبرياليّين؛ ولكنّه يقدّم تصوّراً موحّداً وديناميكيّاً لسيرورة المعنى أكثر من التصوّر الذي تقدّمه دراسة وسيلة اتّصال معيّنة وكأنها مَوجودة في فراغ.

التّجربة الإنسانيّة بحدّ ذاتها مرتبطة بعدّة حواس، وكلّ تمثيل للتّجربة يخضع لحدود وسيلة الاتّصال المستخدمة وما تتيحه. ويحدّ من كل وسيلة اتّصال القنوات المستخدمَة فيها، فعلى سبيل المثال حتّى عند استخدام اللّغة ـ وسيلة الاتّصال الطبيعيّة جداً ـ «تخوننا الكلمات» عندما نحاول تمثيل بعض التّجارب، وليس بمقدورنا تمثيل الشمّ أو اللّمس بوساطة وسائل الاتّصال التقليديّة. وتقدّم وسائل الاتّصال والأصناف المختلفة أطراً مختلفة لتمثيل التّجربة، فتسهّل بعضَ أشكال التّعبير وتُبعد أشكالاً أخرى. ويحمل الاختلاف بين وسائل الاتصال إميل بينفينيست على القول إنّ «المبدأ الأوّل» في المنظومات السيميائيّة هي أنّها ليست مرادفة لبعضها البعض: لا نستطيع قول «الشّيء نفسه» في منظومات أساسها وحدات مختلفة .(Benveniste, 1986: 235) ويزداد اليوم الاهتمام النظريّ «تعدّد وجهات القول» (Kress and Van Leeuwen, 2001; Finnegan, 2002). وتُطلقُ هذه التسمية على مزيج من صِيغ سيميائيّة مختلفة ـ كاللّغة والموسيقى ـ ضمن أمرٍ تواصليّ من صنع

البشر أو حدثٍ (Van Leeuwen, 2005: 281) ، هيَّأ لها في الدراسات البنيويّة مصطلح ميتز (Metz) «العلاقات بين الشيفرات» (Metz, 1971: 242)، وتضمّن هذا الأخير دراسة بارت لعلاقاتٍ، كالإرساء بين الصور والكلمات.

في التأطير التربوي لهذه العلاقات تبقى الصور هي الصنف المَوسوم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صانعيها من حيث تضادهم مع مستخدميها. في الوقت الحاضر، «في ما يخصّ الصور، يقتصر دور معظم الناس في معظم المجتمعات على مُشاهدة ما يُنتجه الآخرون» (Messaris, 1994: 121).

يشعر معظم الناس أنّهم يعجزون عن رسم الأشكال أو اللوحات، وليس كلّ من يملك آلة تصوير فيديو يعرف كيف يستخدمها بشكل فعّال. وهذا تِرْكةُ منظومةٍ تربويّة لا تزال تركّز، حصراً، على اكتساب أحد ضروب المعرفة الرمزيّة (معرفة اللغة المنطوقة)، على حساب معظم الصِّيَغ السيميائيّة الأخرى.

يسلب هذا الانحيازُ المؤسّساتي الناسَ القدرة على التحكم، ليس فقط بإبعاد كثيرين عن المشاركة في الممارسات التمثيليّة المذكورة، التي ليست لسانيّة خالصة، لكن أيضاً بإعاقة تحوّلهم إلى قرّاء نقّاد لمعظم النصوص التي تُعرض عليهم يوميّاً خلال حياتهم. يمكن اعتبار العمل على فهم الأفاهيم الأساسيّة للسيميائيّة، وتطبيقاتها الميدانيّة، ضروريّاً لكلّ من يريد فهم منظومات التواصل المحيطة بنا؛ إنّها معقّدة وديناميكيّة وفيها نعيش. وكما يقول بيرس «العالم... مُفعم بالإشارات، هذا إذا لم يكن مكوَّناً فقط من الإشارات» (Peirce, 1931-1958: 449). لا مَهرَب من الإشارات. والذين لا يفهمون الإشارات، والمنظومات التي تدخل فيها، معرّضون جداً إلى خطر أن يتحكّم بهم من يفهمونها. باختصار، لا يمكن ترك السيميائيّة للسيميائيّين فقط □

المراجع

Jakobson, Roman (1960). «Closing Statement: Linguistics and Poetics.» in: Thomas Albert Sebeok (ed.). *Style in Language*. Cambridge: MIT Press.

Jakobson, Roman (1971). *Selected Writings*. The Hague: Mouton.
Vol. 2: *Word and Language*.

Jakobson, Roman (1990a). «Efforts Toward a Means-End Model of Language in Interwar Continental Linguistics.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson, Roman (1990b). «Language and Parole: Code and Message.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson, Roman (1990c). «Linguistics in Relation to Other Sciences.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson, Roman (1990d). «My Favourite Topics.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jakobson, Roman (1990e). «Quest for the Essence of Language.» in: Roman Jakobson, *On Language*. Edited by Linda R. Waugh and Monique Monville-Burston. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benveniste, Emile (1986). «The Semiology of Language.» in: Robert E. Innis (ed.). *Semiotics: An Introductory Anthology*. London: Hutchinson.

Bouissac, Paul (ed.) (1998). *Encyclopedia of Semiotics*. Oxford: Oxford University Press.

Caws, Peter (1970). «What is Structuralism?.» in: Eugene Nelson Hayes and Tanya Hayes (eds.). *Claude Levi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. Cambridge, MA: M. I. T. Press.

Chalfen, Richard (1987). *Snapshot Versions of Life*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press.

Coward, Rosalind and John Ellis (1977). *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. London; Boston, MA: Routledge and Paul.

Csikszentmihalyi, Mihaly and Eugene Rochberg-Halton (1981). *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Fairclough, Norman (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London; New York: Longman. (Language in Social Life Series)

Finnegan, Ruth (2002). *Communicating: The Multiple Modes of Human Interconnection*. London: Routledge.

Glasgow University Media Group (1980). *More Bad News*. London: Routledge and Kegan Paul. (Bad News; vol. 2)

Hall, Stuart (1977). «Culture, the Media and the Ideological Effect.» in: James Curran, Michael Gurevitch and Janet Woollacott (eds.). *Mass Communication and Society*. Assistant Editors, John Marriott, Carrie Roberts. London: Edward Arnold in Association with the Open University Press.

Hall, Stuart (1980). «Encoding/Decoding.» in: Stuart Hall (ed.). *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979*. London: Hutchinson in Association with the Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham.

Hawkes, Terence (1977). *Structuralism and Semiotics*. London: Routledge.

Hodge, Bob Robert Ian Vere and David Tripp (1986). *Children and Television: A Semiotic Approach*. Cambridge, MA: Polity Press.

Hodge, Bob Robert Ian Vere and Gunther Kress (1988). *Social Semiotics*. Cambridge: Polity.

Huxley, Aldous (1941). *Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals and into Methods Employed for their Realization*. London: Chatto and Windus.

Jensen, Klaus (1955). *The Social Semiotics of Mass Communication*. London; Thousand Oaks, CA: Sage Pubs.

Kress, Gunther R. and Theo van Leeuwen (2001). *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. London: Arnold.

Leiss, William, Stephen Kline and Sut Jhally (1990). *Social Communication in Advertising: Persons, Products and Images of Well-Being*. 2nd ed. London: Routledge.

Lévi-Strauss, Claude (1962-1974). *The Savage Mind.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Lotman, Yury (1990). *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Translated by Ann Shukman; Introduction by Umberto Eco. Bloomington, IN: Indiana University Press.

McQuarrie, Edward F. and David Glen Mick (1992). «On Resonance: A Critical Pluralistic Inquiry into Advertising Rhetoric.» *Journal of Consumer Research*: vol. 19.

Messaris, Paul (1994). *Visual Literacy: Image, Mind, and Reality*. Boulder, CO: Westview Press.

Metz, Christian (1971). *Language and Cinema*. Translated by Donna Jean Umiker-Sebeok. The Hague: Mouton. (Approaches to Semiotics; 26)

Morley, David (1980). *The Nationwide Audience: Structure and Decoding*. London: British Film Institute. (BFI Television Monograph; 11)

Nichols, Bill (1991). *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Nöth, Winfried (1990). *Handbook of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990. (Advances in Semiotics)

Peirce, Charles Sanders (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 8 vols.

Scollon, Ron and Suzie Wong Scollon (2003). *Discourses in Place: Language in the Material World.* London: Routledge.

Sebeok, Thomas Albert (ed.) (1994). *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. Editorial Board, Paul Bouissac [et al.], 2nd Ed., Rev. and Updated with a New Pref. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, (Approaches to Semiotics; 73)

Slater, Don (1983). «Marketing Mass Photography.» in: Howard Davis and Paul Walton (eds.). *Language, Image, Media*. Oxford: Blackwell.

Tagg, John (1988). *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*. Basingstoke: Macmillan.

Van Leeuwen, Theo (2005). *Introducing Social Semiotics*. London; New York: Routledge.

Volosinov, Valentin Nikolaevic (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. Translated by Ladislav Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar Press.

Watney, Simon (1982). «Making Strange: The Shattered Mirror.» in: Victor Burgin (ed.). *Thinking Photography*. London: Macmillan. (Communications and Culture)

سيميولوجيـا مدينــة تونــس

محسن بوعزيزي(*)

جامعة تونس المنار.

أولاً: السيميولوجيا والمدينة

يحاول هذا النص تعريف المدينة بغير ما هو سائد في الأعمال التي تصنف عادة ضمن سوسيولوجيا المدينة. وما هو متداول فيها مقاربات كمية تراها تكتّلات بشرية (Agglomération)، أو تجمعات دائمة وكثيفة نسبياً تتعايش في مجال محدد (Boudon, [et al.], 2001: 244). والحال أن معيار العدد ليس حاسماً لأنّه متغيّر.

ومن عناصر التعريف هنا، وعلى غير ما هو مألوف: الرصيف والإشهار واللغة والسيارة والصورة؛ إذ يصعب الحديث عن حياة مدينية دون تناول حياة الناس في الرصيف، مثلاً، ودونما قراءة في الصورة الإشهارية وما تبثه من رسائل. ويظل المشهد المديني منقوصاً ما لم نقرأ النصيات الاجتماعية التي تنسجها الألوان والأضواء وحروب اللغات التي تقام من أجل افتكاك المجال. والسيارة كذلك مكوّن من مكوّنات المدينة، ودونها يتغير المشهد الحضري.

يشرّع مثل هذا التعريف للمدينة إمكانية قراءتها قراءة فينومينولوجية تبحث عن الدلالة في الظاهر توسلاً إلى الشيء عينه. ولا تكتمل هذه القراءة دون سيميولوجيا تبني نسقها، على معنى العناصر الكامنة. تجد القراءة السيميولوجية للمدينة بعض مشروعيتها العلمية في نص قصير كتبه رولان بارت عام ١٩٦٧ بعنوان «السيميولوجيا والتحضّر»، وينبّه فيه إلى أهمية دراسة المحتوى الدلالي للمدينة، فيراها خطاباً له لغته الخاصة. هذه اللغة تخاطب أهلها ويتخاطبون من خلالها. ومن ثمّ يقترح عبارة «لغة المدينة» لا على نحو استعاري فحسب، بل إن الإنجاز العلمي الحقيقي يتحقق حين نتحدث عن هذا الضرب من اللغة خارج عالم الاستعارة. هذا ما فعله فرويد (Freud) بلغة الأحلام حين نقلها من معناها الاستعاري إلى معناها الواقعي. يقول رولان بارت: «المدينة خطاب، وهذا الخطاب لغة حقيقية: تتحدث المدينة إلى سكانها، ونحن نتحدث إلى مدينتنا؛ المدينة؛ حيث نوجد، لمجرد أننا نسكنها، نعبُرها، ننظر إليها. لكن المعضلة أن تنشئ من المستوى المجازي الخالص عبارة

(*) البريد الإلكتروني: mohsen_bouazizi@yahoo.fr.

مثل «لغة المدينة». إنه لمن السهولة بمكان أن نتحدث مجازياً، عن المدينة، كما نتحدث عن لغة السينما، أو لغة الأزهار. أما الطفرة العلمية الحقيقية، فلن تتحقق إلا حين يكون بإمكاننا الحديث عن لغة المدينة من غير مجاز. ويمكن القول إن ذلك بالضبط هو ما حدث لفرويد، عندما كان سبّاقاً إلى الحديث عن لغة الأحلام، مفرغًا هذه العبارة من معناها المجازي ليمنحها معنى حقيقياً. وعلينا، نحن كذلك، التصدي لهذه المعضلة: كيف الانتقال من المجاز إلى التحليل حين الحديث عن لغة المدينة» (Barthes, 2002: 1280).

والانتقال من الاستعاري إلى الواقعي في لغة المدينة ينجز، حسب بارت، عند وصف الدلالة (La Description de la signification)، ونتصيد العلامة من خلال ما يمكن أن يقوم بين الدّال والمدلول من علاقة قد تفضي إلى بناء قاموس للمدينة، أساسه عالم من الدّوال المترابطة. المدينة كتابة، وقراؤها بشر يتحرّكون فيها، وقراءتها لا تتطلب منهجية صارمة بقدر ما تستند إلى طبيعة العلاقة التي يقيمها هذا القارئ مع مدينته. ومن عناصرها التعامل مع علاماتها كما لو أنها قصيدة، فيها من الجمال ومن البلاغة ما قد يفضي إلى «المتعة»، تبلغ مع بارت درجة اللذة (Barthes, 2002: 1280). وحين ترى في المدينة قصيدة، قد تتحول، أنتَ القارئ، إلى مكان عام، تمرّ داخلك الكلمات والتراكيب، وبقايا الصيغ. آنذاك تسقط بالقوة كل اللسانيات التي لا تؤمن إلا بالحرف والكلمة والجملة، وتزدحم داخلك جمل أخرى ثقافية هذه المرة تتجاوز المكتوب، تُصنع من ضجيج الشوارع والساحات العمومية وحركة الناس في ذهابهم وإيابهم ومن تقسيمات المدينة؛ تلك التقسيمات أدركها كلود ليفي ستروس في قرية البرورو، إذ درس المجال فيها دراسة دلالية. وراودها كذلك فكتور هيغو (Victor Hugo) في **أحدب نوتردام** *(Notre-Dame de Paris)* في أحد مفاصلها في نصّ سمّاه «هذا سيقتل ذاك»: هذا يعني أن الكتاب سيقتل ذاك الصرح (المبنى)، ليجعل بذلك من المدينة كتابةً، يميّز فيها بين الكتابة بالحجارة، والكتابة بالورق.

المدينة، كل مدينة، ليست جسداً مادياً فحسب، بل إنها قبل هذا جسد اجتماعي ورمزي؛ جسد من النصوص الاجتماعية التي تخاطبنا ونخاطبها، نتخاطب من خلالها وفيها وعنها. تقيم فينا ونقيم فيها، تسكننا ونسكنها. ومع ذلك نمرّ بها مرّ الكرام، دون التوقف عندها، ودون أن نحلّلها فهماً وتفسيراً. في المدينة رموز اجتماعية مستخلصة من سيرورة التاريخ وسيرته، ونحن لا نكف عن استعمالها واستهلاكها، ولكننا لا نفهمها فيبيريّاً، ولا نبني أنساقها سيميولوجياً، ولا نصفها فينومينولوجياً، لأنها بديهيات حياتنا اليومية ويقينيات المعيش الاجتماعي. فلا نعيرها، لذلك، اهتماماً علمياً، إلا ما ارتبط بالكم، على معنى إحصاء مكوناتها، بشراً وحجراً وعمارة.

إن أي محاولة لإنشاء سيميولوجيا المدينة، أو إخضاعها لأي شكل منهجي من أشكال التأويل، ليعتبر مشروعاً مهمّاً. لقد تعوّدنا أن نرى في المدينة ما شيّد فيها من بناءات وعمارات، دون أن نقوم بعمل بنائي من درجة ثانية يشيّد هذه المرّة أنسجتها الرمزية وما تراكم فيها من علامات لها تاريخ وجغرافيا وأصول اجتماعية. ولعل العلامة هي أخطر سكان المدينة، وأكثرهم مقاومة للزوال والنسيان. فكم من رمز تاريخي حال دون احتواء المدينة، أو

بعض منها، من قبل ذرائعية القطاع الخاص واستثماريته. وكم من عناصر القوّة والهيمنة شلّتها محرّمات المدينة وطقوسها. فحفظت هيبتها ودافعت عن هويتها. ألم يضطر المستعمر الفرنسي في تونس إلى بناء مدينة أخرى حديثة في المستنقعات، موازية للمدينة العتيقة بنسقها المغلق في وجه كلّ غريب، وبعد أن صدّته أسوارها وصورها ورموزها التي تأبى الفناء والتآكل؟

المدينة بعد هذا وذاك، مبتدأ خبره الناس ثقافة وهوية وتاريخاً وأوضاعًا اجتماعية. وعِبرته لا يمكن اعتبارها إلا بالعين التي ترى ما هو باد للعيان لتبلغ الأنساق الكامنة. مدننا العربية تحتاج إلى فينومينولوجيا تصف أبجدية المكان.

في المدينة أمكنة حية، ناطقة كالبشر لها أسماؤها وأفعالها، ووجوه ترى وتحدّق داخل مساحات من المعنى. وكلما انتقلت من جغرافيا إلى أخرى تغيّرت اللغة وتبدّلت أصوات الكلمات ولبست العلامة لبوس المكان، فتتبدل أنتَ، ولو ظرفياً، تقمّصاً لحالة المكان وما يفرضه عليك من حالة نفسية واجتماعية تسطّرها علاماته. والمدينة لغة نقرأها في هذا النصّ مع «احترام» قواعدها ونحوها وصرفها. هذه اللغة تُبنى من الأرصفة ومن سلوك المارة فيها، ومن مقاه دخلت حيز الرصيف واجتاحته ونهشت المسير فيه والمسار، ومن المعلّقات الإشهارية وهي تُحيي بلا ضوابط وبلا ذوق مبالغات البلاغة دفاعاً عن الملكية، ومن ألوان المدينة التي طغت فيها ألوان السياسة وألوان العَلَم الوطني بحُمرته وبياضه. ولغة المدينة أيضاً تُنسج وتُطرّز في تقسيم المساحات والفضاءات نهوجاً وشوارع وأحياء وفروعًا وتفرعات. وقد ترتطم بها أيضاً فيما لا معنى له حين تبحث عن قلب للمدينة، عن وسطها فلا تعثر عليه.

إنها مدينة تونس التي نحاول هنا أن نبني سيميولوجيتها رغم اتكائها على خيوط قليلة وهشة لشدة ما فيها من تشابه حتى في لون العمارة ولباس المارة المتكرر واختلاط الشرق بالغرب، لكأنها بلا جهة وبلا وجهة إلا عناد الدوران في الفراغ. هذا، طبعاً، إذا استثنينا الصور الانتقائية، التجميلية للواقع. أفلم يزر شاتوبريان (Châteaubrilland) هذه المدينة ليستثني منها قرطاج، الشيء الوحيد في رأيه الذي يستحقّ الذّكر؟ أو لم يأت إليها بعد ذلك بقرن أندريه جيد (André Gide) باللامبالاة نفسها وبمركزية أوروبية (Ethnocentrisme)، فلا شيء يستهويه فيها إلا قرطاج وبعض الآثار الرومانية. وهي صدمات لطالما نقلها الزائر مردّها مسافات فاصلة بين الصورة والواقع (Karoui, 1975: 7).

ثانياً: مفاصل كبرى في المدينة

حينما تهمّ بمغادرة المدينة العتيقة، المدينة التاريخية بمرجعياتها العربية الإسلامية، نحو المدينة الحديثة أو «المدينة الأوروبية» حسب ما هو متداول زمن الاستعمار الفرنسي، ترتطم في البداية بالسفارة البريطانية التي أخذت حيزاً من المدينة التاريخية، يوازيها «نهج الكوميسيون» الذي يذكّر بمسوّغات الاستعمار. هذا النهج يحمل اسم «اللجنة» التي جاءت حينها لتأكيد عجز الدولة عن سداد ديونها الغربية. ثم تمرّ خطوات لتدخل «باب البحر» حسب التسمية الاجتماعية، فإذا به باب من أبواب فرنسا (Porte de France) يكرّسه الاستعمار وتذكّر به البطاقة البريدية عبر رسالة لسانية «Tunis-Porte de France»، فيتحول

«باب فرنسا» في دلالة أولى إلى طقس من طقوس العبور، يستوجب من «الأهلين» انحناءاً قصرياً يفرضه القوس، مثله مثل طقوس الولادة والموت والزواج، أو كأنه «العتبة» التي ترمز إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى. ويتحول في دلالة ثانية، ضمنية، إيحائية هذه المرّة إلى «عروة وثقى» تجرّ تونس نحو فرنسا وتشدّها إليها بواسطة حرف النون «N». تدخل إثر هذه التوطئة النفسية التي تفرضها هيبة الاسم واستراتيجية المكان إلى شارع فرنسا. كل هذا السطو على المكان وما في ذلك من سلطة رمزية تتكرس مرّة أخرى بأجمل هندسة معمارية في المدينة الحديثة تجسّمها الكنيسة الغنية بكل شيء، فنّاً وهندسة وعمارة، إلا من الناس. إنها رمز قبل أن تكون مجالاً للعبادة، فنادراً ما تكون مفتوحة، بل إن المارة من التونسيين يتخذون منها مسافة لما يبدو فيها من قتامة على حسنها المعماري. تناظرها في الجهة المقابلة «السفارة الفرنسية» بحيزها المجالي الممتد. ولكن الهيمنة المادية والرمزية على المكان سرعان ما تفتر وتتقلص. فأنتَ، في نهاية الأمر، تتحرك في أحضان «شارع بورقيبة»، أكبر شوارع تونس العاصمة حياة وحركة واتساعاً؛ بلاغة بأكملها تفرضها جغرافيا المكان وتقسيماته وتناظراته، بلاغة تذكّر بهيبة الدولة وقوّتها رغم تعدد أبعاد المدينة وحضور الآخر فيها. هنا الآخر، وضمن هذه السيميولوجيا مكوّن من مكوّنات الأنا، ولكنه لا يستطيع إلغاءه. تعيش في هذه الجغرافيا الرمزية تقاطعات المتوسط بمختلف أبعاده، الأفريقية «Hôtel Africa» والغربية «Le Palmarium» والعالمية «Hotel International». وكثيراً ما كرّس الخطاب السياسي هذه الامتدادات في «الشخصية التونسية» أو «القومية التونسية» خلال المرحلة البورقيبية، مرحلة كان يذكّرنا بها تمثال بورقيبة وهو على صهوة جواده. بُني هذا التمثال على أنقاض تمثال آخر لـ جيل فيري، صاحب فكرة الحماية الفرنسية لتونس. وها هو اليوم المكان نفسه قد صار ساعة تشهد على مسار سياسي آخر أقل تفاخراً (Snobisme) هي ساعة «التغيير» لعهد بدأ يوم ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ عاش فيه «الحزب الحاكم» لحظات من القوة عبّرت عنها عمارة شاهقة له، هي الأعلى والأكثر بروزاً في المدينة.

هكذا يبدو في هذه الترسيمة الأولى أن لا شيء في المدينة وُضع اعتباطاً، بل إن المدينة تفرض عقلها ومنطقها، فتنظم وتراقب من خلاله الناس وتفرد لكل واحد من أهلها مكاناً ودوراً وسلوكاً وحثّاً على الانصياع والخضوع. ولكن الناس، أهل المدينة، يتملّصون في صمت من هذه الامتثالية عبر تغيير التسمية والتلاعب بها، وعبر التحكّم في النظرة والرؤية. فالتونسي مثلاً قلّما ينظر، فيرى الكنيسة رغم هيبتها الهندسية. ولا يرى السفارة الفرنسية التي تناظرها إلا عند الحاجة إلى التأشيرة. ثمّة «بروكسيما» (Proxemie) بأكملها، على رأي إدوارد هال، يقيمها التونسي في شارع بورقيبة مع المؤسسات والأمكنة، فله نهجه في إعادة تملّك الفضاء والأشياء والشفرات (Codes)، يقترب من فضاءات وأمكنة، ويتجاهل وجود أخرى.

ثمّة مفاصل جديدة هي الآن بصدد التّشكل تقام على ضفاف البحيرة برأس مال خليجي أساساً، تنسج فيها علامات قائمة على تناظر الأضداد كهذه الثنائية الإشهارية: ميامي/الخيمة، أو كإقامة مركّب تجاري جديد (Carrefour) تطلّب بناؤه تهيئة المكان والتخلص من كل مكان كان موجوداً فيه إلا من زاوية لوليّ صالح.

ثالثاً: الرصيف

المشي خارج الرصيف معاينة أنثروبولوجية تتكرر في المدينة التونسية. فهذه الوجوه المنفية في دواخلها، الواجمة من شدة الإحساس بالضيق، تأبى الانحسار في فضاء الرصيف الضّيق بعد أن تمّ افتكاكه من قبل الخاص والعام، وتسليعه، وقضم أجزاء منه بذريعة أو بغيرها. هنا الرصيف لا حرمة له، إذ يمكن افتكاكه في كلّ لحظة. إنّه مجال لـ «الترفكة» التجارة غير المقيّدة (Trafics) بمختلف أنواعها وأشكالها، تباع فيه السلع وتشترى، ومجال لإنتاج العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاجها، علاقات عابرة أحياناً ودائمة أحياناً أخرى. هو في ظاهره فضاء عام وفي باطنه فضاء خاص يستحوذ عليه مالك المحل أو ساكنه. فالرصيف بهذا مجال للصراع بين مختلف القوى الاجتماعية التي تتحرك في الشارع وتتعايش فيه وتعيش منه.. كلّ يراهن على افتكاك بعض منه، وقضم ما يوازي محله. ويبدو أن هذا راجع، في وجه من وجوهه، إلى غياب الوعي بمعنى الفضاء العام الذي لم يترسخ حسّاً وسلوكاً وممارسة في الثقافة العربية.

ولكن الرصيف مع ذلك يستعيد بعض استقلاليته النسبية وبعض سماته وملامحه المدينية، إذا مررنا من الأحياء الشعبية إلى الأحياء «الراقية»: في الشعبي يختفي الرصيف أو يكاد، وفي «الراقي» من الأحياء يستعيد حرمته ومساحته وينشط معه منطق المدينة وثقافتها. في «حي التضامن»، مثلاً، وهو أكثر الأحياء شعبية واكتظاظًا، ينتهي الرصيف ويغيب، ليتحوّل إلى مجال مشكالي (Lieu Kaléidoscopique) منصنم وشديد التنوع. أما في سيدي بوسعيد، أكثر الأحياء التونسية تنظيماً وثراء وجمالاً، فللرصيف طقوسه وقوانينه وضوابطه.

لقد أهملت الدراسات التي اهتمت بسوسيولوجيا المدينة عامل الرصيف في تعريف المدينة، والحال أنه عنصر خلاق للتحضر والتمدن لأنه يمنح الأولوية للعام على الخاص. أما في مدينة تونس، وفي وجهها الشعبي خصوصاً، فقد استولى الخاص على العام، وكاد الرصيف فيها يتحول إلى سوق، بما فيه من مضاربة ومنافسة وروابط من القوة، لا تراعي إلا المصلحة الفردية.

إن غياب الرصيف أو حضوره هو معيار لدرجة التمدن، ولكنه أيضاً معيار لكثافة أو ضعف قدرة أفراد المجتمع ومختلف مكوناته على التكيف الاجتماعي وعلى صيانة قواعد التضامن الجماعي. يشهد الرصيف على درجة العزلة الاجتماعية والنفسية لأفراد يتحدثون إلى أنفسهم عن أنفسهم بصوت عال. ويشهد كذلك على درجة الإقصاء الاجتماعي لمهمّشين اتخذوا من الرصيف سكناً بالليل وبالنهار. ويخبرنا عمّا في المجتمع من عنف رمزي ومادي، إخباراً يقف عند التفاصيل الدقيقة التي قد لا نعثر عليها في عفويتها إلا في هذه المساحات المفتوحة والمكثفة بالمعنى. هذا العنف يترجم، إلى حد ما، مظاهر الإقصاء و«التوصيم» (Stigmatisation) التي تنتجها المؤسسات الضاغطة على الرصيف وعلى الحياة العامة. يصل الضغط حد افتكاكه والاستحواذ عليه، مما يجعل «العامة» من الناس تنفر منه وتسير في ذهابها وإيابها خارجه، وداخل الطريق لأنها لا تطمئن إليه. ثم إنه دخل حيز الصراع أيضاً، وبدا مجالاً للمواجهة بين من يملك مساحة ومكانة وقدرة وبين من لا يملك.

وفي جدار الرصيف تعبيرات تدل على الفوضى الاجتماعية (Désordre social)

«كالخربشة» (Graffitis) و«الإمضاء» ومختلف أشكال التعبير على الجدران التي ينظر إليها مؤسسياً كأفعال تخريبية (Vandalisme)، فظة وغير مدنية (Incivilité) (Annie Block, 2005: 265)، إذ تتمرد على القواعد المألوفة في الفضاء الحضري، وتنكث قواعد التهيئة وتدير ظهرها للممنوع. ورغم عفوية هذه الخربشات التي تصم جدران الرصيف، وما يحكم سلوك فاعلها من ارتجال، يدخل عادة في مجال اللّاوعي، فإنها، رغم اختلاف الرهانات والأهداف، تشبه في نزعتها المتمردة ما كانت تمارسه الحركات السرية من نشاط خفي بجعل الجدار مجالاً للتعبير والاحتجاج لحظة الأزمات السياسية الكبرى.

ويبدو أن هذا السلوك المتوتر «الخربشة»، يتحوّل اليوم من جدار الرصيف إلى السيارة التي أضحت عرضه لعدوانية «المخربش» وتعبيراته الضاغطة، بما فيها من كبت جنسي أو هوس بفريقه الرياضي المفضّل في الغالب. إن افتكاك الرّصيف هو، في آخر التحليل، افتكاك للمجال العام بالمعنى الهابرماسي للكلمة، أي حلبة النّقاش التي يتشكّل فيها الرأي العام ويستوعب مشاغل الناس وهمومهم. فالتقاطعات الاجتماعية في الرصيف يمكن متى استقرت وترسخت أن تساهم في بلورة الرأي العام. أما الاستحواذ عليه فقد يفضي إلى مراقبة صياغته الجماعية بخنق فرص التداول في الآراء وتبادلها حول القضايا السياسية، مثلاً، من خلال النقاش العام.

وضمن هذه الحالة المجالية العامة التي ضاق فيها الرصيف في الأجزاء الشعبية من المدينة، وافتكّت معه الساحات العامة من قبل وسائل النقل والبلديات والإدارات، قلّت مجالات التهدئة التي كان المارة يهجعون فيها، حتى بدت المدينة دون حقيقة اجتماعية ودون مركز تتجمع فيه وتتكثف قيم المدينة وروحيتها، حركة دوران في الفراغ ودون وجهة نهائية محدّدة، تذكّر بمدينة طوكيو التي رسم مملكة علاماتها رولان بارت (Barthes, 2002: 374).

طوكيو كما رآها بارت لها مركز ولكنه فارغ. فكلّ مدينة تدور حول مجال محرّم ولا مبال. والمركز هنا فكرة متبخرة في مدينة بلا عناوين، مكوّناتها تتّسم بخفاء الاسم. كذلك هي مدينة تونس، بلا رصيف وبلا وسط إلا من شارع كبير، «شارع بورقيبة»، يقسمها شطرين، ولكن دون دلالة تذكر.

وبصورة عامة، تبدو المدينة منسوجة من علامات فارغة لغياب العلاقة بين الدّال والمدلول إذا تعلّق الأمر بالمدينة الحديثة. فليس فيها ما يعلم «بتونسيتها» عدا العَلَم الذي يحمل ألوان الحزب. أما المدينة العتيقة، فقد تصحّرت فيها العلامة هي أيضاً واجتاحها، بعد أن أفرغت من أهلها، ما يشبه حرب الأيقونات (Iconoclasmes). تتآكل العلامات في هذه المدينة الأثرية بعد أن تقطّعت أوصال السيرورة فيها، واستبدلت وظائف مؤسساتها التقليدية بوظائف جديدة تحديثية.

وإلى جانب افتكاك الرصيف والاستحواذ عليه، تنزع الساحات العامة إلى الاختفاء هي أيضاً: «ساحة العملة»، «ساحة باب الخضراء»، إلا الساحات التي تحمل رمزية سياسية، فإنها بالمقابل تمتد وتتوسّع كساحة «القصبة» المحاطة من كل الجهات بأهم مؤسسات الدولة، من قبيل الوزارة الأولى. القصبة رمز لهيبة الدولة، ولأنها كذلك، تؤدّى فيها التحية للعلَم كل يوم.

رابعاً: نحو الإشهار في المدينة

يُجيز الخطاب الإشهاري التونسي (الدعاية)، عادة، ما لا تجيزه اللغة، فيتلاعب بقواعدها ونحوها وصرفها، ليخلق نحوه الخاص. ومن قواعده الخروج من المذكّر إلى المؤنث، تغليباً للتأثيث على التذكير. فضمير المخاطب المذكّر «أنتَ» قليل التداول في لغة الإشهار، يتبع في ذلك نشاط اللغة في المدينة التي يغيب فيها التذكير إلا لمن كان حديث العهد بها وباستعمالاتها. أمّا الإشهار فلا يحتاج إلى الإضافة للتأنيث، لأن القاعدة هي التأنيث في الاستعمال الاجتماعي للغة في المدن التونسية (أما ريفها فالتذكير فيه هو القاعدة حتى للمؤنث). وليس هذا مردّه تخصيص المرأة على الرجل في الخطاب الاشهاري، إنما التأنيث المطلق خاصية مدينية استوعبها الإشهار فتحوّل إلى علامة من علامات المدينة، كهذه المعلّقة الإشهارية لنوع من الشوكولا: «إنتِ اللّي تُحكمْ».

النحو في اللغة جملة من القواعد الصارمة، المتواضع عليها. يردّها الإشهار مرنة ومتحرّكة لأن عقيدته المباغتة،وغير المتوقّع والعابر، سباق لا ينتهي من أجل شدّ الانتباه والتّحكّم في السلوك الاستهلاكي، إلى الحد الذي يمكن معه أن تتحوّل البضاعة إلى كائن حي قابل للأنسنة.

كل شيء جائز في الإشهار، بصرف النظر عن القواعد، ما دام التّصرف والتصريف الإشهاري يثيران الدهشة، ويحققان الإثارة، ويجلبان الانتباه. فالهمزة مثلاً، قطعية في كل الأحوال، أكانت أصلية، في جذر اللفظ، أم لم تكن، من قبيل الأمثلة التالية: أُرْبُعْ دجاج، إلعب وإربح، متعة الإنتعاش، الياغورت إلّي يقوّيك. وقد يكون مردّ الإصرار على الهمزة القطعية دون الوصلية طلب التصديق في جودة البضاعة، مرادٌ قد تعجز عن إبلاغه همزة وصل.

والظاهرة الإشهارية، هنا، تقوم على عناصر وصيغ لعلها من خصوصيات الإشهار التجاري التونسي، ومنها النفور من الفصيح في اللّغة فيلوذ بالمنطوق احترازاً ممّا قد يفضي بالعبارة إلى الثقل على اللّسان، بصرف النظر عن سلامة اللغة بحثاً عن نوع من الجناس يكون فيها للجملة إيقاع قد يسهّل ترسخها وييسّر حفظها من قبيل: «الياغورت إلّي يقوّيك وسومو sympatique». مع أن الجناس قد تخلصت منه اللغة العربية منذ عصر النهضة.

ويظل المدهش في كل هذا نبر الهمزة حتى في غير موضعها. فتوجد أحياناً بالقوة، وإن لم تكن من جذر اللفظ. وتكمن المفارقة في اعتماد التخفيف والتسهيل في الجملة الإشهارية، إذ يلجأ إلى نشاط اللغة في استعمالاتها الدارجة، والتغاضي عن اللسان الفصيح من جهة، والتشديد على الشّدّة ونبر الهمزة في الغالب من جهة ثانية، لكأن الشَّدّة والهمزة تبدوان من أقوى العناصر الإقناعية، الإغرائية التي تستوقف المار وتشد انتباهه. يدخل الإشهار، أحياناً، في مسالك وعرة، عنوة أو اعتباطاً؛ فالهمزة كانت موضع خلاف فقهاء النحو، واستهجنها الرسول محمد (ﷺ)، حين منع أن يُهمز باسمه في قولهم «نبيء اللّه»، فاستعظم بعده أهل المدينة النبر. على أن القرآن، وهو الجامع للهجات عربية مختلفة، قد نزل به. ونبر الهمزةِ جرى استعماله؛ عربياً، لدى القبائل الضاربة في بداوتها، غير أنها

لا تُنبَر لدى أهل المدينة. أما الإشهار في مدينة تونس، ورغم نزعته التسهيلية، الشعبية، فإنه يهمز، ويغالى في ذلك أحياناً.

ومن عناصر الإثارة في الإشهار أيضاً اعتماد صيغ التعجب المضمرة أو المختزلة في علامة «!»، وغالباً ما يقع تكرارها على هذا النحو «!!!» زيادة في إثارة الانفعال إزاء بضاعة ما. ولإثارة فضول القارئ الاكتفاء بعلامة الاستفهام «؟» على اللافتة الإشهارية، ثم توضيحها بعد مدة. وهنا يكون غياب الرسالةِ، رسالة في حدّ ذاتها؛ فراغ دلالي يُثبّت محتوى بمجرد إخفائه. إنه نفي التّدلال (Négation de la signifiance) بقصد تكثيفه.

في مدينة تونس لغتان تتصارعان على افتكاك المجال، لغة فرنسية يراها التاجر الأنسب لترويج سلعته، ولغة عربية مكمّلة للعبارة الفرنسية وتابعة لها، رغم أنها تحتل الحيز الأكبر في مساحة العنوان الإشهاري. وما كان لها أن توجد على هذا النحو لولا القرارات البلدية التي تمنح الأولوية في الكتابة الإشهارية للغة العربية. ولكن التاجر يصر على قلب الأولويات بضروب من التحايل تجعل الفرنسية، بدافع ذرائعي، أكثر مقروئية ووضوحاً، كأن تكون العربية مجرد كتابة صوتية لأصل فرنسي. ولا تهم سلامة نصّها من أخطاء النحو والرسم والترجمة إلا ما تعلق بالنّص الفرنسي، فإن الحرص كبير على صوابه. لكأن بالخطأ عربي في اللغة الإشهارية في مدينة تونس، والصواب ما كان فرنسياً. ينسحب هذا أيضاً على الأحداث البلاغية: العربية تقريرية مباشرة في لغة المدينة، والفرنسية استعارية مجازية.

وبصرف النظر عن متغير اللغة، عربية أو فرنسية، مروراً إلى متغير الجغرافيا الاجتماعية، فإن اللغة الإشهارية تصفى، فتصبح أكثر قدرة على البلاغة والتبليغ في الأحياء الراقية. ويقلّ صفاؤها ويصير أكثر مباشرة كلما توغلتَ في الأحياء الشعبية.

هذه العناصر يتقاسمها النص الإشهاري في مدينة تونس بصرف النظر عن الجغرافيا الاجتماعية. أما العنصر الفارق فيه، فصفاء في اللغة وجمال في حواملها (اللاّفتة الإشهارية) وعناية بالاستعارة في الأحياء الراقية لتصبح اللغة أقل صفاء وأكثر عرضة للأخطاء كلّما اقتربنا ممّا هو شعبي من الأحياء.

وبصرف النظر عن هذا المتغير السوسيولوجي المهم، فإن لغة الإشهار في الشارع التونسي لا تقيم وزناً للتمييز السويسري بين اللغة والكلام، بل إنها تجعل الكلام لغة حين تمكنّه من استعادة نفسه. ما يقال في الاستعمال يثبّته الإشهار لغةً لها منطقها، لأن عامة الناس في تونس يرون في الفصيح «غرائبياً» (آتياً من مكان آخر). ولهذا تمرّ العبارة التالية التي أنتجتها «اتصالات تونس» دون أن تثير استهجاناً: «شَرِّجِي بدينار». والشّرج، في اللّغة، أعلى ثقب الإست.

ولغة الإشهار بصورها، انبثاق لغير المتوقّع، تقفز إلينا فجأة، حتى تصل حدّ الحركة العدوانية لقلّة الحرفية فيها وحداثة التجربة الإشهارية في الشارع التونسي. وعدوانيتها تكمن في استفزازيتها للقدرة الاقتصادية من خلال «وظيفتها الإيحائية» التي تلوي ذراع المستهلك وتستهدف تعديل سلوكه، كتأكيد قيم الأناقة والنبل والأفضلية والنخبة. فالناس

هم ما يشترونه، أو بالأحرى ما يستطيعون شراءه، وإلا فهم في الهامش، في أدنى السّلّمية الاجتماعية. إنها لغة الأقوى التي لا تعير اهتماماً لاختلاف القدرات والإمكانات، ولا يهمّها الخطأ والصواب، بل تدير ظهرها للواقع الموضوعي لتخلق عالمها من خلال النماذج بتحريك الرغبة وتشغيل الإغراء على قلّته (Baudrillard, 1996: 682). لا بدافع الإشهار عن علامات واقع فعلي أو ممكن، بل يبث واقع العلامة التي غالباً ما تكون علامة الأقوى، لتتحول بفعل التكرار إلى واقع فعلي لما يتورط فيه المستهلك، بصرف النظر عن انتمائه. إنه ضرب من الدمس أو التسطيح الاجتماعي الذي يعادي الفروق والتنضيدات، فيجعل من الفئات والطبقات مجتمعاً استهلاكياً واحداً. تلك مؤامرة الإشهار التي توحد الناس، جميع الناس حول العلامة باعتبارها، في حدّ ذاتها، سلعة وموضوعاً استهلاكياً.

ومؤامرة الإشهار تدور رحاها على الجدار، مكتبة الشوارع. فكلٌّ يحاول افتكاك حيزه بتكبير الصورة على طوله وعرضه، ما دامت الأحداث البلاغية، مجازًا واستعارة وكناية، قليلة في النص الإشهاري، فيلجأ إلى غطرسة الحجم. ورغم قلّة الأشكال البلاغية، فإنها تنحصر خاصة في الأحياء «الراقية» دون سواها.

تكاد لغة الإشهار أن تبتلع المشهد المديني ومختلف أنماط التعبير فيها. ولكن المشهد بلا عمق، وعرضي، وسرعان ما يُنسى، ففيه تكريس للأشكال السطحية: «الدينار كَسبْ صحتو»، «تزمّر في الـ Feu rouge?»، «اليوم الـ TAXE علينا حتّى على الـ FIXE»، «بنّتها تلم العايلة»، «مغروم بالتقرميش»، «مبروك من زادلك». وفي هذا تراجع للصور المجازية واكتفاء بما هو تقريري مباشر. إنه نمط التعبير المهيمن، لكنه «سديمي بلا قواعد»، وبلا ضوابط في النحو والرسم. يتحدث جان بودريار عمّا يسمّيه «الإشهار الصفر»، فيقول: «إن ما نعيشه اليوم هو ابتلاع نمط الإعلان لكل أنماط التعبير الافتراضية، فكل الأشكال الثقافية الأصيلة، وكل الكلمات المحدّدة مبتلعة في هذا النمط لأنه بلا عمق وفوري وسريع النسيان. إنه انتصار الشكل السطحي، الحدّ الأدنى المشترك لكل مدلول، درجة صفر في المعنى، انتصار تراجع المعنى لكل الصور المجازية. إنه أدنى شكل لطاقة الرّمز. إن هذا الشكل عديم المفاصل، وفوري وبلا ماض ولا مستقبل ولا تحوّل ممكن، يغلب كل الأشكال الأخرى، لأنه آخرها» (Baudrillard, 1981: 131).

خامساً: السيارة والمدينة

السيارة أيضاً بعد أساسي من أبعاد الحياة المدينية. لغة خارقة للغة؛ أبعاد خفية خلف التجلي ومنها، وبما فيها من متمّمات انعكاس الأنوي النرجسي (Projection de légo)، في سياق بدا فيها الاستهلاك نمطاً حياً من الروابط مع الآخر. يتجاوز الممارسة المادية وفينومينولوجيا الوفرة والبذخ، ليصبح جوهراً دالّاً، معنًى، تلاعباً نسقياً بالعلامات (Baudrillard, 1978: 276). السيارة بهذا المعنى، ضرب من العلاقة مع الآخر، تموقع، روابط من القوة والمنافسة والرغبة في الهيمنة أو في الإقناع بالوجاهة في الحدّ الأدنى. يرى بودريار أن امتلاك السيارة هو بمثابة شهادة مواطنة، وتمثّل فيها رخصة السواقة رسالة مصادقة

على نبل هذه الملكية. ويتخذ سحب الرخصة وقعاً كارثياً أحياناً (Baudrillard, 1978: 93). أمّا الحركة دون عناء، والسرعة حين القدرة على تجسيم عبارة «يطوي الأرض طياً» فمصدر غبطة دينامية (Baudrillard, 1978: 94) ناتجة من اختراقات وتحكم في الزمان والمكان. والسيارة كذلك إيحاء بخطاب مضمر، يتأتى المعنى فيه من علاقة جدولية غائبة، ولكنها متلازمة في الحياة العامة، أوضحها المرأة والبيت. السيارة ـ المرأة ـ البيت، جمع مؤنث، علاقة جدولية، متى اجتمعت كانت مدخلاً لممارسة الجنس ولفنطازمات الذكورة.

السيارة حاضرة في الخطاب اليومي بكثافة. إنها موضوع خطاب، تُقارن فيه بالمرأة لحظة التذمر من فرط الاستهلاك والتكلفة. المرأة مرهقة مادياً، وكذلك السيارة بعد أن تحولت من بذخ إلى حاجة، مثل الأكل والسكن واللباس، وربما الجنس أيضاً.

ويبدو أن السيارة تنزع نحو الكفّ عن تغذية التمايز بعد أن أصبحت شيئاً عادياً، واسع الانتشار، وفي متناول أغلب الأصناف الاجتماعية. فمشروع «السيارة الشعبية» في تونس مثلاً سمح بتملّكها دون مدّخرات ودفعات مسبقة، ممّا قلّص بعدها التمايزي اجتماعياً، بل إن «الشعبية» أضحت قيمة تصنيفية تشير إلى الشعبي المحدود الإمكانيات. أمّا العلامة التجارية «فورد» أو «بيجو» مثلاً، فما زالت تحتفظ بهذه الكفاءة التمايزية، كأن تمتلك سيارة غولف. هذه الكفاءة التمييزية يمكن بلوغها بالبحث في العلاقة الجدولية بين مختلف العلامات التجارية الأخرى المتداولة وعلاقة ذلك بالأصناف الاجتماعية؛ العلامات التجارية «جاغوار» و«فولكسفاغن» تنشّط المخيال، وقد تفسح المجال للحلم. أمّا «كليو» و«بيجو»، فمنتهكتان إلى حدّ ما بسبب الوفرة في الشارع التونسي. والـ «هامر» بلونها الأسود فمخيفة ومشبوهة، خاصة بعد أن ارتبطت علامتها بقدرتها التدميرية في العراق. أضحت السيارة في المجتمع الفرنسي منذ نصف قرن تقريباً شيئاً مبتذلاً، في ما يقول بارت، فقد فُكّ السحر عنها، وفقدت ما كانت تتمتع به سابقاً من سحر وقداسة، فلم تعد بذخاً، وكفت عن أن تمنح المعنى وأن تكون علامة. والسيارة كالخبز: كان الخبز يحتفظ في السابق بسلطة ميثولوجية قوية، إذ كان في قلب صراع العالم من أجل البقاء، وكان رمزاً لمقاومة طغيان السلطة في «انتفاضة الخبز» التي حدثت في تونس عام ١٩٨٤، أما الآن، فقد فَقَدَ وجوده الميثولوجي ليصبح بلا دلالة، كما السيارة التي لم يبق فيها إلا آثار ميثولوجية ضعيفة، ويبدو أنها وقتية (Barthes, 2002: 237). ومع ذلك، تمنح السيارة، بما هي فضاء داخلي، بعداً حميمياً، وهي رديفة البيت بما تمنحه من استراحة وحرية تتقابل مع الإكراهات الاجتماعية، حتى إنها تتحول أحياناً إلى فضاء للحب وممارسة الجنس.

السيارة تعوّض اليوم الجواد الذي كان حكراً على النبلاء أو الوجهاء، أي الخاصة من العرب، ولا سيما إذا كان أصيلاً. أما العامة التي لا رأسمال رمزياً لديها، فلا أمل لها في امتلاكه إلا إذا كان من «سقط المتاع». كذلك يمكن أن تكشف السيارة عن تراتيبة اجتماعية، حتى إن التونسي، اليوم، يستطيع أن يصنّف الناس بحسب نوعية السيارة، إذ إن امتلاك بعضها اليوم يبدو حكراً على فئة دون أخرى. على أن السيارة في حدّ ذاتها، بما هي متاع، ليست أداة تصنيف بعد أن صارت رائجة ومستهلكة ونزلت إلى «العامة» من الناس، إنما

علامة السيارة هي التي تمنح القدرة على التصنيف والتمايز. فالسؤال التقليدي عن نوعية السيارة التي تمتلكها يخفي سؤالاً عن مكانتك في السّلّمية الاجتماعية، وخصوصاً بعد أن بات اقتناؤها منزوعاً من وظيفته، ومن غائيته الأصلية المتمثلة في تيسير التنقل. لقد حلّت علامة السيارة محل السيّارة وافترست غائيتها، إذ خنقت الوفرة حركة المرور فأصبحت السيارة عبئاً ثقيلاً على الحياة العامة وعلى المعيش اليومي، فلا يُتسامح إلا مع علامة السيارة الفخمة بمشهديتها المثيرة. يحدث هذا جرّاء فرط السوق وأنوميا الاستهلاك الذي ابتلع الفضاء الجغرافي، والتهم ما كان للمارة من مساحات ضيّقة يتحركون فيها. المهم هو تكثيف الاستهلاك بصرف النظر عن النتائج. البنية التحتية للعلامة (الدّال) قُوّضت ولم يبق إلا مدلولها. ولا مجال في السيارة، بما تمثله عند الناس، لثنائية التعيين (Dénotation) والإيحاء (Connotation)، فما ظلّ إلا الإيحاء الذي التهم مستواها المادي، الموضوعي، المباشر.

سادساً: صور المدينة

الصور قوة رغم أنها ليست سوى أيقونة، تخلق وتعيد الإنتاج. وقد يصل بها الحد، ولو مخيالياً، إلى المساهمة في الخلق والتكوين؛ إذ جعلها ابن حزم الأندلسي في **طوق الحمامة** مصدراً من مصادر الولادة والإنجاب، من خلالها تتحدد ملامح الجنين. وقد تقلب البياض سواداً والسواد بياضاً: «ذُكر عن بعض القافة أنه أُتيَ بابن أسودَ لأبيضين، فنظر إلى أعلامه فرآه لهما غير شاكّ، فرغب أن يُوقف على الموضع الذي اجتمعا عليه، فرأى فيما يوازي نظر المرأة صورة أسود في الحائط، فقال لأبيه: من قَبل هذه الصورة أُتيتَ بابنك» (ابن حزم، ١٩٩٢: ٨٨).

في شوارع المدينة مدوّنة صور حمّالة أوجه، بطاقات بريدية وصور إشهارية، قابلة لتأويلات مختلفة، متفلّتة من كل تحديدية سوسيولوجية، فلا تفسّر ببعد واحد يُغني عن بقية الأبعاد. ولكنها مع ذلك، ورغم أنها حمّالة أوجه، فإنها قد تخفي بعداً اتفاقياً، تعاقدياً مقنّناً. يعبّر في حده الأدنى عن رؤية طبقة ما، كانت وراء صوغ هذه الصور على هذا النحو دون غيره. وتزداد الصعوبة حدة حينما ننزع إلى بلوغ العلامات التي تكشف عنه الصورة دون البحث في سوسيولوجيا التّقبّل، أي في الاستعمالات الاجتماعية للصورة الفوتوغرافية، كما فعل بيير بورديو في **فن متوسط** *(Un Art moyen)*: «محاولة في الاستعمالات الاجتماعية للصورة الفوتوغرافية» (Bourdieu, 1965). وهنا الصورة مع بورديو منظور إليها من زاوية الانتماء الاجتماعي الطبقي، فكلٌ يحدد مواطن القوة فيها بحسب الظروف الاجتماعية الطبقية. هكذا تكشف عنده الصورة عن وظيفة اجتماعية ترتبط بـ «هبيتوس» (Habitus) الطبقة، على معنى أنها ليست تسجيلاً حرفياً وموضوعياً للعالم المرئي، بل هي تأويل للواقع وفق رؤية طبقية، فتكون الصورة فقيرة فنياً لدى الطبقة العمالية، وتتكثّف جماليتها الفنية لدى الطبقات العليا على قلّة هذه الممارسة لديهم. يتمثّل الاستحقاق الأول لبورديو في تشريعه لعلمية الصورة الفوتوغرافية. فمع هذا المؤلف أضحت الصورة موضوع دراسة سوسيولوجية بعد أن كانت دون ذلك. لقد بيّن أن في الصورة بُعدًا تعاقدياً يكشف عن وظيفة اجتماعية ترتبط بـ «هبيتوس» الطبقة، إذ إن الانتماء الاجتماعي هو الذي يحدد الممارسة

الفوتوغرافية. أما صور الشارع في المدينة التونسية، فلا تفرز فروقاً طبقية، بل تبدو كتلة واحدة تتغاضى عن الأصول الاجتماعية والجغرافية تراهم بعين قوية غالية، فلا ترى إلا ما يؤمّن مصلحتها ويؤكد تفوّقها ويعيد إنتاج هيمنتها. وما عدا ذلك هوامل لا تعنيها، فتختفي من الصورة، لتكون أبرز العناصر الدالة بقوة غيابها عنها لحظة القراءة العلمية.

وهنا بالذات تبرز نجاعة المفهوم البارتي «هوامل الواقع» (L'Effet de réel) أو «فائض الوصف» (Superflus) وما يحدثه من تشويش على التمفصلات الكبرى للبنية؛ فائض وصف لكنه يحتل مساحة ضمن النسيج السردي (Barthes, 1984: 167)، ويتمفصل في البنية كوحدة قابلة للتجزئة. كذلك هي صورة الإشهار والبطاقات البريدية تتلاعب بالواقع الحي وتشوّش عليه فلا ترى إلا أثره. فبين الواقع ورؤية الواقع تظهر عناصر أخرى ناسجة لصورة مجتمع اختفت تناقضاته وخيباته وتنضيداته، وانتفى التاريخ، وزالت الطبقية.

وخلف خفاء الاسم الذي عبّرت عنه مدوّنة الصور المدروسة، وهي تنتخب مشاهد من الواقع الاجتماعي أو من هوامله، يبدو أثر الواقع راسماً لرؤية مختلفة للعالم الاجتماعي صاغتها أعين المهيمن، بما فيها من انتقائية قد تكثف حضور أي عنصر مهمل، ثانوي، وتغيّب المجتمع نفسه. المجتمع عينه غائب أساسي في مدوّنة الصور بتغيير المشاهد المحيلة إليه والتلاعب بها إلى حد تشويه هويتها، فلا يمكن التعرف إلى تفاصيلها. تذهب البطاقة البريدية بنا بعيداً في تقاطع عناصرها وألوانها وأضوائها وفي اختياراتها وإقصاءاتها، فترى أرضاً لا بشر فيها، وطبيعة فاقدة لطبيعتها، ومتوحّشاً همجياً ناعما، فكأن الصورة تسعى إلى «إخراج الحي من الميت»، فتخلق المتوحش بعد انقراضه، وتعيد الاعتبار إلى الأنثى بعد أن فكّ السحر عنها وتحيي المدينة العربية الإسلامية بعد موتها. وهي في هذا ترسم صورة مجمدة للعالم، وتستحضر مُثُلاً تُحرّك شعور من مرّ من هنا ذات يوم زمن الاستعمار، وفترة الحرب العالمية الثانية وتُرضي فنطازيا غربية باحثة عن تحقيق صور تهجع في المخيال عن ثقافة مجتمع «عجيب»، روّجت له وكالات الأسفار. ولأنها كذلك إرضاء لمثل غربية ما تزال تخضع مجتمعاً تحديثياً لتنميطات ثقافة قامعة، تبدو فيها البطاقة البريدية، فيما تكشف عنه من «بنى أولية للدلالة» إعادة إنتاج القامع لثقافة المقموع.

والبطاقة البريدية، بما هي صورة عن المدينة، تطغى فيها إعادة إنتاج الهيمنة بتغذيتها لفنطازمات السيد الأبيض. هذا دور يجسّمه التونسي الأسود «الشوشان» الذي غالباً ما يظهر سائقاً لجمل يمتطيه السائح. فكأنّما بلسان حال الصورة تقول: تعالوا إلى طبيعة عذراء، جميلة لا أجسام بشرية فيها إلا لتأثيث جمالية المشهد. إنها نصّ الأموات ما دامت قد ألغت الحياة الاجتماعية والإنسانية من مدوّنتها، إلا من بعض العناصر الحيّة التي تُؤثّث بدورها لإعادة إنتاج صور تهجع منذ الاستعمار في مخيال المعمّر القديم.

هذه الصور التي تمثل عنصراً من عناصر المشهد المديني توهم بالإخبار عن الواقع وعن هويّة العين التي رأته. ولكن العين التي تنظر لا ترى، أو لا تكاد ترى الواقع، كما هو بتناقضاته وأبعاده الواقعية، إذ تمقت الانعكاس والتماثل لتتلاعب بالوهم والفنطازم، فتخلق عالماً مخيالياً فاقداً في الغالب المرجع والعمق، وتحرص على أن تحجب المرجع الذي هو المجتمع،

وتكسّر العمق بما فيه من سيرورة. يدير المصوّر ظهره لكلّ هذا، ليرى بعيني رأسه الثقافيتين فيستعيد طبيعة لا طبيعة فيها، وإنساناً متوحشاً آكلاً للأفاعي والثعابين، وجِمالاً حلّت محل البشر لكثافتها في الصورة، تتكلم وتُرحّب وتُحب. فكأنما الجمل رمز الحياة في صحراء لا حياة فيها، وكأنما الجمل طوطم، بمعنى العلاقة أو التحالف أو الارتباط القائم على رمزية الجمل. تحبس الصورة التي تُروّج وتبيع الصورة التي يحملها الكولونيالي عنّا، بما فيها من مركزية أوروبية، أنفاس مجتمع فلا ترى حركته وسيرورة تطوره.

لا شيء في الصور البريدية المعلّقة في المدينة يُنبئ عن نزعة واقعية، عن علاقتها بموضوعها. هنا تتكسّر العلاقة بين الدّال والمدلول، بين الصورة بموضوعها الذي لم يعد موضوعاً، حتى وإن كان بعدُ على قيد الحياة، والمدينة التي استهوت جان ديفينو (Duvignaud, 1976: 192) بتقاطع الأرض والأعمار والناس والطقوس،طبقات منضّدة من التاريخ الحي بما فيه من صراع من أجل الوجود، هذه المدينة بمشهدها الجدالي، الشهواني أحياناً، تردّها الصورة أثراً بعد عين.

خاتمـة

حاولت هذه الدراسة تعريف المدينة بغير ما كان متداولاً من عناصر تعريفية أهملت الرصيف والإشهار والسيارة، فلم تر إلا بشراً وحجراً وعمارة. لذلك كانت مقارباتها أقرب إلى الكم منها إلى الكيف. ولأنها كذلك، لم تتمكن من بلوغ الدلالة لتقف عند المستوى النفعي، الذي يقوم على وظائف المدينة واستعمالاتها، دون الحديث مثلاً عن الإنجازات البلاغية للمدينة والمدينيين. فنادراً ما يُتطرّق فيها إلى الدلالة التي تجعل من المدينة لغة حقيقية بغير مجاز.

إن مستعمل المدينة، الذي هو نحن جميعاً، لا يتنقّل في مجال مادي فحسب، بل في مجال رمزي ودلالي فيه من النّصوص الاجتماعية ما يجعل من المديني في تنقلاته والتزاماته، قارئاً بامتياز. هذه النظرة تدفع باتجاه مقاربة دلالية للمدينة تُراود لعبة العلامات وهي تتشكّل في بُنى. واقتراباً من هذه المقاربة السيميولوجية، تبدو مدينة تونس بلا وسط يتكثّف فيه المعنى. هذه المدينة يطغى فيها الخاص على العام، علاماتها فارغة بعد أن تكسرت العلاقة التاريخية بين الدالّ والمدلول، خاصة إذا تعلق الأمر بالمدينة العتيقة التي اجتاحها ما يشبه حرب الأيقونات، تلك التي تقتل العلامة فلا تترك إلا دوّال لا مدلولات فيها، لأن السيرورة هنا تقطعت أوصالها، إذ استُبدِلت المؤسسات التاريخية بأخرى تحديثية، كأن تتحول مدرسة قرآنية إلى مؤسسة للتكوين المهني. ضمن هذا التنكّر لما هو تاريخي ينفر إشهار المدينة مما هو فصيح في اللغة، ويعرِض عن نحوها وصرفها ليصوغ نحوه الخاص. على أن بلاغته هي التي تُحيي الميّتَ من تاريخ البلاغة، كالجناس مثلاً، هذا الذي يعود بقوة رغم تخلص اللغة العربية منه منذ عصر النهضة. ولكنها بلاغة تُوزّع حسب سلّميّة اجتماعية من الأعلى إلى الأدنى، فتُكثر من الجناس والاستعارة والمجاز في الراقي من الأحياء، وتقتصد في هذه الأشكال البلاغية حين المرور إلى الأحياء الشعبية والفقيرة.

وكمحصّلة لكل هذا، يبدو المواطن هو الغائب الأساسي في تصميم المدينة. فبقدر ما يمتد الرصيف يتكثّف معنى المواطنة. وبقدر ما يتقلص حيزه، تتقلص معه قيمة المواطنة. الرصيف مجال عام يستوعب المواطن في لحظة من لحظات وجوده الاجتماعي اليومي. ولكن مصمّم المدينة صوّره بطريقة أداتية (Instrumentale) وظيفية تراعي النفعي ولا تعير اهتماماً لما هو عام. فالمنطق الأداتي هو الذي يتصرف في المجال المديني على حساب الجمالي والثقافي والوجودي والحضاري. هذه الجوانب تأتي في آخر التصنيف. وهنا، وضمن هذه العقلية الأداتية ـ التقنية يُسند للسيارة ما لا يُسند للبشر من حيز عام.

ولقد توقفت هذه الدراسة كذلك، عند ما يحدث من انتهاك للعلامات التاريخية للمدينة، وما في ذلك من اعتداء، قد يكون غير واع، على رمزية المدينة العتيقة. فالمنازل التاريخية فيها بجمالياتها «العالية» تتحوّل إلى ورشات ومصانع. كما تم قلب المنطق الترابي للمدينة رأساً على عقب. فلقد صمّمت المدينة التاريخية على نحو تفاضلي ينطلق من الفضاء المقدس، فالنبيل، فالعادي، وصولاً إلى الهامشي أو الآخر التّخومي.

أما اليوم فقد اضطربت، أو تعطّلت، هذه التراتبية ليصعد ما كان هامشياً إلى المركز، مخترقاً «المقدس» و«النبيل». بهذا المنطق الجديد تحوّل من كان بالأمس يسمّى «أعرابياً» إلى واحد من أهل المدينة، محمّلاً بثقافته ورموزه. فأدى هذا إلى حالة من «التيه» (Errance) تعيش فيها المدينة فوضى الرموز وحروبها □

المراجع

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (١٩٩٢). **طوق الحمامة في الألفة والآلاف**. القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر.

Annie Block, Raymand (2005). «Du Tag au Graffi jusqu'au presque murales.» dans: Jeanne Brody (dir.). *La* Rue. Toulouse: Presses universitaires du Mirail. (Socio-logiques)

Barthes, Roland (1984). *Le Bruissement de la langue*. Paris: Editions du Seuil.

Barthes, Roland (2002). «L'Empire des signes.» dans: Barthes, Roland. *Oeuvres complètes. Tome II, 1966-1973*. Paris: Ed. du Seuil.

Baudrillard, Jean (1978). *Le Système des objets*. Paris: Gallimard. (Collection Tel; 33)

Baudrillard, Jean (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Editions Galilée. (Débats)

Baudrillard, Jean (1996). «Sociologie de masse.» dans: *Encyclopedia Univer*-salis (Paris: Editions Encyclopedie Universalis. Corpus 14.

Boudon, Raymond [et al.] (2001). *Dictionnaire de Sociologie*. Paris: Edition France loisirs.

Bourdieu, Pierre (1965). *Un Art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Editions de Minuit. (Le Sens commun)

Duvignaud, Jean (1976). *Le ça perché. Paris: Stock. (Les Grands leaders)*

Karoui, Abdeljelil (1975). *La Tunisie et son image dans la littérature française du 19ème siècle et de la 1ère moitié du 20ème, 1801-1945*. Tunis: Société tunisienne de diffusion.

الفقـر الحضـري وارتباطـه بالهجـرة الداخليـة
دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض(*)

عزيزة عبد الله النعيم(**)

أستاذة مساعدة في قسم الدراسات الاجتماعية، جامعة الملك سعود.

تعالج هذه الدراسة جانباً مهماً من الجوانب الاجتماعية في المدينة، حيث تركّز على دراسة الفقر الحضري في الأحياء الشعبية القديمة وسط مدينة الرياض، مثل الأحياء التابعة لبلدية «البطحاء»، حيث تشهد الأسر في تلك الأحياء ارتفاعاً في حجم الأسرة مع انخفاض في الدخل، كما تشهد نسبة أمية مرتفعة، ويعيش سكانها في الغالب في منازل صغيرة، تقدر في المتوسط بعمق ١٠ أمتار وعرض ٥ أمتار، يغلب عليها الطابع الشعبي، وبعضها لم يدخل ضمن عمليات الهدم والتوسعة، وبعضها الآخر استبدل بما يسمى بـ «البناء الصامت»، وهي مساكن شعبية متلاصقة حظيت بتوسعة بعض شوارعها تسهيلاً للسكان ولحركة المركبات، وخاصة سيارات الخدمات العامة.

تتمتع مدينة الرياض بخاصية الجذب كغيرها من المدن السعودية، إلا أنها تحتل مركز الصدارة بين مدن العربية السعودية من حيث عدد سكانها، فقد بلغ حوالى ٤,٤ ملايين نسمة عام ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م. ويتوقع أن يشهد عدد الأسر معدلات نمو بنسبة ٧ بالمئة خلال السنوات العشر القادمة، ليبلغ حوالى ٩٤١ ألف أسرة[١]. كما بلغ معدل النمو السكاني فيها في السنوات الخمس التي تسبق عام١٤١٨هـ/١٩٩٨م ٨,١ بالمئة، ويحتل السعوديون نسبة نمو سنوي عالية تبلغ ٩,٦ بالمئة، ويمثلون نسبة ٦٩ بالمئة من إجمالي سكان المدينة[٢]. يرجع هذا النمو الحضري في الغالب إلى الهجرة الداخلية التي تعدّ المؤثر الرئيسي في حجم السكان، فقد أوضح المسح الديمغرافي لعام ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م وباستخدام متغيّر «محل الميلاد»، أن منطقة الرياض تحتل المرتبة الأولى بين المناطق الجاذبة في العربية السعودية[٣].

كما اتضح من نتائج مقياس «التكيف الاجتماعي للمهاجرين الريفيين» الذي قامت

(*) تمثل هذه الدراسة الخلاصة التنفيذية للكتاب الذي نشره مركز دراسات الوحدة العربية ضمن سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ (٧٥) بالعنوان نفسه (٤٠٠ ص).

(**) البريد الإلكتروني: azizai2@yahoo.com.

(١) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «المناخ الاستثماري في مدينة الرياض،» **تطوير** (الملحق)، العدد ٣٤ (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ١٣ و١٥.

(٢) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «دراسة السكان واستعمالات الأراضي: ملخص تنفيذي،» ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص ٤.

(٣) رشود بن محمد الخريف، **السكان: المفاهيم والأساليب والتطبيقات** (الرياض: جامعة الملك سعود، ٢٠٠٣)، ص ٣٨٧.

بتطبيقه الباحثة على حي «العود» وحي «منفوحة» عام ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، أن هناك أسراً سعودية قد هاجرت من مناطق الجنوب الغربي منذ ست سنوات فأقل إلى أحياء تقع في وسط مدينة الرياض، وهذه الأسر تعاني الدخول المنخفضة أو انعدامها، مع حجم كبير لعدد أفراد الأسرة، كذلك تعاني ارتفاع نسبة الأمية بين الرجال والنساء والأطفال على السواء.

وتهدف الدراسة الحالية التي تعدّ مكمّلة لما انتهت إليه بعض الدراسات الاجتماعية الاستكشافية السابقة إلى الإجابة عن التساؤل التالي:

ما مدى ارتباط الهجرة الداخلية الحديثة إلى مدينة الرياض والسكن في أحيائها الشعبية بظاهرة الفقر الحضري فيها؟

أولاً: أهداف الدراسة

تهدف الدراسة الحالية إلى معرفة ما يلي:

١ ـ دوافع الهجرة الداخلية لذوي الدخول المنخفضة إلى مدينة الرياض.

٢ ـ دوافع التمركز لبعض المهاجرين في الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض بالنسبة إلى السكان السعوديين.

٣ ـ التعرّف على الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لسكان الأحياء الشعبية في مدينة الرياض، ومدى مساهمتها في انتشار الفقر الحضري في تلك الأحياء.

ثانياً: متغيّرات الدراسة ومفاهيمها

١ ـ متغيّرات الدراسة

أ ـ المتغيّر المستقل: الهجرة الداخلية، وتقاس بمدة الإقامة في مدينة الرياض (فالمبحوث إما مولود في مدينة الرياض أو مهاجر قديم أو مهاجر حديث).

ب ـ المتغيّرات الوسيطة: الخلفية الثقافية والمستوى التعليمي ونوع العمل والعمر ومدة الانقطاع عن العمل.

ج ـ المتغير التابع: الفقر الحضري (المتمثل في الوضع البيئي للحي والوضع الاقتصادي لسكانه من خلال المؤشرات التالية: مدة الإقامة في الحي الشعبي، والدخل الشهري، وملكية السكن، والاعتماد على الإعانات الحكومية وغير الحكومية، والتسوّل).

٢ ـ مفاهيم الدراسة

أ ـ مفهوم الهجرة الداخلية (Internal Migration)

الهجرة في اللغة تعني المغادرة، ويعرّف القصير[٤] الهجرة الداخلية بأنها «انتقال

(٤) عبد القادر القصير، **الهجرة من الريف إلى المدن: دراسة ميدانية اجتماعية عن الهجرة من الريف إلى المدن في المغرب** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٢٩.

الأفراد أو الجماعات بصورة دائمة أو مؤقتة، داخل الدولة الواحدة من مجتمع محلي إلى مجتمع محلي آخر، تتوفر فيه أسباب الرزق. وقد يكون ذلك لفقر بيئاتهم المحلية أو لاكتظاظها بالسكان، وما يتبع ذلك من انخفاض في الأجور أو تفشي البطالة».

أما التعريف الإجرائي للهجرة الداخلية في هذه الدراسة، فهو أنها الهجرة التي تمّت من قبل أشخاص سعوديين أو أسر سعودية وصلت من خارج مدينة الرياض للسكن في أحيائها الشعبية الداخلية، كالعود والصالحية ومنفوحة. ويقصد بـ «المهاجر» (Migrant)، أي شخص ولد ونشأ ـ قبل سنّ المدرسة ـ خارج مدينة الرياض بالذات، وانتقل إليها كساكن (Resident)، وليس كزائر، سواء انتقل بمفرده أو مع آخرين.

ب ـ الفقر الحضري (Urban Poverty)

يعرّف باقر الفقر بأنه «حالة من الحرمان المادي التي تتجلّى أهم مظاهرها في انخفاض استهلاك الغذاء، كمّاً ونوعاً، وتدني الحالة الصحية والمستوى التعليمي والوضع السكني، والحرمان من تملّك السلع الضرورية والخلفيات المادية الأخرى، وفقدان الاحتياطي أو الضمان لمواجهة الحالات الصعبة، كالمرض والإعاقة والبطالة والكوارث والأزمات»(٥).

التعريف الإجرائي: يتضمن المظهر البيئي للحي والوضع الاقتصادي والاجتماعي المنخفض للسكان السعوديين في الأحياء الشعبية الداخلية لمدينة الرياض، ومن مؤشراته المادية والثقافية ما يلي:

أ ـ الانعزال البيئي والاجتماعي، ويقاس من خلال حدود الحي وعلاقة الحي وسكانه ببقية أحياء المدينة وسكانها.

ب ـ الفقر البيئي للحي، ويقاس من خلال سوء حالة المباني وقدمها، وتدني الخدمات العامة، كالخدمات البلدية، والخدمات الصحية، والخدمات التعليمية.

ج ـ الكثافة السكانية، وتقاس من خلال معرفة حجم سكان الحي، ومعرفة عدد أفراد كل مسكن.

د ـ انتشار الأمية، ويقصد بها الأمية بأنواعها: الأمية الأبجدية (المستوى التعليمي لجميع أفراد الأسرة)، والأمية الثقافية (الجهل بالأفكار والمعارف المفيدة للأسرة، كمجال الصحة وتنظيم النسل)، والأمية الممارسة (عدم اكتساب أي مهارات تدريبية).

هـ ـ الوضع الاقتصادي للأسرة، ويقاس من خلال نوع المهنة والدخل وعدد سنوات البطالة وملكية المسكن ومعدل الإنفاق والاعتماد على خدمات الضمان الاجتماعي والجمعيات الخيرية وهبات الأهالي والتسوّل.

---

(٥) محمد حسين باقر، «قياس وتحليل الفقر مع التركيز على الأساليب غير التقليدية،» في: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا [الإسكوا]، **تحسين مستويات المعيشة في دول المشرق العربي**، سلسلة دراسات مكافحة الفقر؛ ٨ (نيويورك: اللجنة، ١٩٩٩)، ص ٤٤.

ثالثاً: الفروض البحثية للدراسة

حدّدت الدراسة فروضاً بحثية لتختبر العلاقة بين متغيّرات الدراسة، وقد استطاعت الدراسة الحالية تحديد العلاقات من نتائج الدراسات السابقة والتراث النظري، بحيث يتمّ قبول الفرض الصفري (Null Hypothesis) في حالة عدم وجود علاقة بين المتغيّرَيْن:

ـ **الفرض الأول**: توجد علاقة بين مدة الهجرة إلى مدينة الرياض ومدة الإقامة في الأحياء الشعبية.

ـ **الفرض الثاني**: توجد علاقة بين مدة الإقامة في الأحياء الشعبية ومكان النشأة.

ـ **الفرض الثالث**: توجد علاقة بين أسباب هجرة الفرد إلى مدينة الرياض ووضعه الاقتصادي في موطنه الأصلي.

ـ **الفرض الرابع**: توجد علاقة بين أسباب رضا الفرد عن الحياة في مدينة الرياض ووضعه الاقتصادي في موطنه الأصلي.

ـ **الفرض الخامس**: توجد علاقة بين الخلفية الثقافية(*) والمستوى الاقتصادي(**) لرب الأسرة.

ـ **الفرض السادس**: توجد علاقة بين مدة الإقامة في مدينة الرياض والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض السابع**: توجد علاقة بين المستوى التعليمي والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض الثامن**: توجد علاقة بين نوع العمل والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض التاسع**: توجد علاقة بين العمر والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

ـ **الفرض العاشر**: توجد علاقة بين سنوات الانقطاع عن العمل والمستوى الاقتصادي لرب الأسرة.

العلاقة بين أهداف الدراسة وفروضها

ـ يتحقق الهدف الأول من الفرضين التاليين: الثالث والرابع.

ـ يتحقق الهدف الثاني من الفروض التالية: الثاني والخامس والسادس.

ـ يتحقق الهدفان الثالث والرابع من الفروض التالية: الأول والسابع والثامن والتاسع والعاشر.

(*) يقصد بالخلفية الثقافية، الأصل الحضري أو القروي أو البدوي.

(**) مؤشرات المستوى الاقتصادي هي: مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، وملكية السكن، والحصول على المساعدات الحكومية والأهلية، والقيام بالتسوّل (بحيث يتم اختبار كل مؤشر من هذه المؤشرات بالمتغيّر المستقل بصورة منفردة).

رابعاً: الإطار المنهجي

١ ـ نوع الدراسة ومنهجها

تعدّ هذه الدراسة من الدراسات الوصفية التحليلية، التي تهدف إلى التعرف على دور الهجرة في إحداث الفقر الحضري. وقد تمّ اختيار المنهج الوصفي القائم على المسح الاجتماعي، الذي يحقق دراسة جماعات معيّنة في مساحات جغرافية محدّدة، كما يتناول وصف أوضاع موجودة بالفعل وقت إجراء المسح. وهذا المنهج يزوّد الباحث بمعلومات تمكّنه من الوصف والتفسير حيال الظاهرة المدروسة، كما يشخّص هذا المنهج العلاقات بين المتغيّرات، ويتطلب فرضيات معيّنة قبل البدء بعملية جمع البيانات من الواقع الاجتماعي (الميدان)، وفي فترة زمنية محدّدة. كما أن هذا المنهج يتناسب مع أدوات جمع البيانات التي تم استخدامها في هذه الدراسة، وهي المقابلة المقنّنة والملاحظة البسيطة.

٢ ـ مجتمع الدراسة

تم إجراء هذه الدراسة في مدينة الرياض، على اعتبار أن هذه المدينة تستحوذ على ٢٠ بالمئة من سكان العربية السعودية[٦]. وقد بلغ معدل نمو السكان فيها للسنوات الخمس التي تسبق ١٤١٨هـ/١٩٩٧م ٨,١ بالمئة. ويعزى هذا النمو في الغالب إلى الهجرة[٧]. وتعدّ الفترة من ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م إلى١٤١١هـ/ ١٩٩٠م هي المسؤولة عن ٧٠ بالمئة من زيادة السكان السعوديين في المدينة[٨]. وتستهدف الدراسة سكان الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض. كما اتخذت الأسرة السعودية التي تسكن في الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض كوحدة للدراسة، أي مقابلة جميع أفراد الأسرة، واتخذت أيضاً رب الأسرة، سواء كان ذكراً أو أنثى، كوحدة للتحليل.

٣ ـ عيّنة الدراسة

لتحديد موقع معيّن للفقراء في الأحياء الشعبية في مدينة الرياض، فقد اعتمدت الباحثة مسح الوحدات السكنية للأحياء الداخلية للمدينة، الذي قامت به الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض عام ١٤١٧هـ/١٩٩٦م. وقد بيّن هذا المسح الأحياء الشعبية التي يغلب عليها سكان سعوديون، ومقدار دخولهم الشهرية، وأنواع المساكن، من خلال وثائق خاصة بأمانة مدينة الرياض. ومن هذه الوثائق اتضح أن تلك الأحياء الشعبية تقع ضمن بلدية «البطحاء» الفرعية (بعد أن كانت في السابق تقع ضمن بلديات فرعية أخرى). وقد كشف المسح أن نسبة ٥٤,٥ بالمئة من السكان السعوديين التابعين لبلدية «البطحاء» تقل دخولهم عن ٤٧٩٩٩ ريالاً سعودياً في السنة. وهم يتوزعون كالتالي:

(٦) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «المناخ الاستثماري في مدينة الرياض».

(٧) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «الهجرة والنمو السكاني بمدينة الرياض،» ١٤٢١هـ/[٢٠٠٠م]، ص ٢.

(٨) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «دراسة السكان واستعمالات الأراضي: ملخص تنفيذي،» ص ٨.

أ ــ الفئة الدنيا الدنيا (أقل من ٢٣٩٩٩ ريالاً سنوياً) وبلغت نسبتهم ٩,١ بالمئة.

ب ــ الفئة الدنيا الوسطى (أقل من ٣٥٩٩٩ ريالاً سنوياً) وبلغت نسبتهم ٢٤ بالمئة.

ج ــ الفئة الدنيا العليا (أقل من ٤٧٩٩٩ ريالاً سنوياً) وبلغت نسبتهم ٢١,٤ بالمئة.

وبالمقارنة بمداخيل السكان السعوديين التابعين للبلديات الفرعية الأخرى، نجد أن نسبتهم في الفئات الثلاث الأولى للدخل أقل من السكان التابعين لبلدية «البطحاء». كما أن بلدية «البطحاء» تضم بيوتاً شعبيةً بنسبة ٥٣,٢ بالمئة من مجموع أنواع المساكن فيها، ومع أن بلدية «الديرة» تليها في نسب الدخول المنخفضة والبيوت الشعبية[٩]، إلا أن بلدية «الديرة» تضم نسباً أعلى من السكان غير السعوديين في بيوتها الشعبية، كما تضم أحياءً يغلب على مساكنها طابع الفيلّات والقصور، مثل حي الناصرية وحي الفاخرية، بالإضافة إلى أن معظم أحيائها هي خارج المركز، وبسبب ذلك اتجهت الدراسة إلى أحياء بلدية «البطحاء». أما طريقة اختيار العيّنة، التي طبقت عليها الدراسة، فقد تمّت على مرحلتين:

(١) المرحلة الأولى، وتتمثل في اختيار عيّنة من الأحياء الشعبية

تم اختيار الأحياء التابعة لبلدية «البطحاء»، التي وقعت فيها العيّنة، بعد استبعاد الأحياء التي يغلب عليها السكان غير السعوديين، والأحياء التي يغلب على مساكنها طابع البيوت غير الشعبية، وهي أحياء «الخالدية» و«المنصورة» و«اليمامة» و«عتيقة». يتبقّى من أحياء بلدية «البطحاء» تسعة أحياء، وهي «المرقب» و«الديرة» و«العود» و«معكال» و«جبرة» و«منفوحة الجديدة» و«منفوحة القديمة» و«غبيرا» و«الصالحية». وقد تم سحب ٣٠ بالمئة من هذه الأحياء بطريقة العيّنة العشوائية البسيطة، بعد أن تم ترتيبها أبجدياً ورقّمت، ثم سحبت العيّنة بطريقة جداول الأرقام العشوائية، وحيث إن الترقيم أحادي، فإن الاختيار وقع على الرقم الأول في الخانة الأولى، وكان من أعلى الصفحة وإلى اليسار. وقد وقع الاختيار على الأحياء التالية: «العود» و«الصالحية» و«منفوحة القديمة».

(٢) المرحلة الثانية، وتتمثل في اختيار عيّنة من كل حي

استخدمت الدراسة العيّنة العنقودية، حيث تمثل الأحياء حبات عنقود العنب، واختير من كل حي عيّنة عنقودية باستخدام الخرائط الخاصة بكل حي، بحيث تمثل الشوارع حبات العنقود، وقد استبعدت الشوارع الرئيسية لكل حيّ لكون سكانها من العزاب أو الأسر غير السعوديين في الغالب. وباستخدام العيّنة العشوائية المنتظمة من تلك الشوارع، وزّع حجم العيّنة المختارة لكل حي مع مراعاة طول الفئة، وقد حدّدتها الدراسة بخمسة شوارع أو ممرات. وهذه الشوارع الخمسة طبق عليها مسح أولي للكشف على حجم السكان السعوديين الفعلي وبيئتهم الأصلية. وبناءً على المسح الأولي، طبق المسح الثاني على السعوديين في الشوارع نفسها التي وقع عليها الاختيار.

(٩) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «مسح الوحدات السكنية لعام ١٤١٧ هـ،» ١٤١٩هـ/[١٩٩٨م].

حجم العيّنة

حدّد حجم العيّنة الكلي بالرجوع إلى جداول حجم العيّنات عند مستوى الاحتمالية ٠,٠٥ بالمئة، واستخرجت نسبة العيّنة إلى المجتمع الأصلي، ثم حجم عيّنة كل حي بناءً على حجم سكانه السعوديين، ونسبة عيّنة الحي إلى العيّنة الكلية، بحيث يكون مجموع عيّنات الأحياء مساوياً لحجم العيّنة الكلية، وذلك باتباع الآتي:

بلغ الحجم التقديري لعدد سكان الأحياء التي وقع عليها الاختيار كما يلي:

- عدد سكان حي العود ٥٦٢٣٨ نسمة.
- عدد سكان حي الصالحية ١٤٧٢٥نسمة.
- عدد سكان حي منفوحة ٥٦٠٩٥ نسمة[١٠].

وبما أن التقديرات لنسبة حجم السكان غير السعوديين قد بلغ في مدينة الرياض ٣١ بالمئة[١١]، وأن تقديرات حجم الأسرة السعودية في مدينة الرياض بلغ ٧,٧ أفراد[١٢]، فقد اعتمدت الدراسة على هذه التقديرات لاستخراج حجم الأسر السعودية في الأحياء التي وقع عليها الاختيار. وقد توصّلت الدراسة إلى التقديرات التالية:

- عدد الأسر السعودية في حي العود قدر بـ ٥٠٣٩ أسرة.
- عدد الأسر السعودية في حي الصالحية قدر بـ ١٣١٩ أسرة.
- عدد الأسر السعودية في حي منفوحة قدر بـ ٥٠٢٦ أسرة.

ومن خلال مجموع هذه التقديرات، فإن الحجم الكلي للأسر يقدر بنحو ١١٣٨٤ أسرة، ومن جداول العيّنات عند مستوى احتمالية ٠,٠٥ بالمئة، وجد أن حجم مجتمع دراسة بحدود ١٥,٠٠٠ يقابله ٣٧٥ حجم عيّنة[١٣]. لذلك فضّلت الدراسة استخدام حجم عينة ٤٠٠ أسرة، لأن أعداد الأسر التي حصلت عليها من الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض عن الأحياء كانت عبارة عن تقديرات. وباستخدام تقديرات أحجام الأسر وحجم العيّنة، فقد توصلت الدراسة إلى نسبة وحجم عيّنة لكل حي كالتالي:

- نسبة عدد الأسر في حي العود = ٤٤ بالمئة، ومن ثم تبلغ عيّنة الأسر ١٧٦.
- نسبة عدد الأسر في حي الصالحية = ١١,٥ بالمئة، ومن ثم تبلغ عيّنة الأسر ٤٦.
- نسبة عدد الأسر في حي منفوحة = ٤٤ بالمئة، ومن ثم تبلغ عيّنة الأسر ١٧٦.

---

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «دراسة السكان واستعمالات الأراضي: ملخص تنفيذي».

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٣) سعود الضحيان وحسن عزت، **معالجة البيانات باستخدام برنامج SPSS 10**، سلسلة بحوث منهجية؛ ٤، ٢ ج (الرياض: خاص ــ سعود الضحيان، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢٥١.

وقد اتضح في أثناء جمع البيانات ما يلي:

أن عدد الأسر السعودية في حي «منفوحة القديمة» منخفض جداً، وذلك بسبب عمليات هدم البيوت الشعبية وتحويلها إلى مبان متعدّدة الأدوار، الأمر الذي ساهم في رفع الإيجارات إلى حدّ لا تستطيع معظم الأسر المحدودة الدخل أن تواكبه، كما يضم الحي ١٣٨ مسكناً من المباني الخالية من السكان.

وفي حي «الصالحية» اتضح أن عدد الأسر السعودية أعلى مما هو متوقع، نظراً إلى نزوح الأسر إليه من داخل مدينة الرياض، ومن خارجها. وهذه البيانات حصلت عليها الباحثة من خلال مقابلة الإخباريين والعقاريين والقيادات المحلية للأحياء. وبناءً على هذه المعلومات الميدانية القيّمة، فقد تمت إعادة توزيع نسبة حجم العيّنة على الأحياء المختارة كالتالي:

- نسبة حجم عيّنة حي العود = ٤٩ بالمئة، ومن ثم بلغ حجم العيّنة ١٩٦ أسرة.
- نسبة حجم عينة حي الصالحية = ٣٣,٥ بالمئة، ومن ثم بلغ حجم العيّنة ١٣٤ أسرة.
- نسبة حجم عيّنة حي منفوحة = ١٧,٥ بالمئة، ومن ثم بلغ حجم العيّنة ٧٠ أسرة.

٤ ـ مجالات الدراسة

أ ـ المجال المكاني: بعض الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض. وقد وقعت عيّنة الأحياء على حي «العود» وحي «الصالحية» وحي «منفوحة القديمة».

ب ـ المجال الزماني

(١) **زمن الظاهرة**: تابعت الباحثة ظاهرة الهجرة منذ انتقال رب الأسرة إلى مدينة الرياض، وإلى الأحياء الشعبية الداخلية.

(٢) **زمن جمع البيانات**، وهو الزمن الذي استغرقته الدراسة الميدانية، حيث أجريت خلال عامي ١٤٢٢ و١٤٢٣هـ/٢٠٠١ و٢٠٠٢م. وقد شملت مرحلة الدراسة الاستطلاعية التي تمكّنت الباحثة في أثنائها من جمع البيانات المختلفة، ومرحلة إعداد استبانة المقابلة، وإجراء الاختبار القبلي، ثم مرحلة تطبيق الاستبانة على عيّنة الدراسة من خلال المقابلة والملاحظة. وتم جمع البيانات ابتداءً من شهر ذي القعدة عام ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م وحتى نهاية شهر شعبان عام ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، مع انقطاع خلال الإجازة الصيفية، لعودة بعض الأسر إلى مواطنها الأصلية.

(٣) **المجال البشري**: الأسرة السعودية التي تسكن الأحياء الشعبية الداخلية التابعة لبلدية «البطحاء» الفرعية، سواء ولد رب الأسرة في مدينة الرياض، أو كان مهاجراً قديماً، أو مهاجراً حديثاً. وقد قامت الباحثة شخصياً بمقابلة رب الأسرة والزوجة وباقي أفراد الأسرة.

٥ ـ مصادر وأدوات جمع البيانات

(١) **دراسات إحصائية** عن مجتمع الأحياء الداخلية لمدينة الرياض، قامت بها الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض.

(٢) **الملاحظة**: استطاعت الباحثة من خلال الملاحظة الكشف عن بيئة الحي، مثل مدى توفر الخدمات العامة والمؤسسات التجارية ونوع المباني وحالتها، إلى جانب الاستفادة منها في أثناء مقابلة أفراد العيّنة وأسرهم.

(٣) **المقابلة المقنّنة**: كشفت البيانات الأولية عن انتشار الأمية بين سكان هذه الأحياء، مما ساعد على اختيار أداة المقابلة لتقيس مدى ارتباط زمن الإقامة في مدينة الرياض،وخصائص المبحوث في إحداث الفقر الحضري في المدينة. وقد صممت صحيفة المقابلة بناءً على أهداف الدراسة وفرضياتها. وتضمّنت أسئلة مفتوحة، وأخرى مغلقة. وارتكزت محاور استبانة المقابلة على أربعة أجزاء: يتضمن الجزء **الأول** أسئلة عن البيانات الأولية. ويتضمن الجزء **الثاني** أسئلة عن أفراد الأسرة ومن يشاركهم في السكن. كما يتضمن الجزء **الثالث** أسئلة عن الحالة الاقتصادية لرب الأسرة. أما الجزء **الرابع** فيتضمن بيانات عن الهجرة إلى مدينة الرياض، وسكن الأحياء الشعبية، والمشكلات التي يعانيها السكان، والمتعلقة بالسكان أنفسهم، وبمساكنهم، وبالحي الذي يعيشون فيه.

وقد أجري اختبار كشفي على الاستبانة، حيث وزّع عدد منها على أعضاء هيئة التدريس في قسم الدراسات الاجتماعية. وبناءً على ما ورد من ملاحظات، فقد تمت الاستفادة منها وتوظيفها في الأداة.

٦ ـ الصدق والثبات

تمّ التحقق من صدق أداة جمع البيانات من خلال الآتي:

(١) **الصدق الظاهري**: لقياس الترابط بين محاور الاستبانة ومدى ملاءمتها لموضوع الدراسة ومفردة البحث.

(٢) **صدق المحتوى**: لقياس مدى الترابط بين أسئلة كل محور من محاور الاستبانة، وذلك بفحص محتوى الأسئلة وتحليلها لمعرفة مدى تمثيلها لأهداف الدراسة وفروضها، وللتأكد من أن الأسئلة تشمل جميع جوانب الدراسة.

وقد استطاعت الباحثة التحقق من الصدق الظاهري وصدق المحتوى في استبانة المقابلة، وفق ملاحظة ما يلي:

(١) المشرفان على الرسالة.

(٢) أعضاء اللجنة المشاركة لإقرار خطة الدراسة في قسم الدراسات الاجتماعية.

(٣) التحكيم النهائي من قبل بعض أساتذة قسم الدراسات الاجتماعية في كلية الآداب، جامعة الملك سعود.

(هـ) النزول الميداني وتجريب الاستبانة لمعرفة مدى فهم الناس للعبارات ولاستيعاب كيفية طرح الأسئلة عليهم.

(٣) الصدق الإحصائي: حيث يقيس الارتباط الداخلي بين المتغيّرات، وقد تم استخراج مصفوفة معاملات الارتباط بين المتغيّرات الرئيسية لهذه الدراسة لبيان مدى اتساق بعضها مع بعض، وقد تم احتساب الجذر التربيعي لسبعة عشر متغيّراً وبلغت قيمته ٠,٩١٦.

ثبات الاستبانة

تم إجراء اختبار ثبات الاستبانة من خلال إعادة الاختبار على ٢٠ أسرة، واستخرج معامل الارتباط بعد تحويل الإجابات إلى بيانات رقمية. وقد بلغت قيمة معامل ارتباط «بيرسون» ٠,٩١٨، بمستوى معنوية ٠,٠٠١، لعدد أحد عشر سؤالاً، وهي المتغيّرات المستقلة: زمن الهجرة إلى مدينة الرياض، والخلفية الثقافية، والمستوى التعليمي، ونوع العمل، والعمر، وسنوات الانقطاع عن العمل، وكذلك المتغيّرات التابعة، وهي: مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، والعلاقة بالمسكن، والحصول على المساعدات، والقيام بالتسول.

خامساً: أهم النتائج

توضح الدراسة الحالية الخصائص الاجتماعية والاقتصادية لأفراد العيّنة،وهجرتهم من ناحية الكمّ والزمن، وعوامل الطرد والجذب. وفي ما يلي أهم النتائج:

١ ـ خصائص أفراد العيّنة

يبلغ متوسط عمر رب الأسرة السعودي من سكان الأحياء الشعبية ٤٦,٣ سنة، ويبلغ متوسط عمر الزوجة ٣٤,٦ سنة. وتشكّل الأسر التي يرأسها رجل ٨٧,٥ بالمئة من الأسر، بينما تشكّل الأسر التي ترأسها امرأة ١٢,٥ بالمئة، يتوزّعن على النحو التالي: ٦,٥ بالمئة أرامل، و٣,٨ بالمئة مطلقات، و١ بالمئة منفصلات، و١,٣ بالمئة أزواجهن إما في السجن أو قد هجروا أسرهم.

وتنتشر الأمية بين أكثر من نصف أرباب الأسر (٥٥,٨ بالمئة)، وترتفع النسبة إلى٦٦,٢ بالمئة بين الزوجات، وقد وجد أن ٩,٥ بالمئة من الأسر لديها أبناء ذكور أميون، و١١,٨ بالمئة لديها بنات أميات. وترتفع نسبة الأسر التي لديها أبناء ذكور متسربون من التعليم العام إلى ٣٠,٥ بالمئة، بينما ١١,٨ بالمئة من الأسر لديها بنات متسربات من التعليم.

يشتكي ٢٥,٣ بالمئة من أرباب الأسر من المرض. وتتراوح هذه الأمراض، بين مرض السكري، وارتفاع ضغط الدم، وأمراض القلب والشرايين، والفشل الكلوي، والتهابات الكبد. كما توجد بينهم إعاقات جسدية كالشلل، وعدم الإبصار، بينما ترتفع نسبة الزوجات المصابات بأحد الأمراض التالية: الربو والسكري، وارتفاع ضغط الدم، والتهابات الكبد، وفقر الدم إلى ٢٨,٧ بالمئة. وعانت نسبة ١١ بالمئة من الأسر وفيات الرضع في الخمس سنوات الأخيرة، بينما عانت نسبة ٣٤,٥ بالمئة من الزوجات حالات من الإجهاض.

ويعدّ نمط الأسرة النووية أكثر انتشاراً، حيث تشكّل ما نسبته ٧٠ بالمئة من أسر عيّنة الدراسة. وتعدّ الأسرة في الأحياء الشعبية كبيرة الحجم، فقد بلغ متوسط حجمها ٨,٣ أفراد، وبلغ متوسط حجم الأبناء في الأسرة الواحدة ٥,٧ أفراد. أما أنواع الزواج، فينتشر نمط الزوجة الواحدة بين ٨٩ بالمئة من الأسر، أي مع الاستمرار بالاحتفاظ بنمط تعدّد الزوجات.

يعيش السكان في أحياء شعبية في وسط مدينة الرياض، وهذه الأحياء تقع بالقرب من مركز المدينة الإداري والتجاري والصناعي. وتتصف بعض شوارعها وممراتها بالضيق وعدم السفلتة والإنارة. كما تتكدس فيها المساكن الشعبية القديمة، ذات «الطابع الصامت»، التي أنشئت من الطين، والقليل منها من «البلك». وأغلب هذه البيوت تعاني التصدّع والضيق الشديد وسوء التهوية. كما يوجد في هذه الأحياء بيوت قديمة ومهجورة، وبعضها منهار. وتحاط الأحياء الشعبية بشوارع رئيسية تحوطها مبان متعددة الأدوار. وتعيش معظم الأسر في بيوت شعبية (٨٩,٣ بالمئة). ويتوزّع السكان في هذه الأحياء على عدد غرف المسكن بجميع أنماطه بمعدل ١,٩ فرد للغرفة الواحدة. وقد أفاد بعض السكان أنهم يعانون عدداً من العيوب في مساكنهم، مثل تسرّب المياه من الأسقف، والحشرات والقوارض، وانقطاع الماء، ومشاكل في السباكة، وصغر الحجم. إلا أن شبكات الخدمات العامة جميعها متوفرة في هذه الأحياء، بالإضافة إلى الصرف الصحي والخدمات التعليمية والصحية والدينية والأمنية. ويتوفر لدى معظم الأسر جميع الأجهزة المنزلية الضرورية، إلا أن ١,٥ بالمئة منها لا تتوفر لديها أجهزة للطبخ، و٦ بالمئة لا تتوفر لديها أجهزة تبريد، و١٠,٨ بالمئة لا يتوفر لديها أجهزة لغسل الملابس، و٦,٣ بالمئة لا يتوفر لديها أجهزة تكييف، و٢٩,٥ بالمئة لا يتوفر لديها هاتف، و٧,٥ بالمئة لا يتوفر لديها أجهزة تلفاز، بينما يتوفر لدى ٦٠ بالمئة منهم أجهزة قنوات فضائية، و٨١,٢ بالمئة أجهزة فيديو.

كما أفاد بعض سكان الأحياء الشعبية بوجود بعض المشكلات الاجتماعية في حيّهم، فقد أفاد ٣٧,٨ بالمئة بوجود مشكلة سرقة السيارات أو الاستيلاء عليها، و٣٩ بالمئة أفاد بوجود مشكلة السطو على المنازل، و٣١,٨ بالمئة بمشكلة تعاطي المخدّرات، و٤٢,٥ بالمئة بتعاطي المسكرات، و١٣,٥ بالمئة بخطف الأبناء والبنات، و٤٨,٥ بالمئة بالضوضاء، و١١,٣ بالمئة أفادوا بوجود مشكلة التحرش بالأطفال والنساء.

٢ ـ الهجرة

أوضحت الدراسة الحالية أن المهاجرين من الجيل الأول يشكّلون ٩١,٥ بالمئة من أسر الأحياء الشعبية. ويعدّ غير المهاجرين في العيّنة من الجيل الثاني، ما عدا ١,٣ بالمئة فقط من العيّنة موطن آبائهم الأصلي هو مدينة الرياض. كما أن أغلبهم مهاجرون من قرى، حيث مثلت الخلفية القروية ٦٩,٨ بالمئة. كما أوضحت أن غالبية المهاجرين هم من مناطق الجنوب الغربي من العربية السعودية، فالقادمون من جازان يمثلون ٧٤,٨ بالمئة من الأسر. وقد ثبت أنه كلما كانت الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة كان احتمال مكان النشأة في منطقة جازان.

وتعدّ الهجرة إلى مدينة الرياض «شبابية»، فقد بلغ متوسط عمر المهاجر عند قدومه

إلى مدينة الرياض ٢٨,٦ عاماً، وبمعدل وسطي بلغ ٢٦ عاماً. كما تعدّ الهجرة إلى مدينة الرياض حديثة، حيث بلغ متوسط مدة الإقامة في مدينة الرياض ١٨ عاماً، وبمعدل وسطي بلغ ١٦ عاماً. ويشكّل المهاجرون منذ خمسة عشر عاماً فأقل النصف (٥٠,٣ بالمئة). كما تعدّ هذه الهجرة مباشرة، فقد بلغت نسبة الذين انتقلوا مباشرة من الموطن الأصلي إلى مدينة الرياض ٦٨,٣ بالمئة. أما من حيث إذا كانت الهجرة بمحض الإرادة، فقد هاجر ٧٩,٨ بالمئة باختيارهم، والباقون هاجروا مع الأهل أو الزوج. ومن ناحية الشكل، تعدّ الهجرة إلى مدينة الرياض فردية أو أسرية، ونادراً ما كانت جماعية.

وتشكّل العوامل الاقتصادية أهم عوامل الطرد من الموطن الأصلي، حيث مثلت في مجملها ٨٩ بالمئة من عوامل الهجرة من المكان الأصلي. وتتمثل هذه العوامل بعدد من الأسباب، فقد هاجر ٨٢,٥ بالمئة منهم بسبب «عدم توافر فرص عمل في الموطن الأصلي»، و٤٩ بالمئة «لعدم كفاية الخدمات العامة»، و٣٧ بالمئة «لمحدودية وسائل العيش»، و٨,٩ بالمئة «لعدم وجود فرص للتسوّل». ولم يشكّل عدم امتلاك سكن سبباً طارداً من الموطن الأصلي، وذلك لتوفره وسهولة إنشائه. كما لم تسجل الدراسة هجرات بسبب كوارث طبيعية أو اضطهاد.

كذلك تشكّل العوامل الاقتصادية أهم عوامل الجذب إلى مدينة الرياض، فقد مثلت في مجملها ٦٢,٣ بالمئة من عوامل الهجرة إلى مدينة الرياض. فقد هاجر ما نسبته ٧٤ بالمئة إلى مدينة الرياض بسبب «البحث عن عمل». ومن هنا يعدّ هذا السبب أهم عوامل الجذب، يلي ذلك عامل «توقع الاستفادة من المساعدات»، حيث بلغت النسبة ٣٦,٧ بالمئة. كما هاجر ١٠,٢ بالمئة من المهاجرين باختيارهم، بسبب تقاعدهم من أعمالهم التي كانوا يقومون بها خارج مدينة الرياض.

وقد أثرت عوامل الوضع الاقتصادي في الموطن الأصلي (عدم توافر فرص عمل، ومحدودية وسائل العيش، وعدم وجود فرص للتسوّل) في قرار الهجرة للبحث عن عمل، ولتوقع الاستفادة من المساعدات في مدينة الرياض.

كما تتضح عوامل الجذب إلى مدينة الرياض من خلال أسباب الرضا عن الإقامة فيها، فقد وجد أن ٧٢,٥ بالمئة من أفراد العيّنة راضون عن الحياة في مدينة الرياض بشكل دائم، بينما ٧,٢ بالمئة لا تعجبهم الحياة في هذه المدينة على الإطلاق. ويرى ٥٦,٢ بالمئة من الراضين «دائماً وأحياناً» عن الإقامة في مدينة الرياض أن عامل «توفر مجالات الرزق» أهم سبب للرضا، يليهم ٤٨,٣ بالمئة راضون لسهولة الحياة فيها، و٢٨ بالمئة لأن الموسرين كثيرون ويعطفون على المحتاجين، و٢٧,٨ بالمئة لأن الخدمات العامة أفضل، و٩ بالمئة بسبب توفر فرص للأبناء. وقد تأثرت بعض عوامل الرضا عن الحياة في مدينة الرياض بالعوامل الطاردة من الموطن الأصلي.

وقد كشفت الدراسة الحالية عن وجود علاقة قوية وإيجابية بين مدة الهجرة إلى مدينة الرياض، ومدة السكن في الأحياء الشعبية الواقعة في وسطها. فقد عاش معظم المهاجرين في أثناء إقامتهم في مدينة الرياض في هذه الأحياء. وقد بلغ متوسط مدة الإقامة

في الأحياء الشعبية للسكان ككل (مهاجرين وغير مهاجرين) ١٦,٢٥عاماً، بمعدل وسطي يبلغ ١٠ أعوام، وبمدى يتراوح من عام إلى اثنين وسبعين عاماً، ومعظمهم (٩٣ بالمئة) لم يعتد العيش إلا في أحياء شعبية مخططة أو أحياء عشوائية «صنادق»، وبعضهم تنقّلوا بين هذه الأحياء حسب ظروف السكن. أما البعض الآخر فقد عاشوا في الحي نفسه منذ ولادتهم أو منذ قدومهم إلى مدينة الرياض.

أما عن عوامل الجذب، التي بموجبها ينتقل السكان للعيش في الأحياء الشعبية، فإن العامل الاقتصادي يلعب دوراً مهماً أيضاً في الهجرة إلى هذه الأحياء، يليه في الأهمية العامل الاجتماعي. فقد انتقل ٥٣ بالمئة من الأسر بسبب انخفاض الإيجارات، و٣٥ بالمئة لوجود أقارب، و١٣,٣ بالمئة لانخفاض أسعار المساكن، و١١,٦ بالمئة لسبب دفع قسط شهري للإيجار، و١١,٥ بالمئة لقرب موقع الجمعيات الخيرية، و١١ بالمئة لموقع الحي.

٣ ـ الفقر الحضري

تشكّل البطالة أحد العوامل المساعدة على وجود الفقر في الأحياء الشعبية، فقد بلغت نسبتها ١٦,٨ بالمئة، بينهم إناث بنسبة ٩,٥ بالمئة. ويشكّل المتقاعدون ١٥ بالمئة، ويشكّل الذين يعملون عملاً مؤقتاً ٩ بالمئة، أما المستمرون في العمل فيشكلون ٥٩ بالمئة.

وتسيطر الأعمال التي لا تتطلب المهارة على نوعية المهن في الأحياء الشعبية، وتعدّ وظيفة «مراسل» أكثر انتشاراً في تلك الأحياء، حيث يعمل فيها ٢٢,٨ بالمئة، يليهم ٢٠ بالمئة «عسكريون»، فمتقاعدون (١٨ بالمئة)، فبائعون (١١ بالمئة). كما يسيطر العمل في القطاع الحكومي على العمل في القطاعات الأخرى، حيث ينتسب إليه ٧٥,٣ بالمئة. ويحاول ٣٠,٥ بالمئة من السكان زيادة دخلهم من خلال القيام بأعمال إضافية غير العمل الرئيسي، وهذه الأعمال لا تختلف في طبيعتها عن نوع العمل الرئيسي.

ويعاني سكان الأحياء الشعبية الانقطاع عن العمل، فقد انقطع عن العمل ٣٤,٣ بالمئة. وكشفت البيانات أن ٥٢,٨ بالمئة منهم قد انقطعوا بسبب عدم وجود عمل، يليهم الذين انقطعوا بسبب المرض (١٦,٨ بالمئة)، فالفصل من العمل (١٥,٢ بالمئة)، فالمشكلات الاجتماعية (٩,٦ بالمئة)، فالاستقالة (٢,٣ بالمئة)، فدخول السجن (٢,٣ بالمئة). وتشير هذه النتائج إلى الظروف التي يعانيها الأفراد وتؤثر في استمراريتهم في العمل.

كما يعاني السكان عدم الحراك المهني، يتضح ذلك من المهن السابقة، ومن مهن الأبناء، ومن مهن صغار أرباب الأسر. ويرجع السبب في ذلك إلى ارتفاع نسبة الأمية، وتدني مستوياتهم التعليمية الأخرى.

ويبلغ متوسط الدخل الشهري لرب الأسرة من العمل الرئيسي إذا كان من سكان الأحياء الشعبية ٢٩١٠ ريالات شهرياً، ويبلغ المعدل الوسطي ٢٥٠٠ ريال، أي بمقدار ٣٤٩ ريالاً شهرياً لكل فرد في الأسرة. ويحصل ما نسبته ٦٥,٢ بالمئة من أفراد العيّنة على دخل شهري قدره ٣٠٠٠ ريال فأقل.

أما الدخل من العمل الإضافي لنسبة ٣٠,٥ بالمئة من أرباب الأسر فيبلغ في المتوسط

١٣٠٠ ريال شهرياً، وبمعدل وسطي قدره ١٠٠٠ ريال. كما وجد أن ٢٦,٣ بالمئة من الأسر يقوم أفرادها بالعمل، ويبلغ متوسط دخل باقي أفراد الأسرة ٣١٢٣,٨ ريالاً شهرياً.

كما تعدّ ملكية السكن في الأحياء الشعبية منخفضة، حيث تبلغ النسبة ٢٢,٨ بالمئة مقارنة بالمستأجرين (٧١,٣ بالمئة). وبعض الأسر (٥,٧ بالمئة) يعيشون في بيوت ملك لأحد الوالدين أو في بيوت «وقف» أو عبر «وضع اليد»، والأخيرة تعدّ أحد أسباب الجذب إلى الحي من خارج مدينة الرياض. وتبلغ قيمة الإيجارات في المتوسط ٦٠٨ ريالات شهرياً.

ويعدّ انخفاض الوضع الاقتصادي للسكان مؤشراً مهماً للحصول على معونات من قطاعات المجتمع المختلفة. فنسبة الذين يتسلّمون مساعدات ترتفع إلى ٤٥,٢ بالمئة، وتعمل الجهات المختلفة على تقديم المساعدات، فالضمان الاجتماعي يساعد بمقدار ٤٥,٣ بالمئة من الأسر، والجمعيات الخيرية تساعد بـ ٥١,٩ بالمئة، وأهالي مدينة الرياض يساعدون بـ ٧٠,٧ بالمئة من الأسر. وتؤكد هذه الإحصائيات على عوامل الجذب إلى مدينة الرياض من مناطق لم تحظ بالتطور.

وتعتمد نسبة ٧٦,٨ بالمئة من الأسر، في تسهيل أمورها المادية، على القروض غالباً بعضهم من بعض، ومن أصحاب البقالات. وقد اضطر بعضهم إلى دخول السجن بسبب عدم الالتزام بالتسديد. وكانت المصاريف اليومية من أهم أسباب الديون، وبنسبة ٢٠,٥ بالمئة، يليها المهر، بنسبة ١٧,٩ بالمئة، فالإيجار (١٧,٩ بالمئة)، فشراء سيارة (١٣,٧ بالمئة)، فشراء منزل (٨,٥ بالمئة).

كما يعدّ التسوّل أحد مصادر الدخل لدى ٦,٨ بالمئة من الأسر، فمنهم ٥٩,٣ بالمئة يقومون بالتسول في أحياء وسط مدينة الرياض، و٢٩,٦ بالمئة في مختلف الأحياء. وبعضهم يجلس في أطراف الحي الذي يقيمون فيه رغبة في الحصول على صدقة، والبعض الآخر حول البقالات والمخابز الموجودة في الحي.

سادساً: نتائج فروض الدراسة

اعتمدت هذه الدراسة التحليلية على عشرة فروض بحثية لاختبار علاقة المتغيّرات المستقلة (عوامل الطرد من المنطقة المهاجر منها) بالمتغيّرات التابعة (عوامل الجذب إلى مكان الإقامة الحالي). كما توضح علاقة المتغيّرات المستقلة (زمن الهجرة إلى مدينة الرياض، ومكان النشأة، والخلفية الثقافية، والمستوى التعليمي، والعمر، ونوع العمل، وسنوات الانقطاع عن العمل) بالمتغيّرات التابعة التي توضح الوضع الاقتصادي الحالي للسكان (مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، والعلاقة بالمسكن، والحصول على المساعدات، والقيام بالتسوّل).

ويختبر الفرض **الأول** علاقة زمن الهجرة إلى مدينة الرياض بمدة الإقامة في الأحياء الشعبية، وقد أوضحت النتائج صحة هذا الفرض، فدرجة معامل بيرسون بين المتغيّريْن بلغت ٠,٨٤٨، وكانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠١، فالمنتقلون حديثاً إلى الأحياء الشعبية هم أحدث هجرة إلى مدينة الرياض. كما أن معظم الأسر قد

قضت جميع سنوات هجرتها إلى مدينة الرياض في الأحياء الشعبية. ومن ثم، فإن الأحياء الشعبية داخل مدينة الرياض تستقطب مهاجرين من مناطق أخرى من العربية السعودية، من ذوي الخصائص الاجتماعية والاقتصادية المتدنية.

ويختبر الفرض **الثاني** علاقة مكان النشأة بمدة الإقامة في الأحياء الشعبية، وقد أوضحت الدراسة صحة هذا الفرض. فدرجة تحليل التباين بين مدة الإقامة في الأحياء الشعبية ومكان النشأة كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر. وتوضح نتائج العلاقة الاختلافات بين القادمين من منطقة جازان، حيث ازدادت أعدادهم في الفترات الحديثة من الإقامة في الأحياء الشعبية، كذلك كشفت الدراسة عن وجود اختلافات بين المولودين في مدينة الرياض، حيث تقل أعدادهم في الفترات الحديثة للإقامة في الأحياء الشعبية، إلا أنه لا توجد اختلافات واضحة لمدة الإقامة بين القادمين من مناطق أخرى. ومن ثم، فإنه كلما كانت النشأة لسكان الأحياء الشعبية في منطقة جازان تكون الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة.

كما يختبر الفرض **الثالث** علاقة أسباب الهجرة إلى مدينة الرياض بالوضع الاقتصادي للمهاجر في موطنه الأصلي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال علاقة البحث عن العمل في مدينة الرياض ببعض العوامل الاقتصادية الطاردة من الموطن الأصلي. فالنتائج توضح أن ارتفاع البطالة ومحدودية وسائل العيش في الموطن الأصلي يعدّان سبباً في اتخاذ قرار الهجرة للبحث عن عمل في مدينة الرياض. فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٠٩ على التوالي، بينما، لم تكن، عوامل الطرد الأخرى (عدم كفاية الخدمات، وعدم وجود فرص للتسوّل) سبباً في اتخاذ قرار الهجرة للبحث عن عمل في مدينة الرياض، فالخدمات العامة لم يمثل النقص فيها مشكلة للبعض. كما أن الراغبين في الحصول على رزقهم من خلال التسوّل لا يرون أن البحث عن عمل في مدينة الرياض هو سبب هجرتهم. كما ثبتت صحة الفرض الثالث من خلال علاقة توقّع الاستفادة من المساعدات في مدينة الرياض ببعض العوامل الاقتصادية الطاردة من الموطن الأصلي. فالنتائج توضح أن البطالة، ومحدودية وسائل العيش، وعدم وجود فرص للتسوّل في الموطن الأصلي تعدّ أسباباً للهجرة إلى مدينة الرياض لتوقّع الاستفادة من المساعدات. فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٠١ و٠,٠٠١ على التوالي. أما العوامل الأخرى الطاردة (عدم كفاية الخدمات في الموطن الأصلي) فلا تعدّ سبباً للهجرة إلى مدينة الرياض لتوقّع الاستفادة من المساعدات.

ويتعلق الفرض **الرابع** باختبار العلاقة بين أسباب الرضا عن الحياة في مدينة الرياض والوضع الاقتصادي للمهاجر في موطنه الأصلي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر عامل «الموسرون كثيرون ويعطفون على المحتاجين»، كأحد عوامل الرضا عن الحياة في مدينة الرياض، بعاملين من عوامل الوضع الاقتصادي للفرد في موطنه الأصلي (عدم وجود عمل، ومحدودية وسائل العيش). فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٠٤ و٠,٠٠٨ على التوالي، بينما تأثر عامل «توافر مجالات الرزق أكثر» بعامل واحد من عوامل الوضع الاقتصادي للفرد في موطنه الأصلي (محدودية وسائل

العيش)، فقد كانت قيمة مربع كاي ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠١٥.

ويختبر الفرض **الخامس** علاقة الخلفية الثقافية بالوضع الاقتصادي الحالي للسكان. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر كل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والوضع السكني، والحصول على المساعدات، بالخلفية الثقافية، فكلما كان الأصل قروياً كانت الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة، ونسبة تملكه منزلاً قليلة، وفرصة حصوله على مساعدات تكون أكبر. فقد نتج من تحليل التباين أن العلاقة بين الخلفية الثقافية ومدة الإقامة في الأحياء الشعبية ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر. كما نتج من قيمة مربع كاي بين الخلفية الثقافية وكل من تملّك المسكن والحصول على المساعدات، علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٢٢ على التوالي، بينما لم تؤثر الخلفية الثقافية في الدخل الشهري، وذلك لتشابه دخول القرويين والحضريين على السواء. كما لم تؤثر في القيام بالتسول، فالتسوّل لا يرتبط بالخلفية الثقافية للأفراد.

أما الفرض **السادس** فيختبر علاقة زمن الهجرة إلى مدينة الرياض بالوضع الاقتصادي الحالي للمهاجرين من سكان الأحياء الشعبية. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر المتغيّرات الاقتصادية بزمن الهجرة إلى مدينة الرياض. فكلما كانت الهجرة إلى مدينة الرياض حديثة كانت الإقامة في الأحياء الشعبية حديثة، وكان الدخل الشهري منخفضاً، والوضع السكني مستأجراً، واحتمال حصوله على المساعدات أكبر. فمعظم الأسر قضت جميع سنوات هجرتها في الأحياء الشعبية، كما أن الدخل يزداد بازدياد زمن الهجرة، كما يتحوّل المهاجر من مستأجر للسكن إلى مالك له كلما زادت سنوات الهجرة، وتكون فرصة حصول المهاجر على مساعدات أكثر كلما كان حديث الهجرة. فدرجة معامل بيرسون بين مدة الإقامة في مدينة الرياض، وكل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، كانت ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٠٣ على التوالي. كما نتج من تحليل التباين بين مدة الإقامة في مدينة الرياض وكل من العلاقة بالمسكن والحصول على المساعدات أن العلاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠٢١، بينما لم تؤثر مدة الإقامة في مدينة الرياض على القيام بالتسول، فبعض المهاجرين على اختلاف زمن هجرتهم يقومون بالتسوّل.

ويختبر الفرض **السابع** علاقة المستوى التعليمي بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر جميع متغيّرات الوضع الاقتصادي بالمستوى التعليمي. فكلما كان المستوى التعليمي للفرد منخفضاً كانت إقامته في الأحياء الشعبية حديثة، وكان دخله الشهري منخفضاً، ويميل إلى السكن بالإيجار، وكانت فرصة حصوله على المساعدات أكبر، كما يكون أكثر ميلاً إلى القيام بالتسوّل. فقد نتج من تحليل التباين أن العلاقة بين المستوى التعليمي، وكل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٣ وصفر على التوالي. كما نتج من قيمة مربع كاي بين المستوى التعليمي وكل من تملّك المسكن والحصول على المساعدات والقيام بالتسول، علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٣٥ وصفر و٠,٠٠٢ على التوالي.

أما الفرض **الثامن** فيختبر علاقة نوع العمل بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر معظم متغيّرات الوضع الاقتصادي بنوع العمل. فكلما كان الفرد «دون عمل» أو كان نوع عمله «بائع خضرة أو بائع في بقالة» أو «متقاعد» أو «مراسل» على التوالي، كان دخله الشهري منخفضاً، ويميل إلى السكن في بيوت «الوقف» أو «بوضع اليد» أو بالإيجار، وتكون فرصة حصوله على المساعدات أكبر، كما يكون أكثر ميلاً إلى القيام بالتسوّل. فقد اتضح من نتائج تحليل التباين أن العلاقة بين نوع العمل والدخل الشهري ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر. كما نتج من قيمة مربع كاي بين نوع العمل، وكل من تملّك المسكن، والحصول على المساعدات، والقيام بالتسول، علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠٣٤ وصفر وصفر على التوالي. ولم يؤثر نوع العمل في مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، فالمهاجرون الأوائل والمهاجرون الحديثون يقومون بالأعمال نفسها، وهي في معظمها أعمال غير ماهرة.

أما الفرض **التاسع** فيختبر علاقة العمر بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد ثبتت صحة الفرض من خلال تأثر معظم متغيّرات الوضع الاقتصادي بالعمر. فكلما كان رب الأسرة صغير السنّ كانت إقامته في الأحياء الشعبية حديثة، وكان دخله الشهري أعلى، وفرصة حصوله على المساعدات أقل، كما يكون أقل عرضة للقيام بالتسوّل. فقيمة معامل بيرسون بين العمر، وكل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر وصفر على التوالي. كما نتج من تحليل التباين بين العمر، وكل من الحصول على المساعدات، والقيام بالتسول، أن العلاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية صفر و٠,٠١، بينما لم يؤثر العمر في ملكية المسكن، حيث ارتفعت نسبة المستأجرين في كل مرحلة عمرية.

ويختبر الفرض العاشر علاقة سنوات الانقطاع عن العمل بالمستوى الاقتصادي الحالي. وقد رفض الفرض الصفري، حيث لم تثبت صحة الفرض من خلال علاقة كل من مدة الإقامة في الأحياء الشعبية، والدخل الشهري، وملكية السكن، والقيام بالتسول بسنوات الانقطاع عن العمل، فلم توجد اختلافات واضحة لكل من المتغيّرات السابقة حسب فترات الانقطاع عن العمل. فالمنقطعون عن العمل لا يختلفون في مدة إقامتهم في الأحياء الشعبية، ولا في دخولهم الشهرية، ولا في تملّكهم أو استئجارهم للسكن، ولا في قيامهم بالتسوّل، إلا أنهم يختلفون في الحصول على المساعدات، فالحاصلون على المساعدات هم الأكثر انقطاعاً عن العمل. فقد نتج من تحليل التباين للعلاقة بين سنوات الانقطاع عن العمل والحصول على المساعدات علاقة ذات دلالة إحصائية عند مستوى المعنوية ٠,٠١٠.

في ضوء ما تقدم، تؤكد نتائج العلاقات الارتباطية صحة فرضية الدراسة، من أن استمرار الهجرة الداخلية يؤدي إلى فقر حضري في مدينة الرياض، حيث يلجأ المهاجرون الفقراء إلى السكن في الأحياء الشعبية، التي تعاني مساكنها عدداً من العيوب. والفقر غالباً يقع على المهاجرين حديثاً (خمسة عشر عاماً فأقل)، كما يقع أكثر على القرويين والأميين وأصحاب المهن التي لا تتطلب مهارة وكبار السن والأرامل والمطلّقات. وتعدّ أوضاع الفقراء في الأحياء الشعبية في مدينة الرياض أفضل من أقرانهم في الموطن الأصلي.

سابعاً: التعميم

في ضوء الإطار النظري الذي تصوّرته الباحثة، إضافة إلى ما توصلت إليه نتائج التحليل الكمّي، مع نتائج المعاملات الإحصائية، فقد توصلت الدراسة إلى التعميمات التالية:

١ ـ أسباب هجرة الفقراء إلى مدينة الرياض

تتمثل أسباب هجرة السكان بمجموعة من عوامل الطرد من الموطن الأصلي وعوامل الجذب في مدينة الرياض كالتالي:

أ ـ عوامل الطرد

تشمل في مجموعها العوامل الاقتصادية التي تتمثل في الآتي:

ـ البطالة في المدن الصغيرة والقرى والبوادي، وهذا هو العامل الرئيسي، على الرغم من توفر المساكن للفقراء في مواطنهم الأصلية.

ـ عدم توفر المساعدات بأنواعها المختلفة لأرباب الأسر، خاصة لمن هم في سنّ العمل.

ـ قسوة المعيشة في منطقة جازان، لعدة أسباب منها: ارتفاع درجات الحرارة مع عدم توفر وسائل الراحة، وصعوبة المواصلات، وانتشار البعوض، وعدم تطور البيئة في تلك المناطق. ويزداد هذا الشعور بالقسوة عندما تتاح لهم فرصة زيارة المدن الكبرى.

ب ـ عوامل الجذب

ـ توفُّر الأعمال في مدينة الرياض ولو بشكل وهمي.

ـ ظهور برامج «السعودة»، خاصة التي لا تتطلب مهارات في القراءة، مثل سعودة أسواق الخضار.

ـ تحسّن الأوضاع الاقتصادية للسابقين من المهاجرين، سواء بسبب توفر الدخل أو بسبب الحصول على المساعدات.

ـ وجود الجمعيات الخيرية وأهل الخير، الذين يقومون بإعاشة الفقراء، إلى جانب دفع نصف تكلفة الإيجار وفاتورة الكهرباء.

ـ وجود مساكن قديمة ورخيصة الإيجار، وبعضها بـ «وضع اليد»، وأخرى كـ «وقف».

ـ العامل الاجتماعي المتمثل في عامل القرابة، حيث يمثل دوراً حيوياً في جذب المهاجرين إلى مدينة الرياض لعدة أسباب، منها: تبديد الشعور بالاغتراب، مساعدة الفرد على اتخاذ قرار الهجرة، مثل تبليغه قبل هجرته بوجود عمل ما في موقع ما في مدينة الرياض، وعن وجود بيت «وقف» أو مهجور، خاصة عندما يكون مسؤولاً عن أسرة.

٢ ـ أسباب الفقر في الأحياء الشعبية في مدينة الرياض

أ ـ أسباب عامة

ـ انخفاض أسعار النفط عام ١٩٨٦، الذي أنهى مرحلة التشييد، حيث ألغيت مشاريع وتوقفت أخرى. وقد أثر انخفاض الدخل القومي في التنمية الشاملة، خاصة في المناطق خارج المدن الرئيسية.

ـ أدى انخفاض أسعار النفط إلى هجرة داخلية إلى مدينة الرياض، خاصة من القرى والبوادي في محافظات الجنوب الغربي للعربية السعودية.

ـ الاستمرار في استقدام العمالة الأجنبية، التي تستحوذ على مختلف الأعمال التي تتطلب عمالة غير ماهرة، أو شبه ماهرة، وتقبل بأي أجر وبأي نوع من العمل.

ـ ارتفاع تكلفة المعيشة في مدينة الرياض، وعلى الأخص أسعار المساكن، والإيجارات، والمواصلات.

ـ يعتبر سنّ تقاعد العسكريين ذوي المراتب الدنيا، وهم غالباً من الأميين، إذ إنهم يتقاعدون في بداية الأربعينيات، عاملاً مساعداً على حدوث الفقر، خاصة لمن التحقوا بالعمل بعد سنّ الثلاثين. ففي الوقت الذي يكون فيه راتب العسكري ٥٠٠٠ ريال شهرياً، ويعيش في مساكن للعسكريين، يكون قد دخل في دائرة تعدّد الزوجات وأنجب عدداً كبيراً من الأبناء، وبعد التقاعد ينخفض دخله الشهري إلى أقل من النصف (غالباً ما يكون راتبه ١٥٠٠ ريال شهرياً)، فيجد نفسه مجبراً على البحث عن مسكن يستأجره لأسرته الكبيرة. وفي الوقت نفسه لا تنطبق عليه شروط الحصول على مساعدات حكومية، كالضمان الاجتماعي، أو مساعدات من الجمعيات الخيرية، فهو لا يستطيع ممارسة عمل حكومي آخر كمراسل، لأنه يتسلّم معاش تقاعد. ووفقاً لهذه الظروف، فهذه الفئة تعيش حياة الكفاف، إن لم يكن أقل.

ـ إن أغلب اقتصاد السوق أدخل ذوي الدخل المنخفض في عمليات الاستهلاك أكثر من الإنتاج، كما أدخلهم في دائرة من الديون، وكمثال على ذلك متابعتهم للمسابقات التلفزيونية، التي توحي للفرد وكأنه قادر على بلوغ الهدف، وبالتالي تصبح فاتورة الهاتف باهظة التكلفة لا يستطيع سدادها.

ـ سبّب النزوح إلى المدينة تحوّل صغار المنتجين في القطاع الزراعي والرعوي إلى مستهلكين، يبحثون عن الرزق من خلال المساعدات.

ب ـ أسباب شخصية

ـ الأمية، حيث تعتبر عائقاً أمام التنمية الذاتية.

ـ البطالة، التي تعزى إلى النظرة الدونية إلى العمل اليدوي من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى استقدام الأيدي العاملة الأجنبية، الذي زاد من احتقار العمل اليدوي، خاصة في

الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين الميلادي. كما تعزى إلى عدم استيعاب قيم العمل، كاحترام الوقت، والالتزام بالأداء، وتحمّل إشكاليات العمل.

ـ ارتفاع نسبة الإعالة في الأسرة السعودية، فحجمها يتجاوز معدل حجم الأسرة في المدينة السعودية ككل، فمثلاً في مدينة الرياض يبلغ متوسط حجم الأسرة ٧,٧٢ أفراد، بينما في الأحياء الفقيرة يبلغ المتوسط ٨,٣٢ أفراد. وعلى الرغم من انتشار نمط الأسرة النووية (الوالديْن أو أحدهما وأبنائهما) في الأحياء الفقيرة، إلا أن الأنماط الأخرى موجودة أيضاً، فبعضها أسر ممتدة، والبعض الآخر متصل (أخوة متزوجون)، أو مركّب (تعدّد زوجات وأخوة غير أشقاء)، أو يمتّون بصلة قرابة أخرى.

ـ انخفاض الدخل لدى رب الأسرة العامل أو انعدامه لغير العامل.

ـ الحوادث الشخصية، كوفاة الزوج، أو هجره لأسرته، أو دخوله السجن، أو فصله من العمل.

ـ عدم الوعي الاجتماعي للأسر الفقيرة يؤدي إلى إغراق الفرد في الديون أو في سلوكيات انحرافية، كتعاطي المخدّرات أو الترويج لها، أو تعاطي المسكرات، أو الانخراط في عمليات سرقات، وبالتالي تصبح الأسرة غارقة في دائرة من الحرمان.

إن بعض أسباب الفقر تتعمّق بين الأجيال نتيجة للآثار الناجمة عنه، فالأمية وفقدان الوعي العام تؤثران تأثيراً مباشراً في الإعداد المهني والفني الحديث للأجيال الجديدة. فقد وجد في الأحياء الشعبية هبوطاً خطراً في مستوى التعليم العام والفني والحرفي، مما يجعلها عاجزة عن إمداد السوق المحلي باحتياجاته من الأيدي العاملة الماهرة المحلية. فيضطر السوق إلى استيرادها من الخارج، بالرغم من الآثار السلبية التي يعود بها هذا الوضع على عملية النمو الاقتصادي والاجتماعي. وإذا كان يغلب على سكان هذه الأحياء صفة الاستهلاك، فإن ذلك يعزى إلى ثقافتهم الأصلية وأعمالهم السابقة، بالإضافة إلى أنهم ظلوا محرومين من فرص التدريب لتطوير مبادراتهم الفردية الخاصة، وتحسين ظروف معيشتهم وأوضاع حياتهم الاقتصادية والاجتماعية.

ولذا تتوقع الباحثة أنهم بحاجة إلى فترة من الزمن للتدريب على أساليب العمل الحديثة، وعلى حوافز نظام الإنتاج الجديد، وعلى إيقاع الحياة الجديدة التي بدأوا يألفونها، كما أنهم بحاجة إلى فترة للتدريب على الإنتاج في ظل نظام تقسيم العمل الحديث الذي يقوم على تعاون قاعدة عريضة من العاملين، وعلى التعامل مع الآلات بما يتطلبه من يقظة وتنظيم ودقة لم تكن ضرورية، ولم تكن معروفة، في ظل نظام الإنتاج وأساليب المعيشة السابقة في موطنهم الأصلي، ولا يتوقع أن نشهد التغيير إلا في الأجيال التي نشأت في المدينة □

بحــوث أخــرى



العنايــة الاجتماعيــة: احتياجاتهـا وتوفيــر خدماتهـا في لبنــان(*)

سايكو سوجيتا(**)

مستشارة مستقلة لمنظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية.

«مَن يعتني براعيات الأُسر؟ ولماذا النساء هن المسؤولات الوحيدات عن العناية بالأسرة ودعم أفرادها؟ ولمَ سيبقين كذلك دون الإقرار بالأهمية الاجتماعية لعملهن هذا وبكلفته بالنسبة إلى الاقتصاد؟» (Berman, 2002).

مقدمة

ازدادت أعداد النساء العاملات خارج المنزل في الأقطار العربية ازدياداً ملحوظاً لا ينفصل عن المتغيرات الاجتماعية والاحتياجات الاقتصادية في المنطقة. هذه المتغيرات التي كان من بعض نتائجها إعادة النظر في التقسيم التقليدي للعمل بين النساء والرجال. في العقد المنصرم، شهدت المنطقة زيادة في عدد النساء في القوى العاملة تقدر بـ ٧,٧ بالمئة، وهي أعلى زيادة مقارنةً بأي منطقة أخرى في العالم. رغم ذلك، ما زالت نسبة هؤلاء في القوى العاملة ٣٣,٣ بالمئة فقط؛ وهي نسبة تقل بشكل ملحوظ عن النسبة في أي منطقة أخرى في العالم (ILO, 2008).

أدت المتغيرات الديمغرافية في المنطقة والتحولات في بنى العائلة والأسر المعيشية، بالإضافة إلى التخفيضات في المصاريف الاجتماعية العامة وازدياد مشاركة النساء في القوى العاملة، إلى تزايد الحاجة إلى خدمات العناية الاجتماعية بالأطفال، والمسنين، والمرضى وأصحاب الإعاقات. على أن هذه المتغيرات لم تنجح في زعزعة بعض الثوابت، مثل اعتبار

(*) يعتمد هذا المقال على موجز تم تحضيره كمساهمة من منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية، في حملة التوعية الشاملة على «المساواة بين الجنسين في قلب العمل اللائق». يستند موجز السياسات هذا إلى «احتياجات العناية في لبنان وخدماتها»، تقييم تمهيدي حضَّرته د. سايكو سوجيتا من اليونيسكو.

(**) البريد الإلكتروني: s.sugita@unesco.org.

المرأة المسؤولة الوحيدة عن تأمين العناية الأسرية، مجاناً. وفي غياب الخدمات الخاصة والعامة، تُترك للنساء مسؤولية هذه المهمات وإدارتها، وهو ما يستهلك من الوقت والطاقة ما يكفي ليحد من انخراطهن في السوق ومشاركتهن في القوى العاملة.

يهدف هذا المقال إلى إطلاق النقاش حول احتياجات العناية الاجتماعية غير الملباة في لبنان. وهو يلخص استنتاجات التقييم التمهيدي الذي تم بهذا الشأن، مسلطاً الضوء على دور النساء الأساسي في تأمين العناية بلا أجر، وعلى التحديات التي تواجه العمال ذوي المسؤوليات الأسرية، وتأثير هذه العوامل في مشاركة النساء في القوى العاملة. وفي ختامه يقدم هذا البحث توصيات مفصَّلة حول ضرورة وضع سياسات مستقبلية موجهة إلى الأطراف المعنية بقضايا العناية الاجتماعية وذوي المصلحة الأساسيين فيها. كما يقدم مقترحات تتعلق بتطوير السياسات والبرامج، تندرج تحت العناوين الخمسة التالية: جمع البيانات والقيام بالأبحاث؛ العناية والمواطنة الاجتماعية؛ تنظيم خدمات العناية الاجتماعية؛ الوعي والمناصرة؛ حقوق العاملين في خدمات العناية الاجتماعية، الخاصة منها والعامة.

يعرّف العمل في العناية بلا أجر بأنه العمل الرعائي (Care Work) غير مدفوع الأجر، وهو العمل المنزلي، ويشمل إعداد الطعام والعناية بالأطفال، والمسنين، والمرضى وأصحاب الإعاقات. وفي حين أن العمل في الأسر المعيشية غير ذي طابع شخصي، إذ يمكن لأي كان تأديته دون تأثير جوهري في نوعيته ونتائجه، فإن العمل الرعائي هو شخصي بطبيعته، ويحمل مضموناً عاطفياً ووجدانياً حتى وإن تولى القيام به فرد من خارج العائلة. من هنا تحمل كل من المفردات الثلاث التالية «العمل في العناية بلا أجر» معنى أعمق بكثير من ظاهره، حيث تدل عبارة «بلا أجر» على ابتخاس الحق فيه؛ وتدل عبارة «العناية» على معنى المسؤولية عن رفاه الناس، وهي مسؤولية تتطلب جهداً ذهنياً وعاطفياً مكثفاً. وتدل كلمة «العمل» على تكلفة الوقت والطاقة التي تتبع عادة من التزامات اجتماعية أو تعاقدية.

أولاً: المساواة بين الجنسين في قلب العمل اللائق في الأقطار العربية

في سياق برنامجها المتعلق بالعمل اللائق، تروّج منظمة العمل الدولية للمساواة في الفرص والمعاملة بين جميع النساء والرجال للحصول على عمل لائق ومنتج من شأنه أن يؤمّن: دخلاً منصفاً؛ الأمان في مكان العمل؛ الحماية الاجتماعية للعمال وأسرهم؛ فتح الآفاق أمام التقدم؛ الحرية النقابية وحرية التعبير. تتضمن هذه الأجندة احتياجات الأطراف ذات العلاقة، ووجهات نظر كل من: الحكومات، العمال وأصحاب العمل؛ كما تؤمّن أرضية حوار من شأنها الخروج باتفاق حول السياسات الاقتصادية والاجتماعية ترضى به الأطراف المذكورة.

إن المساواة بين الجنسين مسألة تقع في صلب العمل اللائق للنساء والرجال. وإذ يستعاد

تأكيد هذه الرؤية، فإنما للتشديد على ضمان حقوق الانسان عامة، وحقوق العمل بشكل خاص، إضافة إلى ضرورة ضمان معايير خاصة بذلك. إنه لمن الضروري إعطاء الأولية لحقوق النساء من أجل المساواة، وتأمين الفرص العادلة في المكتسبات والموارد، وغيرها من مسببات التمكين. ويهدف مثل هذا التشديد، إلى إحداث تغييرات في المعايير والقوانين والمواقف المؤسسية التي تهم كلا الجنسين.

تعمل منظمة العمل الدولية مع الحكومات ومنظمات العمال وأصحاب العمل من أجل تأصيل المساواة بين الجنسين في صلب القوانين والسياسات والممارسات ذات الصلة؛ وذلك عبر مخاطبة اهتمامات الجنسين، التي غالباً ما تختلف باختلاف الحقب العمرية لكل منهما في الدورة العامة للحياة. وتسعى المنظمة إلى تطوير وتنفيذ تدخلات تستهدف مشاركة النساء والرجال في الجهود التنموية والاستفادة من نتائجها بصورة منصفة.

حددت منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية، أولوية تركز على الاحتياجات غير الملباة في العناية الاجتماعية، وتأثير عدم الاستجابة لها في مشاركة النساء في القوى العاملة. وذلك استناداً إلى المشاورات التي جرت مع صانعي السياسات، وممثلي منظمات العمال وأصحاب العمل، ومع مناصري قضايا النساء والباحثين في المنطقة. وأشارت استنتاجات المبادرتين الإقليميتين لمنظمة العمل الدولية[١] إلى أهمية القضايا التالية:

● الحاجة إلى تطوير مهارات العاطلات عن العمل، لا سيما المتخرجات في الحقول الاجتماعية، كالتربية البدنية وعلم النفس والعمل الاجتماعي وعلم الاجتماع والخدمات الاجتماعية؛ إضافة إلى المتخصصات بالعلاج الفيزيائي وعلاج النطق والعناية بالمسنين والعناية الاستشفائية لمرحلة ما قبل الوفاة.

● تشكل محدودية الوقت والموارد عقبات أساسية تواجه المسؤولات عن العناية الأسرية، وتُضطرهن إلى «اختيار» أشغال غير نظامية، مثل العمل من خلال المنزل.

● إن ضعف العناية الاجتماعية المؤسسية في القطاع العام والخاص ذي التكلفة المعتدلة يزيد من أهمية الدور الذي تؤديه العاملات المنزليات المهاجرات إلى الأقطار العربية بشكل عام، وإلى لبنان بشكل خاص.

غالباً ما يكون العمل الرعائي هذا مكثفاً، لا سيما في مجتمعات يغيب فيها التقسيم المنصف للعمل، ليس فقط حسب الجنسين، بل أيضاً حسب الفروق الطبقية والدينية والإثنية والاجتماعية الأخرى. وغالباً ما تكون قدرات النساء على الانخراط في سوق العمل المأجور

(١) المبادرة الإقليمية حول «المساواة بين الجنسين وحقوق العمال في الاقتصادات اللانظامية للدول العربية» (حزيران/يونيو ٢٠٠٦)، و«حماية حقوق العاملات المنزليات المهاجرات في الدول العربية» (آب/أغسطس ٢٠٠٥).

وفي النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية محدودة، بسبب مسؤولياتهن المنزلية والرعائية غير مدفوعة الأجر. وحتى إن وجدن مثل هذه النشاطات مُجزية، تبقى التكلفة المالية والاجتماعية لتلك ذات أهمية قصوى ينبغي الوعي بقيمتها والاعتراف بها. وعلى سبيل المثال تقول ليلى (حاضنة، ٤٠ سنة، عزباء، برج حمود، بيروت): «تركت عملي عندما قررت رعاية أمي المصابة بشلل أفقدها استقلاليتها وقدرة الاعتماد على نفسها. لم يكن لدي أي خيار، لكني أشعر بالمرارة حين أفكر بالمرتب التقاعدي الصغير الذي كنت سأحظى به لو أني واصلت عملي الأساسي لمدة أربعة أعوام أخرى، نظراً إلى وضعي الهش مالياً ومهنياً الذي أنا فيه منذ ذلك الوقت. لكنني لا أندم على قراري. لقد اعتنيت بأمي بمفردي وأنا راضية». (سوجيتا، ٢٠٠٨).

تؤثر الأحكام المسبقة في القيمة الاقتصادية لـ «العمل». فالمفهوم التقليدي السائد يعتبر أن العمل هو فقط العمل المأجور الذي يقوم به الفرد خارج المنزل، لذا تقتصر إحصاءات العمل الوطنية وحساباتها على النشاطات المأجورة المرتبطة بالسوق. وعلى الرغم من الجهود المبذولة لتسليط الضوء على أهمية العمل الرعائي غير المأجور وجعله مرئياً، يبقى هذا خارج قياسات النشاط الاقتصادي ومنهجياته وحساباته. كما أن تعدد نشاطات العناية غير المأجورة (على سبيل المثال العمل التطوعي، العمل في الأسرة المعيشية، عناية الأطفال، إلخ.)، يحفّز ضرورة توصيفها وتحليل ديناميتها.

من شأن السياسات الاجتماعية التي تتجاهل نشاطات على هذا القدر من الأهمية، أن تفشل في تقدير النتائج المجتمعية الأفضل، كمردود تعليم النساء المتجسد وأثره في القوى العاملة والإنتاجية. وهناك من يدعو إلى تطوير الأدوات اللازمة والمناسبة لقياس مثل هذا العمل وإعطائه قيمته، بغية التوصل إلى فهم أفضل ومقارنة ملائمة بين مردود النشاط الرعائي تكلفته من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية.

من الملاحظ أن القائمين بأعمال العناية: التمريض، والاهتمام بالأطفال والمسنين وذوي الإعاقات، هم الأقل أجراً بين سائر العمال؛ ناهيك عن أنهم يعملون وفق عقود هشة، ونادراً ما يكون عملهم نظامياً. هذه النشاطات التي غالباً ما تقوم بها النساء، تُقابل بالاستخفاف وابتخاس القيمة التي تستحق. ولهذا الاستخفاف علاقة بتاريخ النشاط الرعائي الذي رغم الجهد العاطفي الملازم له، والذي كانت النساء وما تزال تتولاه داخل الأسرة المعيشية بلا أجر، ما زال مغفلاً في منهجيات تقييم العمل التقليدية والحديثة.

ثانياً: خدمات العناية الاجتماعية وعمل النساء: احتياجات غير ملبّاة

تتأثر احتياجات العناية الاجتماعية في لبنان بعدد من العوامل، منها: التغيرات الديمغرافية؛ بنى العائلة والأسر المعيشية؛ التخفيضات في المصاريف العامة الاجتماعية؛ مشاركة النساء المتزايدة في القوى العاملة. كما أنها تتأثر بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية

السائدة في البلد. وقد شهد لبنان خلال العقود الأربعة الماضية بعض التغيرات السريعة في الاتجاهات الديمغرافية ذات علاقة بالاضطرابات السياسية والاقتصادية التي دامت أكثر من ثلاثة عقود. وأدى الانخفاض السريع في معدلات الخصوبة (ليصبح ٢,٧) وفي معدل الوفيات والأمراض إلى تحول ديمغرافي ضاغط، حيث بلغ المعدل العمري لتبعية الإعالة ٥٣,٣ بالمئة ومعدلاً أعلى منه لتبعية إعالة الصغار (يعقوب، ٢٠٠٨).

تتأثر روابط العناية الأسرية التقليدية بالهجرة، خصوصاً هجرة الرجال الذين يتركون وراءهم نساء وأطفالاً يتولون بأنفسهم مسؤوليات الحياة اليومية، بما في ذلك العناية بالمرضى والمسنين وأصحاب الإعاقات. في لبنان، أدت النزاعات الداخلية والإقليمية إلى وفاة عدد كبير من الناس وإلى تزايد ملحوظ في الإعاقات عموماً، ولا سيما بين المحاربين على الجبهات. فإذا ما اقترن هذا الوضع بهجرة الشبان، تبين مدى الخلل الحاصل في معدلات المقيمين، حيث تصبح نسبة الرجال أقل كثيراً من نسبة النساء، ويصبح المجتمع مكوّناً من فئة عريضة من كبار السن غالبيتهم من الإناث. ويتعرض الكثير من هؤلاء للفقر والمشكلات الصحية. غالبية هؤلاء المسنّات لا يعملن، وقد يكون لديهن بعض المدخرات أو الموجودات، وقليل منهن يتمتع بتأمينات اجتماعية وصحية. إن الفقر وعدم الأمان في سن الشيخوخة والاعتماد في الإعالة على الأقارب أو على الخدمات العامة تحد من استفادة هؤلاء النساء من خدمات صحية جيدة في وقت تكون الحاجة إليها ماسة للغاية.

في لبنان، كما في المجتمعات العربية الأخرى، يُعتبر العمل داخل الأسرة المعيشية وفي العناية بلا أجر «وظيفة نسائية» ــ وهي مسألة في الغالب غير قابلة للتفاوض. تشكل العائلة في هذه المجتمعات كياناً اجتماعياً وثقافياً محورياً. كما أنها المكان الذي يُمارس فيه تقسيم العمل على أساس النوع الاجتماعي ويُعاد إنتاجه. تتطلب الشعائر والاحتفالات الاجتماعية ــ كالأعراس، المآتم، الخطوبات، المواليد، أعياد الميلاد والواجبات الأسرية الكثيرة ــ قدراً كبيراً من الوقت والجهود للقيام بالمهمات التي تتولى النساء غالبيتها.

وتواصل النساء الالتحاق بسوق العمل، فيمثلن ٢٣,٣ بالمئة من الفئات العاملة (يعقوب، ٢٠٠٨). وهناك إمكانات عظيمة لاتساع المشاركة النسائية هذه، نظراً إلى تقدم مستواهن التعليمي. على أن هناك ارتفاعاً مطرداً للبطالة بين الشابات المتعلمات، خاصة بالنسبة إلى المتخرجات في الحقول ذات الصلة بمهمات العناية الاجتماعية والأسرية (أي التربية البدنية، علم النفس، العمل الاجتماعي، وعلم الاجتماع). من هنا يشكل الالتزام بالسياسة الاجتماعية تدخلاً إيجابياً في استحداث وظائف تحل مشكلات الخريجين والمحرومين من الخدمات في آن معاً. ومن الممكن أن يُعرض على المتخرجين والمتخرجات المشاركة في برامج تدريبية متطورة من شأنها تنمية مهاراتهم في إدارة الأعمال، وتشجيعهم على إطلاق مشاريعهم الخاصة التي تعود بالفائدة عليهم وعلى نشاطات العناية الاجتماعية.

من المهم أن نلاحظ أن ٥٧,٨ بالمئة من النساء و٦٧,٢ بالمئة من الرجال يعملون بصورة غير منتظمة وبلا ضمان اجتماعي أو اقتصادي أو حماية قانونية فعالة (يعقوب، ٢٠٠٨). وغالباً ما تضطر النساء إلى «اختيار» العمل من المنزل كاستراتجية يواجهن بها ضعف التسهيلات الرعائية اللازمة للعناية بالأطفال والمسنين والمرضى وأصحاب الإعاقات. فالعمل من المنزل يتيح لهنّ فرصة المزاوجة بين الحياة الإنجابية والإنتاجية والعناية بالأسرة وكسب لقمة العيش في الوقت ذاته.

بغض النظر عن مشاركتهن في القوى العاملة، تواصل النساء في لبنان تحمل أعباء العناية الأسرية بلا أجر. وعليه، فإن اتساع معدلات المشاركة النسائية في العمل لم يترافق مع تغيرات مجتمعية جوهرية من شأنها أن تعترف بقيمة العناية الاجتماعية، وبضرورة تشارك النساء والرجال للقيام بمهماتها. لنأخذ على سبيل المثال **يوم «المزدوج» لناديا** (حاضنة، ٣٥ سنة، متزوجة، مخيم شاتيلا، بيروت): «أغادر المنزل إلى عملي حوالى الثامنة صباحاً، وأغادر العمل في الثالثة والنصف بعد الظهر. أذهب أولاً إلى منزل أبي الذي يعاني مرض السكري، فأنا الأقرب إليه بين إخوتي الثلاثة والأقل انشغالاً. أتأكد من أنه قد أكل وأخذ أدويته ثم أنظف المنزل. إذا كان يستضيف بعض الأصدقاء، أحضر لهم القهوة. إنه طبيعيٌّ أن آتي لأراه كل يوم. كم أتمنى أن يتمكن من إيجاد زوجة جديدة تعتني به. حين أصل إلى بيتي عند الساعة الخامسة مساء، يكون أولادي قد سبقوني إليه. إبني ذو السبع عشرة سنة يُرجع أخته ذات الست سنوات من المدرسة. عندما أدخل المنزل، أهتف بصوت عالٍ: «أنا في المنزل». إذا كانوا يريدون رؤيتي، يأتون. عادةً، أقضي ما بين ساعتين وثلاث ساعات في إعداد الوجبات وتنظيف المنزل. أحياناً أستضيف الجيران والأصدقاء. زوجي لا يمد لي يد المساعدة في أعمال البيت». (سوجيتا، ٢٠٠٨).

ثالثاً: خدمات العناية الاجتماعية

في سياق الأزمات والنزاعات في لبنان، لم تُعطَ الأولية في السياسات للخدمات الرعائية المتكاملة، ولم يتم تطويرها بالكامل. أما خدمات العناية المؤسسية ــ التي تقدمها منظمات حكومية وغير حكومية لا تبغي الربح، ويقدمها القطاع الخاص ــ فما تزال محدودة، بسبب تكلفتها غالباً. الدولة اللبنانية ليست دولة اجتماعية تعطي الأولوية للخدمات العامة. في غياب شبكات الأمان الملائمة، كنظم التقاعد والتأمين الصحي، تُلقى أعباء المنكشفين والعاطلين عن العمل إما على عاتق الأسر وإما على شركات التأمين التجارية. ونتيجة لفشل الحكومة في إنشاء البنى التحتية الاجتماعية الملائمة، تُحال الأعباء الرئيسية للعناية الأسرية إلى النساء والبنات.

يعتمد تقديم خدمات العناية على الوضع السياسي السائد وعلى العلاقة بين الحكومة والمجتمع المدني. إن مفهوم «المواطنة الاجتماعية» محوري بالنسبة إلى أي نقاش

حول هذه المسألة، لتحديد الفئات الجديرة بالاستفادة من خدمات الدولة والتأمينات الرعائية. في الأقطار العربية، تقتصر «المواطنة» على حاملي الجنسية الوطنية.

في لبنان، يُستثنى المواطنون غير اللبنانيين (اللاجئون، المهاجرون، وأطفال النساء المتزوجات من أجانب) من الاستفادة من الخدمات أو المساعدة الاجتماعية. فضلاً عن ذلك، غالباً ما تكون هذه الاستفادة وسيلة لتبادل خدمات و«ردّاً لجميل» سابق بين أصدقاء قدامى، أو سلوكاً سياسياً يندرج تحت عنوان «الزبائنية». وتكمن التحديات في إرساء قواعد تمنح الحق في هذه الخدمات لجميع مستحقيها الذين يعيشون ويسكنون في لبنان، أكانوا رجالاً أم نساء، مواطنين أو غير مواطنين.

رابعاً: العجز في الخدمات الرعائية

إن تزايد الطلب على استخدام عاملات منزليات مهاجرات إلى لبنان تعيش غالبيتهن في منازل أصحاب العمل هو من المؤشرات المهمة الدالة على نقص خدمات العناية الاجتماعية المتاحة، الجيدة من حيث النوعية والمعقولة من حيث التكاليف. لقد أصبحت هؤلاء العاملات ضرورة لا غنى عنها لتأمين خدمة المنزل واحتياجات العناية الأسرية ذات الدخل المتوسط والمتوسط الأعلى. مثل هذا الحل يتيح للنساء اللبنانيات مشاركة أكثر فاعلية في الحقل العام، إذ تؤمّن تلك الوافدات العناية بالأطفال والمسنين، والمرضى وأصحاب الإعاقات داخل المنزل.

بالنسبة إلى غالبية الأسر ذات الدخل المتوسط، تبدو تكلفة هذا الحل «متدنية» ظاهرياً، ومتاحة في سوق العمل العالمي، الذي يضم عدداً لا يحصى من الفقيرات اللواتي يسعين إلى إعالة أسرهن في بلادهن. ولا تتوفر دراسات رسمية وأرقام دقيقة وبيانات لا من جانب المؤسسات الوطنية والمنظمات غير الحكومية أو من جانب سفارات البلدان المعنية؛ إلا أن عدد العاملات المنزليات المهاجرات في لبنان يتراوح بين ١٣٠,٠٠٠ و٢٠٠,٠٠٠ (ILO and IOM, 2008).

لا توجد معطيات حالية تبيّن ما إذا ما كانت الأسر اللبنانية قادرة بالفعل على تحمل تكلفة عادلة لاستقدام تلك العاملات، وتقديم شروط وظروف عمل لائقة لهن، كمكان خاص بالإقامة، وطعام كافٍ، وملابس تلائم الفصول، والعناية الصحية في حال المرض، والتواصل مع عائلاتهن في الوطن الأم (ILO and IOM, 2008). وتتعرض العاملات المنزليات المستخدمات محلياً أو الوافدات، لعدد من الإساءات والاستغلال في العمل: أجور متدنية، تقصير في دفع الرواتب، أوقات عمل مفرطة، قيود على وقت الراحة والتنقل، حجز جواز السفر، غياب الخصوصية، ظروف عمل وحياة غير صحية وغير آمنة، ناهيك عن أن تلك العاملات مستثنيات من قوانين العمل. كما أن المؤسسات الوطنية المسؤولة ذات قدرات محدودة لجهة تنفيذ الأحكام الجزئية وغير الكاملة الموضوعة في البلد.

خامساً: المهام الأسرية والعمل في الخارج: كفتا ميزان نشاطات النساء بين الحياة والعمل

نظراً إلى القيمة العليا للحياة العائلية في المجتمعات العربية، فإن قدرة النساء على الجمع بين مسؤوليات الأسرة والعمل خارج المنزل تؤدي دوراً حيوياً في مشاركتهن في القوى العاملة وصعودهن فيها. وهن، من ناحية أخرى، يواجهن حواجز عدة تعيق مشاركتهن تلك، ويواجهن تمييزاً من قبل أصحاب العمل، لا سيما في القطاع الخاص، حيث يفضل أصحاب العمل توظيف المعيل المفترض للأسرة: الرجل. ويمكن إسناد هذا التفضيل إلى الافتراضات الخاطئة بشأن عدم حاجة النساء إلى العمل، وإلى أن استخدامهن أكثر تكلفة نظراً إلى استحقاقات الأمومة. هكذا تُعاقب المرأة في سوق العمل كونها المعيلة الأساسية للمحتاجين في المنزل.

تلحظ قوانين بعض الأقطار العربية ترتيبات خاصة بالأبوين، إذ تمنحهما إجازات عند اقتراب ولادة طفلهما. كما تمنح مثل هذه الإجازات للعناية بالوليد و تنشئته. يجدر بالحكومات أن تتبنى مثل هذه الإجازات وتعممها، إضافة إلى إجراءات أخرى تدعم العمال على توفيق أفضل بين مسؤوليات الأسر والعمل، مثل: العمل بدوام جزئي؛ أو بدوام مرن؛ العمل عن بعد؛ منح إجازات مدفوعة أو غير مدفوعة؛ إقامة مراكز رعائية للأطفال في مكان العمل. على أن تكرّس مثل هذه الترتيبات في التشريعات الوطنية وسياسات العمل في بلدان المنطقة. كما ينبغي وضع استراتيجيات وبرامج مدعومة من قبل الحكومة لذوي الحاجة، مثل برامج عناية الأطفال، المسنين وأصحاب الإعاقات من أجل استحداث مساواة في الفرص وفي المعاملة بين العمال والعاملات ذوي المسؤوليات الأسرية، وبين هؤلاء وعمال آخرين، مما دفع بمنظمة العمل الدولية إلى تبنّي اتفاقية العمال ذوي المسؤوليات الأسرية (رقم ١٥٦) في عام ١٩٨١[٢].

تركز هذه الاتفاقية على قيود العمل بلا أجر بوصفها أحد الأسباب الكامنة في تقييد وصول النساء إلى فرص العمل، كما تعنى بمساعدة الحكومات الوطنية على اتخاذ عدد من الإجراءات لتنمية الخدمات الاجتماعية المحلية الخاصة أو العامة. إلا أن لبنان لم يصادق حتى الآن على هذه الاتفاقية.

---

(٢) من أهم **بنود اتفاقية العمال ذوي المسؤوليات الأسرية (رقم ١٥٦)** هي: **البند ٥**: سيصار إلى تعزيز الاجراءات المنسجمة مع الظروف والامكانيات الوطنية من أجل: (أ) لحظ احتياجات العمال ذوي المسؤوليات الأسرية في التخطيط المجتمعي؛ (ب) تطوير الخدمات الاجتماعية المحلية، الخاصة منها والعامّة، كالخدمات الأسرية وعناية الأطفال والتسهيلات العائدة لها. **والبند ٦**: على السلطات والإدارات ذات الصلاحية اتخاذ الاجراءات المناسبة ونشر المعلومات والتثقيف المجتمعي للترويج لمبادئ المساواة في الفرص ولحسن معاملة العمال والعاملات وحل المشكلات بصورة منصفة، وخلق مناخ عام يساهم في تجاوز مثل هذه المشكلات. انظر: «اتفاقية منظمة العمل الدولية بشأن المساواة في الفرص والمساواة في المعاملة للعمال والعاملات: العمال ذوي المسؤوليات الأسرية،» ١٩٨١ (رقم ١٥٦).

استنتاجات

تقدم دراسة حالة لبنان المتعلقة باحتياجات العناية الاجتماعية صورة لما يجري في بلدان أخرى في أنحاء العالم، لا سيما في الأقطار العربية. ويتنامى الطلب على خدمات العناية الاجتماعية لعدة أسباب، منها: العوامل الديمغرافية؛ تغيرات في بنى الأسرة والأسرة المعيشية؛ تخفيضات في المصاريف الاجتماعية العامة ومشاركة النساء المتزايدة في القوى العاملة. إلا أن محدودية توفر الخدمات ذات النوعية الجيدة، والتكلفة المعتدلة، إضافة إلى ضعف البرامج والسياسات الوطنية العائدة إلى قضايا العناية وقدرتها على أن تواكب حجم الطلب عليها، تبقي النساء مسؤولات شبه وحيدات عن الأعباء الأسرية داخل المنزل ودون أجر، وهو ما يستهلك الكثير من الوقت والطاقة، ويقيّد مشاركتهن في القوى العاملة، والحياة المدنية والسياسية، ناهيك عن معيقات تواجه تقدمهن في العمل.

انطلاقاً من المفهوم القائل إن المساواة بين الجنسين هي قلب العمل اللائق، يوفر هذا البحث توصيات مفصلة من أجل تغيرات مؤسسية وتغيرات في الأحكام والسياسات التي تعترف بتأثير العمل الرعائي الأسري في انخراط النساء في القوى العاملة. كما يشدد على الحاجة إلى إعادة توزيع أعمال العناية بحيث يخرجها من دائرة الحصرية التقليدية إلى مشاركة رجال الأسرة فيها، إضافة إلى مشاركة مؤسسات العمل، والمؤسسات الخاصة والعامة. وتشدد التوصيات على قيمة العمل الرعائي وحقوق العاملين فيه، بأجر أو دون أجر.

وتعتبر أزمة الرعاية الاجتماعية في الدول الصناعية، كالولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة وكندا واليابان، في انزلاق تام مع تقلص أحكام دولة الرعاية الاجتماعية وتزايد السكان المسنين. هذه الأزمة سوف تصبح قريباً حقيقة في دول المنطقة العربية ذات الدخل المتوسط والمتوسط العالي، كلبنان مثلاً، خاصة أن الرعاية الاجتماعية لا تعتبر جزءاً أساسياً في السياسة الاجتماعية. في هذه الأيام، هناك القليل من البنى التحتية للرعاية الاجتماعية. وبالفعل، فإن الأزمة سوف تكون أكثر حدة بسبب الاعتماد على عمل المرأة غير المأجور أو المنخفض.

ويستند الاعتماد على العمل غير المأجور للمرأة على افتراضات البنى الأسرية ذات الأدوار التقليدية للجنسين، ولكن بنية الأسرة هي قيد تغيير مستمر في الحجم والوظيفة. كما أن الاتجاه نحو الاعتماد على العاملات المهاجرات يترك مجال الرعاية الاجتماعية على نحو خدمات دون تنظيم أو مراقبة أو حماية.

هناك حاجة إلى سياسة حوار تشاركية تتشكل من مختلف الأطراف المعنية بهذه المسألة، وذلك من أجل التوصل إلى تفاهم مشترك بشأن السياسات والبرامج المتعلقة باحتياجات العناية الاجتماعية وتأمين خدماتها. كما يجب تعزيز التعاون بين مختلف الأطراف المعنية بالعناية لتخفيف تكلفتها، وتفادي الهدر والتضارب في السياسات

الاقتصادية والاجتماعية الموجودة. وبغية تغطية المستفيدين على نحو أكثر فعالية، هناك ضرورة إلى استراتيجية اجتماعية شاملة تستهدف قدراً أكبر من المواطنين والعائلات الذين هم بحاجة إلى عناية.

هناك أيضاً حاجة إلى وضع معايير تنظيمية من شأنها قياس نشاطات العناية الاجتماعية كماً ونوعاً، إن على المستوى المؤسسي والأسرة المعيشية أو بالنسبة إلى المؤسسات الخاصة والعامة، وتسليط الضوء على النماذج الريادية والجيدة لتحفيز التطوير على المستوى العام.

ويجب على الوزارات والمنظمات غير الحكومية المعنية أن تمارس مقاربة إدارية متكاملة لتقديم الخدمات الرعائية □

المراجع

سوجيتا، سايكو (٢٠٠٨). **تقييم أولي لاحتياجات وخدمات العناية في لبنان**. بيروت: منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية. (إنكليزي وعربي).

عرقتنجي، ر. ون. غرّة (٢٠٠٨). **العمل اللانظامي في لبنان: منظور المساواة بين الجنسين وحقوق العمال**. بيروت: منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية. (إنكليزي وعربي).

يعقوب، ن. (٢٠٠٨). **إحصاءات من لبنان حول الاقتصاد اللانظامي والعمل**. بيروت: منظمة العمل الدولية، المكتب الإقليمي للدول العربية. (إنكليزي وعربي).

Berman, Cindy (2002). «Cindy Berman on Gender, HIV, and the Care Economy.» quoted from: Women at Barcelona Care Economy (listserv discussion, July).

International Labour Organization [ILO] (1981). «Convention Concerning Equal Opportunities and Equal Treatment for Men and Women Workers: Workers with Family Responsibilities.» International Labour Conference, 67th Session, Geneva (no. 156).

International Labour Organization [ILO] (2008). *Global Employment Trends for Women*. Geneva: ILO.

International Labour Organization, Regional Office for Arab States and International Organization for Migration (ILO/IOM) (2008). *An Assessment of the Situation of Women Migrants Domestic Workers in Lebanon*. Beirut: ILO/IOM. (English and Arabic).

المجتمع المدني في المغرب: المفهوم والسياق

عصام العدوني(*)

نائب الكاتب العام لجمعية العطف للتنمية والتضامن والبيئة، المغرب.

مقدمة

يطرح الحديث عن المجتمع المدني في المغرب العديد من الصعوبات والإشكاليات النظرية والعملية، وتزداد الصعوبة كلما ازداد اللجوء المكثف إليه من قبل فاعلين ومؤسسات وهيئات تحتل فضاءات مختلفة من العالم الاجتماعي وذات مصالح وأغراض متباينة. إن أولى صعوبات تحديده كمفهوم تكمن في تداوله المكثف في الفضاء العمومي، وفي الإعلام المكتوب والمرئي، إلى درجة أنه أصبح المقولة المركزية التي تؤثث المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتستثمر من طرف قوى اجتماعية متنافرة من حيث التكوين السوسيولوجي والتقاليد الثقافية، ومن ثمة من حيث المضامين التي تمنحها إياه. إن تداوله على نطاق واسع يجعل مهمة التحديد الموضوعي مهمة في غاية التعقيد، حيث تتداخل الرغبة في الصرامة المنهجية مع احتمالات الانزلاق والانقياد وراء تعريفات أيديولوجية، إما تنحاز إليه وإما تتجاهله كلياً.

أما الصعوبة الأخرى، فتكمن في المفارقات والالتباسات التي ينتجها توظيفه في مجتمعاتنا في اللحظة الراهنة، ولعل أهمها يكمن فيما يلي:

ـ غربته عن البنية الاجتماعية التي توظفه، فالمفهوم هو واقعة سوسيولوجية ارتبطت بالمجتمعات الغربية، أما غيرها فلم يشهد بنى ووسائط وعلاقات ومؤسسات تنطبق عليها صفة المجتمع المدني، فهي لم تعرف العلمانية كفكر وممارسة عقلانية تضفي الطابع الزمني على القيم والأفكار والأديان والمؤسسات، ولم تشهد استقلالاً للدين عن الدولة، ولا فكرة الحقوق الرومانية، ولا تطوراً لطبقة برجوازية مدينية تكون بمثابة الخلفية الاجتماعية لنشأة حركات تنظيمية ومهنية غير مسبوقة. إلا أنه يمكننا الوقوف على موقفين أكاديميين متعارضين: **الأول** موقف الاختلاف الجذري بين التجربة التاريخية الغربية والتجربة الحضارية الإسلامية، حيث يركز على المضمون الاجتماعي والثقافي والعلائقي للمفهوم، ومن ضمنه يتم إقصاء المجتمع المدني في التشكيلات الاجتماعية والبنى الثقافية غير الأوروبية، وبالنتيجة الإقرار بغيابه في المجتمعات الإسلامية بسبب غياب مقوماته الأساسية

(*) البريد الإلكتروني: issam.addouni@gmail.com.

(قوى طبقية، علمانية، دستور، ديمقراطية، اقتصاد سوق). يقول ارغى ازبدان في هذا الصدد «لا يوجد إقطاع قابل لأن يقارن بأوروبا الغربية، كما لا توجد أرستقراطية متوارثة، أو تراتب كنسي مستقل بذاته، أو طبقة تجارية قوية ومتمكنة، أو اتحادات ذات نفوذ بالغ، ولا جماعات تستقل بإدارة نفسها» (حمودي، ١٩٩٨: ٦٧). هذا الموقف ينعكس كذلك في الكثير من الأدبيات الليبرالية وكذا اليسارية؛ إذ كلاهما يشترك في موقف الاختلاف الجذري.

أما الموقف **الثاني** فيميل إلى التركيز على التجربة التاريخية الخاصة بالمجتمعات الإسلامية بالبحث عن بنى أو تنظيمات أو روابط تشبه المجتمع المدني في وظائفها، لذلك نجده يركز دعوته على الدور الوظيفي للمفهوم وعلاقته بالدولة، فيجده موجوداً بشكل صريح في المجتمعات الإسلامية. وفي الأخير ينتهي إلى الاعتراف بوجود أشكال من التنظيم الاجتماعي وأنساق مادية ومؤسساتية تقوم بدور المجتمع المدني بالرغم من غياب قاعدته المادية وخلفيته الفلسفية وحمولته الأيديولوجية التي تطورت في أوروبا الغربية. وبالنسبة إليه، كانت لدينا تنظيمات اجتماعية تشغل وظائف غير سياسية (تربوية، أيديولوجية، اجتماعية، نفسية...)؛ هذا الموقف يعبّر عنه بوضوح عبد الله حمودي الذي يدافع عن فكرة مجتمع مدني غير أوروبي انطلاقاً من الاعتقاد بوجود تنظيمات أو تشكيلات محلية كانت تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي عن السلطات المركزية «كالتجمعات القبلية، وشبكات الزوايا، والحناطي (أو تجمعات الصناع والتجار)»، كما أدت أحياناً دور الوساطة بين السلطة والمجتمع، وهذا ما قامت به بصفة خاصة في تاريخ المغرب مؤسسة الزوايا من تنظيم للجهاد، وتأطير نفسي للأعضاء وحمايتهم، وتوفير السكن والغذاء والتربية والتعليم والعمل، بل أكثر من ذلك، كانت بعض الزوايا، على حد تعبير عبد الله العروي، في مدينة فاس في القرن ١٩ «تنتظم على شاكلة النادي فقد كانت فضاءات للتسلية والترفيه والنقاش» (Laroui, 1993: 132) كذلك الأمر بالنسبة إلى ما يعرف بمؤسسة «الزطاطة» التي كانت تقوم في مغرب ما قبل الاستقلال بدور حماية القوافل التجارية وتسهيل عبورها عبر تراب كل قبيلة أو زاوية انطلاقاً من أداء رسم العبور للمجال الترابي للقبيلة بواسطة شخص يدعى الزطاط (Sebti, 1992).

والافتراض نفسه يزكّيه الطاهر لبيب الذي يذهب إلى تأكيد وجود مجتمع مدني في المجتمع العربي الوسيط، غير أنه يعترف بأنه عرف تقلصاً وتراجعاً منذ ذلك الحين بسبب انتشار الاستبداد السياسي وقيم الطاعة والخنوع (لبيب، ١٩٩٢). كما يذهب برهان غليون في المنحى نفسه حينما يؤكد تاريخية المجتمع المدني، فالدولة الإسلامية منذ نشأتها، وفي كل مراحل تطورها، كانت تتكئ على بنى اجتماعية مدنية تسندها في تثبيت سيادتها.

ـــ حضوره كمقولة «تعويضية» أو «استبدالية»، بمعنى أن النخب السياسية بعد أن جربت مشاريع أيديولوجية مثل الاشتراكية والعلمانية، وبعد التآكل النظري والعملي لجزء كبير من المفاهيم التي أطرت الحقل السياسي المغربي والعربي عموماً (القومية العربية، الوحدة، التكامل العربي...)، أصبحت تحتمي وراء المفهوم «كملاذ أخير» يسمح لها

باستئناف الدفاع عن المشاريع الفكرية والسياسية السابقة لكن تحت يافطة جديدة، خاصة بعد اطلاعها على الدور الذي قام به المجتمع المدني في مواجهة الأنظمة الشيوعية والتوتاليتارية في أوروبا الشرقية وفي الدفع في اتجاه الديمقراطية.

ـ اشتغاله كمفهوم أقل تسييساً من المفاهيم المتداولة سابقاً، وبالتالي سيوفر للمثقف إمكانيات أرحب لممارسة فعل التفكر الحر والنقد، وسيسمح له بالتصالح مع مجاله الطبيعي ألا وهو الثقافة والمعرفة؛ فمقولة المجتمع المدني كما تتداول اليوم تؤدي من الناحية النظرية وظيفة الفصل بين المجالات (ثقافة، سياسة، اقتصاد، الخ) وتحقيق استقلالية وخصوصية الثقافي، الذي كثيراً ما تم إلحاقه بالسياسي. إن جاذبية المفهوم تكمن في تحرير الثقافة من التبعية للسياسة (الخاضعة لإكراهات الآنية والتجريبية والمشاركة والمناورة...) وبالتالي تغليب سلطة الحقيقة على سلطة المصلحة. كما سيسمح المفهوم بالنسبة إلى الفرد بوضع مسافة بينه وبين «الشأن العام»، سواء على مستوى الحقوق أو الواجبات كالانتخاب والترشح والمشاركة في التدبير العمومي أو المساءلة الحكومية، والاهتمام فقط بما يشكل خصوصية التجربة الفردية في ممارسة حريتها. إن طرح الهوية الفردية و«الذات الأخلاقية» في مقابل فكرة المواطنة كمفهوم تجريدي، ينزع الأفراد من الاعتبارات الذاتية، ويحررهم من الروابط العمودية ومن ثقل السياقات الاجتماعية القهرية من أجل الانتماء إلى كيانات سياسية عقلانية وشرعية، حيث الولاء للقانون الموضوعي، الذي يسمو على الانتماءات الفئوية والأوضاع الاجتماعية للأفراد التي كانت الحجر الأساس للديمقراطية الكلاسيكية، هو أحد تجليات هذا الصعود القوي للمجتمع المدني وإعادة الاعتبار إلى الشأن الخاص.

وفيما يخص الاستعمالات الرائجة اليوم لمفهوم المجتمع المدني في مجتمعاتنا، يمكن الوقوف على بعضها كالتالي:

أولاً: التوظيف الليبرالي

يبدو تعريف هيغل للمجتمع المدني أكثر تطابقاً من الناحية السوسيولوجية والسياسية مع طبيعة المجتمع المغربي، الذي يتميز بالحضور المكثف للدولة وأجهزتها القانونية والأمنية والإدارية، وكذا الوجود الكثيف للعائلة. فالمجتمع المدني عند هيغل هو ذلك الفراغ الذي يوجد بين العائلة والدولة؛ فهو كل التنظيمات والمصالح والأفكار التي توجد خارج الهيمنة الأيديوسياسية للدولة وللمنظومة العلائقية الأسرية. فكل التنظيمات والمصالح والاختلافات التي توجد بين هاتين المؤسستين تنتمي إلى المجتمع المدني. وبشكل أكثر دقة، يحيل تعريف هيغل إلى اقتصاد السوق بالمعنى الواسع للكلمة، الذي يشمل ظروف الإنتاج والتبادل والتوزيع والعمل والمبادرة وحرية التملك والتعاقد الحر، وتنمو بفضله الملكية الخاصة (حمودي، ١٩٩٨: ٢٢٣). إنه اقتصاد السلوكات الفردانية التي تخلت عن قيم التضامن وروابط الدم، وتحررت من السلطة البطريركية القائمة على التقاليد والأخلاق الجماعية. إنه مجتمع الأفراد الذين لم يعودوا «موضوعات» Sujets طيعة في يد الحاكم أو الراهب (مفهوم الراعي والرعية في الآداب السلطانية والفكر السياسي الإسلامي). لكن المثقف الليبرالي سرعان ما

يتجاوز اللحظة الهيغلية لأنها لا تستجيب لانتظاراته ومصالحه، ولأنها وإن كانت تعترف بالفضاء الكائن بين الدولة والعائلة فإنها في المقابل تفعل ذلك من أجل تعزيز الولاء للدولة المركزية والوحدة ضد التعدد، والانصهار ضد الاختلاف. إن الليبرالي يرفض تحديد هيغل للعلاقات المفترضة بين المدني والسياسي أو بين الفرد والدولة؛ فبالنسبة إلى هذا الأخير، تكمن العلاقة المثالية بين هذين الكيانين في سمو الدولة عليه وتجاوزها له عبر تجسيدها للمصلحة العامة أو العقل الكوني. فإذا كان المجتمع المدني يعبّر عن التناقضات والأنانيات الفردية التي يحركها هاجس البحث عن المصلحة الطبقية، فإنه بالتالي يحمل في ذاته كل العناصر التي تؤدي إلى زرع الفوضى واللانظام واللاعقل، وبالتالي فإن الحل يتمثل في دولة قوية مركزية تستمد مشروعيتها من تمثيلها الكثيف لمصلحة الأمة، وبذلك تكون قد جسدت عبر سيرورة تاريخية طويلة فكرة الحرية في التاريخ. وهذا التحليل يتردد لدى الفكر السياسي الكلاسيكي عموماً؛ فهوبز وروسو مثلاً، رغم اختلافاتهما حول أصل الطبيعة البشرية، فإنهما يتفقان حول ضرورة النظام السياسي، أي الدولة باعتبارها «نظاماً للعقل يتعارض مع النظام الطبيعي الذي تسيطر عليه الرغبات اللامحدودة لكل واحد أو مع النظام الاجتماعي الذي تسيطر عليه اللامساواة والفساد» (Touraine, 1994: 66).

إن الليبرالي المغربي سيرفض الاكتفاء بهذا التعريف «الذي لا يخترع الديمقراطية وإنما الدولة الوطنية» (Touraine, 1994)، وسيعمل على تعميق بعض المسائل وتجاهل أخرى، حيث سيطور مسألة حرية الملكية والتعاقد الحر واستقلالية الفرد، وسيتخلى في الوقت نفسه عن فكرة تبعية المدني للسياسي أو أولوية الدولة التي يتبناها هيغل لمصلحة مقاربة تعلي من شأن الاستقلالية. إن الليبرالي سيعتبر المجتمع المدني فضاء لانتظامات تقوم على مشروعية مدنية مغايرة للمشروعيات التقليدية العائلية والقبلية والطائفية والزبونية، ومدعوماً بنظام سوسيو ثقافي وقانوني يستند إلى فكرة القانون والديمقراطية والحرية الفردية والمساواة السياسية.

في المقابل، إن الدعوة إلى تجاوز العلاقات الأسرية في الفلسفة السياسية الكلاسيكية كمدخل إلى تمأسس المجتمع المدني تجد صداها بشكل قوي عند المثقف الليبرالي، الذي يشمئز من احتلال أيديولوجية الأسرة الممتدة مكانة مركزية داخل نسق التنظيم الاجتماعي، وإعادة استثمارها في الحقل السياسي والدستوري. لذلك، ففي نظره يؤدي كل تطور في اتجاه المجتمع المدني ضرورة لتراجع وتقلص المرتكزات المادية والذهنية للبطريركية. وإذا كانت المرأة هي الكائن الأضعف داخل هذه البنية، فإن تطور المجتمع المدني يعني كذلك تحريرها من ثقل التقاليد الذكورية، وتراجع التقسيمات والتراتبيات الجنسية التي ترهن حياتها ومستقبلها في منزلة دونية، وتجعلها موضوعياً خارج دائرة المجتمع المدني. لذلك، لا غرابة في أن تكون القطاعات النسائية في صدارة الحركات المدافعة والمستثمرة للمجتمع المدني. إن المجتمع المدني الليبرالي يدافع عن الفرد كقيمة عليا، ويعلي من دور القدرات الطبيعية والمهارات الفردية والاستحقاق في المساهمة في تنظيم وهيكلة وتسيير المجتمع، متجاهلاً الفروق الاجتماعية والاقتصادية بين الأفراد

والطبقات في المجتمع الواحد، وتأثيرها في المواقع التي يساهمون من خلالها في تدبير المجتمع انطلاقاً من موروثاتهم الاجتماعية (رأسمال اقتصادي واجتماعي، رصيد أسري...) لا من موروثاتهم الطبيعية (ذكاء، إبداع، فطرة...).

ومن جهة أخرى، يصبح وجود المجتمع المدني ضرورياً لمواجهة الدولة. فتاريخياً لم تكن العلاقة بينهما على أحسن ما يرام، بل كانت علاقة قوة لامتكافئة تسيطر الدولة بمقتضاها على المجتمع المدني وتبتلعه. إن مركزية الدولة الاستبدادية واحتكارها للموارد الضرورية للإنتاج وإعادة الإنتاج المادي والرمزي أدت إلى سحق المجتمع المدني ونفي كل وساطة بين الفرد والدولة. لقد انتبه غرامشي إلى هذه الحقيقة عند مقارنته للمجتمعات الغربية وروسيا، مما أدى به إلى التمييز بين الدولة في الغرب ونظيرتها في الشرق، ويقصد بها روسيا، حيث يؤكد أن الغرب كان فيه إجماع واسع اعتمد على المجتمع المدني، بينما في الشرق تسيطر الدولة على المجتمع ويكون الإكراه والإرغام أكثر أهمية من الإجماع. إن هذا الوضع ينطبق في وعي الليبرالي المغربي على الدولة المخزنية المغربية. وأخيراً تؤمن الدعوة الليبرالية بوجود مصالح وغايات مستقلة عن الدولة وبضرورة الاعتراف بها، ومأسسة ذلك في شكل قواعد وقوانين ومؤسسات تقوم على مفاهيم جديدة، كالوساطة والشراكة والاختيار والمواطنة. إن الشراكة مع المجتمع السياسي والتعاون المتبادل بينه وبين التنظيمات المدنية (في مجالات الثقافة والتربية والترفيه والرفع من القدرات وتعزيز النشاطات المدرة للدخل...) يتزامنان مع مسلسل العولمة ومع التغيرات البنيوية التي يشهدها النسيج الإنتاجي والديمغرافي والحضري والتي تدفع «دولة الرعاية الاجتماعية» إلى الانسحاب، تاركة المجال مفتوحاً أمام السوق الحرة والقطاع الخاص لتنظيم المجتمع وإنتاجه. إن المجتمع المدني سيصبح بمثابة الدرع الواقي الذي يعمل على التخفيف من الآثار الاجتماعية والنفسية في السكان، وهي الآثار الناتجة من انسحاب الدولة من المجال الاجتماعي ومن إعادة تنظيم ذاتها والتكيف مع الوظائف الاقتصادية والسياسية الجديدة التي تفرضها مقتضيات تطور اقتصاد السوق العالمي والعلاقات التجارية الدولية (اتفاقيات التبادل الحر، منظمة التجارة العالمية، إلخ).

عموماً، إن التصور الليبرالي يطرح من الناحية النظرية على الأقل ضرورة إنجاز مهمات اقتصادية وسياسية وثقافية يكون المجتمع المدني قاعدتها الأساسية. ويمكن إجمال هذه المهمات فيما يلي:

ـ إنجاز قطيعة معرفية/إبستمولوجية مع العقل القروسطوي في الفكر والسياسة والسلوك.

ـ إنجاز تغيير حقيقي في بنى وعلاقات الإنتاج والاستهلاك (تعميم الإجارة والرأسمال والسلعة).

ـ تحديث الدولة ودمقرطتها، ونزع الطابع التقليدي عنها، واعتماد فلسفة حقوق الإنسان، وترسيخ المواطنة. إن المجتمع المدني إذن يدخل في صلب عملية التحول أو الانتقال الديمقراطي.

لكن الحديث عن هذه الأولويات النظرية المطلوب تحققها على أرض الواقع يجب ألّا يجعلنا نعتقد بكون وضع الفكر الليبرالي يمتاز بالوضوح والانسجام الأيديولوجي والقدرة على التعبئة وامتلاك المقومات المادية والأيديولوجيا لصوغ مشروع سياسي مجتمعي. إن العكس في الغالب هو الأقرب إلى الصواب. إن ضعف الفكر الليبرالي ينعكس على ضعف حضور مفهوم المجتمع المدني وفتوره في البرامج السياسية الليبرالية.

لذلك يبقى وضع المفهوم ملتبساً وغامضاً، ويتسم بالضعف والارتباك بفعل واقع التجربة الليبرالية المغربية التي يظل تطورها محاصراً بالعديد من العوائق التاريخية والسياسية والثقافية والأنثروبولوجية، لعل أهمها:

ـ تجدُّد الدولة المغربية وامتلاكها عمقاً تاريخياً يجعلانها قادرة على احتكار وسائل الإنتاج المادي والرمزي، واحتلال مركز توزيع الخيرات والموارد الاقتصادية، الأمر الذي يفضي إلى تبعية الاقتصادي للسياسي، وتهميش التشكيلات الاجتماعية البرجوازية وعدم استقلاليتها عن الدولة.

ـ ضعف البرجوازية المغربية، وضعف عملية التراكم الرأسمالي المنتج الذي من شأنه أن يساهم في تطوير قوى الإنتاج والتكنولوجيا والابتكار، بالإضافة إلى ضعف إنتاجاتها الفكرية والأيديولوجية.

ـ هشاشة البنى الاقتصادية والتكنولوجية، وتفاقم الفقر والبطالة والأمية والتهميش.

ـ الحضور الكثيف للعناصر الأيديوسياسية التقليدية في إضفاء المشروعية على النظام السياسي مقابل ضعف القاعدة المادية للشرعنة.

ـ بروز مقاومات متعددة للمفهوم من داخل المجتمع بفعل عدم تجدّد الحداثة داخل النسيج المجتمعي، وضعف قاعدتها السوسيولوجية.

ثانياً: التوظيف اليساري

يكون المجتمع المدني مرادفاً للمفهوم الذي صاغه غرامشي، الذي يركز على عاملي الهيمنة والإجماع، متجاوزاً بذلك التصور الماركسي الذي يتجاهل العناصر الثقافية ولا يرى سوى القهر المادي والسيطرة المباشرة. إن ميزة هذا التعريف تتمثل في نقل المفهوم من حقل الإنتاج المادي (الاقتصاد) إلى حقل الإنتاج الأيديولوجي (البنية الفوقية)، لذلك نجده يقيم تمييزاً أساسياً داخل البنية الفوقية بين مستويين، الأول يشغله المجتمع المدني، فيما يحتل المجتمع السياسي المستوى الثاني. فإذا كانت الوظيفة المباشرة للمجتمع السياسي (الدولة) هي الإكراه المادي الذي يوفره التحكم في الأجهزة القمعية والإدارية، فإن الثاني توكل له في إطار البنية السلطوية نفسها وظائف الهيمنة الأيديولوجية التي يتوسل إليها بواسطة شبكة العلاقات الاجتماعية والمؤسسات الثقافية والدينية، والتي تشرعن وتسهل تمرير العنف والإكراه والسيطرة. إن غاية المجتمع المدني إذن هي شرعنة السيطرة بواسطة الحصول على إجماع الطبقات الاجتماعية المتعارضة، فهو «المجال الذي ضمنه تتم هندسة

الهيمنة الأيديولوجية والقبول السياسي». وتجدر الإشارة إلى أن غرامشي لا يولي أهمية للمجتمع المدني في ذاته وإنما كآلية تكتيكية لبلوغ مشاريع سياسية أرقى، لذلك لا يغنينا المفهوم عن حتمية الصراع الطبقي باعتباره المدخل الحقيقي للتغيير، بينما يؤدي المجتمع المدني دور التدعيم والمساندة في عملية الصراع، وذلك عن طريق خلق قيم وأفكار ــ ينتجها المثقف العضوي ــ معارضة للهيمنة الأيديوسياسية للدولة والطبقات السائدة، وهذا المعنى يستنتجه جان. أ. كوهن: «إن استخدام مصطلح المجتمع المدني في التناول الغرامشي ليس أحادي المعنى، فغرامشي يدرك بوضوح أنه يوجد في المجتمعات الغربية عدة مؤسسات متميزة مثل الكنيسة والجمعيات وتنظيمات الإنقاذ التعاضدي... والتي نمت داخل أو خارج الحركة العمالية، وهي تنظيمات لا يمكن اختزالها إلى ما هو اقتصادي، ويرى أنه يجب بالضرورة احتلال هذا الحقل الثقافي، إذا كان الهدف هو تحقيق الهيمنة لكنه يحتفظ رغم ذلك بموقف أداتي تجاه هذا الحقل، وذلك يعود لتصوره الكلاسيكي المتعلق بنظرية الطبقات» (كوهين، ١٩٩٩: ٣٠).

لكن ميزة هذا الطرح هي رفضه النزعة الاقتصادوية الاختزالية التي سيطرت على أتباع الماركسية الذين لا يطرحون علاقة الدولة والمجتمع إلا كتضاد وتناقض مطلق، فالدولة عند لينين تلغي طبقة اجتماعية وتضطهدها على حساب أخرى، فهي «تنظيم للعنف المخصص لاضطهاد طبقة معينة» (Lénine, [n. d.]: tome 5). وهي عند ماركس مجرد «لجنة تسير الأعمال المشتركة للطبقة البرجوازية» (Marx et Engels, 1966: 32-33). أما مسألة المشروعية، فتظل غائبة، وإن طرحت فإنها لا تدرك إلا من المدخل الاقتصادي بواسطة مفهوم «فيتيشية البضاعة». ومن جهة ثانية تظهر أهمية غرامشي في كونه أولى أهمية للبنى الوسيطة التي طالما أهملها ماركس وأتباعه في أثناء تحليل التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية وما قبل الرأسمالية. لقد تجاهل ماركس أدوار التنظيمات الوسيطة كالأسرة والكنيسة والقبيلة والتنظيمات الحرفية والنوادي وفي أحسن الحالات لم تحظ بنفس الأهمية التي تحظى بها الطبقات الاجتماعية. لقد استرعى تطور الأسرة كمؤسسة تاريخية والأشكال الزواجية باهتمام أنجلز لكنه لم يدركها إلا من منظور طبقي محض، فميز بين شكل الزواج البروليتاري الأقرب إلى روح المساواة والأكثر تطابقاً مع الحاجيات الإنسانية والزواج البرجوازي البطريركي المتميز باستغلال المرأة والأطفال، بينما القبيلة والقرابة والبنى التجزيئية التي وجدها داخل التشيكلات غير الأوروبية ردها ماركس إلى نمط الإنتاج الآسيوي، وبالتالي إلى الحقل الاقتصادي.

هذا بشكل عام ما يمكن أن يقال عن الأسس الفلسفية والفكرية للمفهوم في الفكر الاشتراكي اليساري العالمي. أما فيما يخص اليسار المغربي، فناهيك عن تبني الخلفيات الفلسفية والأيديولوجية السالفة الذكر، فإن توظيفه للمفهوم منذ الثمانينيات من القرن الماضي يستجيب لجملة من العوامل الذاتية والإكراهات الموضوعية، أولها محاولة الهروب إلى الأمام من الإخفاق الذي آلت إليه مشاريعه الكبرى (الثورة)؛ إذ أصبح للمفهوم جاذبية خاصة كحل سحري يسمح بالاستمرارية والوفاء للخط السياسي والأيديولوجي نفسه، إلا أن

مواجهة المفهوم على الصعيد السوسيولوجي تقود إلى حقائق موضوعية لا ترضي اليسار نفسه، أو على الأقل لا يمكن استيعابها داخل المنظومة ذاتها دون أن تحدث فيها شروخاً والتباسات؛ فتنظيمات المجتمع المدني على سبيل المثال تتميز من الناحية السوسيولوجية بالتنوع والتعدد الذي لا حصر له، كما أن الانتماء إليها لا تحدده اعتبارات اقتصادية أو ثقافية أو أيديولوجية، فهي تسمح بالانفلات من قبضة التقسيمات التقليدية (عائلية، جهوية، طبقية)، ويحرك أصحابها الوازع الذاتي والقناعة الفردية، وبالنتيجة يجد اليسار نفسه في وضع غير مريح، إذ يتطلب الأمر منه تقديم إجابات منطقية ومنسجمة مع الخيارات الأيديولوجية المتبناة، فما هي المسوغات النظرية التي يتوسل بها من أجل حل التناقض التناحري بين الطبقتين الرئيسيتين (طبقة عاملة، برجوازية) داخل بنية مجتمع مدني يشتغل أكثر كفضاء عام مفتوح على الحوار والتواصل والمشاركة والحجاج والإقناع بالمفهوم الهابرماسي؟ وما مكانة البرجوازية كطبقة مستغلة في المجتمع المدني؟ هل يجب تحويل المجتمع المدني إلى واجهة للصراع الأيديو سياسي، وبالتالي ما الفرق بين الحزب البروليتاري والنقابة والجمعية الثقافية والتنموية؟

للخروج من رحم هذه المفارقات، يعتقد اليسار المغربي أنه وجد ضالته في التصور الغرامشي الذي يضع حداً لتساؤلاته المحيرة، وينقله إلى «حالة اليقين»؛ فالأمر بالنسبة إليه «يتعلق بمرحلة انتقالية وبممارسة أيديولوجية من أجل الهيمنة والإعداد الأيديولوجي للفئات النشيطة لتحويل المجتمع»(١). وبذلك يصبح المجتمع المدني حلقة في مسار تاريخي مجتمعي عام، وبالنتيجة يقضي اليسار على إمكانية وجود مجتمع مدني مستقل بذاته.

ثالثاً: الخطاب الرسمي

في حقيقة الأمر لا يمكن أن نقف عند تصور عمومي متكامل حول المجتمع المدني، كما لا نتوفر على إنتاج نظري أيديولوجي للدولة ومؤسساتها حول الموضوع، بقدر ما نجد أنفسنا أمام تشكيلة متفرقة من الخطابات والمبادرات المتنوعة على الصعيدين المركزي والمحلي تعطينا فكرة غير واضحة عن تصور السلطة العمومية للمجتمع المدني. لذلك، فإن ممارسات السلطة ومبادراتها هي وحدها الكفيلة بمدنا بتصورها للمفهوم وكيفية توظيفها له.

بداية، يمكن اعتبار الخطاب الرسمي بشأن المجتمع المدني أنه كان في لحظة تأسيسه بمثابة رد فعل وليس اختياراً استراتيجياً نابعاً من إدراك عميق لدور المجتمع المدني في تعزيز المشروعية الديمقراطية «بالمشروعية غير الحكومية»، وإنما كان استجابة لدينامية اجتماعية مطلبية حقوقية دولية ومحلية، خاصة ابتداء من التسعينيات من القرن العشرين، التي سجلت انطلاق دينامية سياسية جديدة (الإضراب العام ١٩٩٠؛ مذكرة الكتلة حول الإصلاحات السياسية والدستورية ١٩٩٢؛ ملتمس الرقابة ضد الحكومة، إلخ). في إطار رد

---

(١) **ما هو المجتمع المدني؟**، ترجمة وتأليف مصطفى أعراب ومحمد الهلالي (الرباط: مطابع أمبريال، ١٩٩٩)، ص ٧٧.

الفعل هذا تمت الاستجابة لجملة من المطالب السياسية التي كانت تمهد لتأسيس الأرضية السوسيو قانونية لتطور المجتمع المدني فيما بعد. وعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكّر بتأسيس المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان عام ١٩٩٠؛ إلغاء ظهير ١٩٣٥المعروف بظهير «كل ما من شأنه...»، الذي يعود للفترة الاستعمارية؛ إنشاء وزارة خاصة بحقوق الإنسان ثم إلغاؤها بعد ذلك بسنوات، ودسترة حقوق الإنسان في دستور ١٩٩٢؛ تشكيل حكومة التناوب التوافقي ١٩٩٨؛ إحداث اللجنة المستقلة للتحكيم ثم تعويضها بهيئة الإنصاف والمصالحة التي أوكلت لها مهمة الطي النهائي لملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وخاصة الاختفاء القسري والاعتقال التعسفي وتعويض الضحايا وجبر الضرر وحفظ الذاكرة؛ المصادقة على العديد من الاتفاقيات الدولية (اتفاقية حقوق الطفل؛ مناهضة التعذيب؛ مكافحة جميع أشكال التمييز ضد النساء؛ رفع بعض التحفظات على الاتفاقية الخاصة بحقوق الطفل والمرأة؛ تعديل مدونة الأسرة؛ تعديل قانون الجنسية من أجل إقرار المساواة المرأة مع الرجل في منح الجنسية للأبناء عند الزواج من أجنبي؛ المصادقة على اتفاقية مناهضة التعذيب....).

أما الخاصية الثانية، التي تتجاوز الانبهار السطحي بما تحقق من إنجازات تبشر بقيام المجتمع المدني لكنها تحاول في المقابل الغوص في العمق السياسي والثقافي لهذه الممارسات، فتتجسد في الطابع الارتدادي لهذا التطور؛ فنحن لسنا أمام تطور مؤسساتي دستوري لا رجعة فيه، بل إن ما يلاحظ هو أن أي تقدم في مأسسة المنظومة القانونية والسياسية للمجتمع المدني يبقى في جزء منه رهين ميزان القوة الظرفي، لذلك فهو قابل للتراجع والنكوص في أي لحظة، ويشهد على ذلك التراجعات التي تسجل في مجال حماية حقوق الإنسان من حين لآخر، وهذا التراجع يؤكد حقيقة أخرى مفادها أن المجتمع المدني مازال يجد صعوبات في الانغراس في التربة المغربية، ليس فقط بسبب العوائق القانونية المؤسساتية والسياسية المعروفة، وإنما كذلك بسبب عوائق بسيكولوجية وثقافية، فما زالت الثقافة السائدة لدى مختلف المسؤولين والأجهزة الحكومية في مختلف مستوياتها متشبعة بالقيم السلطوية والثقافة التجزيئية.

أما الخاصية الثالثة، فتكمن في غائية المفهوم التي تتمظهر في الاستعمال الأداتي الذي يهدف إلى مراقبة واحتواء النخب الجديدة التي عجزت الأحزاب التقليدية عن تأطيرها. هذا الدور جعل الدولة مبادرة، إن لم نقل سباقة إلى دعم تأسيس الجمعيات منذ الستينيات والتي كان يطلق عليها في القاموس السياسي المغربي «جمعيات السهول والهضاب»، وذلك بدفع شخصيات سياسية واقتصادية قريبة من الدولة أو موالية لها لتنشيط هذه الجمعيات، كما حرصت على تمكينها من الوسائل المالية والتقنية والتأطيرية للقيام بمهماتها، وإذا كانت هذه الجمعيات تسعى إلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للجهات التي تنشط فيها، فإنها بالإضافة إلى ذلك كانت تؤدي أدواراً لا تقل أهمية عن الأدوار الاقتصادية والتنموية، فهي تهدف إلى إشراك النخب المحلية في التدبير والشراكة مع السلطات الإدارية، خاصة مع التراجع الكبير في دور الأعيان والنخب التقليدية، وتقلص القاعدة الاجتماعية للمخزن، وتغير عناصر التركيب الاجتماعي والمجالي (انتشار التمدن

وتطور الطبقة الوسطى). لذلك، فإن «العمل داخل هذه الجمعيات لا يندرج في إطار استراتيجية مواجهة السلطة، بل بالعكس ينبني على التعاون معها» (قرنفل، ١٩٩٧: ٨٦)، وهذه المسألة أساسية على مستوى شرعنة السلطة وتوسيع القاعدة الاجتماعية للدولة، لتشمل النخب الحديثة المشكّلة من الطبقات الحضرية المتوسطة والشباب الحامل شهادات عليا، والمسلح بمعرفة تقنية وقانونية وخبرة ميدانية.

نخلص إذن إلى أننا أمام تصور أيديو سياسي قوامه البحث عن الاستمرارية والتجدد في الوقت نفسه، حيث يصبح خطاب حقوق الإنسان والعمل الجمعوي لبنة أساسية لإعادة المشروعية السياسية التقليدية التي أصبحت بفعل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الوطنية والدولية تتراجع، وذلك بمحاولة ضخ عناصر جديدة، وتجديد موارد المشروعية لكن ضمن الحدود التي لا تمس بنية النظام السياسي (بوجداد، ٢٠٠٠: ٣٩ ــ ٦٤). كما أن التقدم المشهود في مجال الحريات العامة وحقوق الإنسان لا يقدَّم بوصفه نتاج مجهود جماعي ومطالب اجتماعية أو، بلغة ألان تورين، بوصفه نتاج «فعل المجتمع على ذاته» وإنما كهبات أو نِعَم يقدمها مركز النظام السياسي التقليدي، وهو المخزن المتصور كمركز لتوزيع الهبات والعطايا والألقاب والرموز (حمودي، ٢٠٠٠).

استنتاج

نستخلص من هذا العرض أن الحقل السياسي والمدني المغربي يعرف تنافس وتعايش تصورين مركزيين للمجتمع المدني، أحدهما ليبرالي والآخر يساري، لكن هذا لا ينفي وجود توظيفات أخرى للمفهوم لا تحتل طبعاً المكانة نفسها، لكنها تبقى موجودة على هامش الاستعمالين المركزيين، وتشتغل في فضاءات تجزيئية (جهوية، إثنية، تقنوقراطية). إن هذه التقسيمات ليست مطلقة أو تامة، فهناك باستمرار حركة من المد والجزر داخل التنظيمات المدنية، بل هناك داخل التنظيم نفسه تأرجح بين المفهومين بحسب طبيعة الإجابة التي يقدمها الفاعل المدني حسب الأوضاع المختلفة، كما يمكن أن يقف جنباً إلى جنب ممارسون يتبنون للمفهوم مرجعيات مختلفة بل متعارضة، فنجد داخل الهيئة ذاتها ليبرالياً وتقنوياً ويسارياً ومحافظاً، كما يمكن أن تقع صراعات ومنافسات داخل التنظيم تدور حول «حقيقته ومعانيه وأهدافه وحدوده» إذا استعرنا نظرية الحقول عند بورديو، أي إن المنافسة ستبرز في مستويات متعددة من أوضاع الحقل المدني (نشاطات، علاقات تنظيمية، مواقف من الأحداث، الأهداف والغايات...) وذلك باختلاف مواقع الفاعلين ورهاناتهم ورؤوس أموالهم.

وفي الأخير نسجل تأرجح وعدم ثبات العلاقة بين مكونات المجتمع المدني والسياسي، وهما ما يعكسهما التردد الدائم في حسم الاختيار بين الثنائيات المشكّلة للحقل: سياسي/ مدني، تطوع/مهنية، تقليد/حداثة، استقلالية/انتماء، فرد/جماعة، الزعامة/المؤسسات... ولهذا التأرجح علاقة وثيقة بالتمثلات السابقة للمفهوم، حيث يميل اليساري إلى الرهان على الحقل المدني كواجهة سياسية أو منطلق سياسي، فبعض الجمعيات الحقوقية أصبحت

تطرح على نفسها مهمات إنجاز برامج سياسية (تكتل العديد من الجمعيات المدنية في شكل شبكات، وتبنّي مطالب كانت بالأمس حكراً على الأحزاب السياسية كالمطالبة بتعديل الدستور)، أو أن تطرح نفسها كبديل للحزب السياسي، كالجمعية المغربية لحقوق الإنسان التي أعلن رئيسها السابق عبد الرحمن بن عمرو، في أثناء التحضير لإعلان «الميثاق الوطني لحقوق الإنسان» ١٩٩٠، أنها منغرسة في العمل السياسي، ولا تهتم فقط بتوسيع ممارسة الحريات والحقوق وإنما أيضاً بتغيير طبيعة السلطة السياسية القائمة (بناني، ١٩٩٨: ١٩٣). بينما يدافع الليبرالي والتقنوي عن البعد التشاركي في إطار تقاسم وتوزيع المهمات مع الدولة من أجل إنجاز برامج ملموسة وذات آثار في المستفيدين (جمعيات القروض والسلف الصغرى، مشاريع مدرة للدخل، برامج اجتماعية مختلفة)، حيث يوكل للدولة الدور البنائي الذي يقتضي توفير البنى التحتية، والأعمال التقنية والتقييمية، بينما يتكلف المجتمع المدني بالجانب التأطيري التعبوي. كل ذلك في إطار مبادئ الحكامة والمسؤولية والمحاسبة والشفافية. كما أن أنصار المجتمع المدني يدافعون عن الاستقلالية كشرط لإمكانية وجود فضاء مدني حر، بينما يفضل الفاعل الحزبي الحفاظ على تبعية المدني للسياسي من خلال إبراز الدور المركزي للأحزاب السياسية في ترسيخ البناء الديمقراطي. ولعل استمرار «تأثير الشبكات الجمعوية ذات الموقع الأيديولوجي والسياسي بالإضافة إلى الحضور القوي للسياسي من خلال استمرار جيل جمعيات الخمسينات والستينات» (ساعف، ٢٠٠٤: ٢١) يعكس بجلاء قصور الاستقلالية الأيديولوجية والتنظيمية عن الأحزاب السياسية، كما تطرح مسألة تمويل النشاطات والأعمال نقاشات متواترة بين مدافع عن استقلالية الفعل المدني وبين مندد بتبعيته لأجندة الممولين الذين يمثلون في الغالب مصالح أجنبية.

وبالتالي، فإن تطوراً مأمولاً للمجتمع المدني يبقى رهين حل إيجابي لعلاقة الدولة التقليدية بالدولة الحديثة؛ حل من شأنه أن يفضي إلى الانتصار لهذه الأخيرة، ذلك بأن تقلبات الدولة المغربية وتأرجحها بين الدولة العصرية ومستلزماتها القانونية والإدارية والسياسية والأيديولوجية وبين الدولة السلطانية التقليدية يحجزان تطور المجتمع المدني ويكبلانه في اللحظة الراهنة. لذلك، فالمطلوب ليس فقط الكشف عن «طبيعة هذا الالتقاء بين العميق والمتغير، بين البنى الدائمة والتقلبات على المدى القصير والمتوسط» (ساعف، ١٩٩٢: ٢٥٢)، وإنما البحث عن سبل دفع الدينامية السياسية في اتجاه تكريس الديمقراطية شكلاً ومضموناً وآليات وقيماً □

المراجع

بناني، عبد العزيز (١٩٩٨). «الحركة المغربية لحقوق الإنسان: النضال من أجل المواطنة ودولة القانون.» ورقة قدمت إلى: **وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي** (ندوة). بإشراف عبد الله حمودي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. (ندوات معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا، جامعة برينستون، الولايات المتحدة؛ ١)

بوجداد، أحمد (٢٠٠٠). **الملكية والتناوب: مقاربة «لاستراتجية» تحديث الدولة وإعادة إنتاج النظام السياسي بالمغرب**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة. الفصل الثاني.

حمودي، عبد الله (١٩٩٨). «المجتمع المدني ومنهج المقاربة المتشائمة.» ورقة قدمت إلى: **وعي المجتمع بذاته: عن المجتمع المدني في المغرب العربي** (ندوة). بإشراف عبد الله حمودي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. (ندوات معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا، جامعة برينستون، الولايات المتحدة؛ ١)

حمودي، عبد الله (٢٠٠٠). **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**. ترجمة عبد المجيد جحفة. الدار البيضاء: دار توبقال.

ساعف، عبد الله (١٩٩٢). «اضطرابات الدولة حول العلاقة بين الدولة «البنيوية» والدولة «المتغيرة».» ترجمة إدريس بعقيل. في: بيير سلامة [وآخرون]. **جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

ساعف، عبد الله (٢٠٠٤). **رهانات التحول السياسي في المغرب**. الدار البيضاء: دفاتر سياسية. (سلسلة نقد السياسة)

قرنفل، حسن (١٩٩٧). **المجتمع المدني والنخبة السياسية: إقصاء أم تكامل؟**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

كوهين، جان أ. (١٩٩٩). «المجتمع المدني والديمقراطية.» في: **ما هو المجتمع المدني؟**. ترجمة وتأليف مصطفى أعراب ومحمد الهلالي. الرباط: مطابع أمبريال.

لبيب، الطاهر (١٩٩٢). «هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟: علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي.» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: المركز.

Laroui, Abdallah (1993). *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Casablanca: Centre culturel arabe.

Lénine, Vladimir Ilitch [n. d.]. «L'Etat et la révolution.» dans: *Œuvres Complètes*. 4ème éd. Moscou: [s. n.].

Marx, Karl et Friedrich Engels (1966). *Manifeste du parti communiste*. Introd. de Jean Bruhat; préparé par Michèle Tailleur. Paris: Editions Sociales.

Sebti, Abdelahad (1992). «Insécurité et figures de la protection au XIXème siècle: La Ztata et son vocabulaire.» *Signes du présent*.

Touraine, Alain (1994). *Qu'est-ce-que la deìmocratie?*. Paris: Fayard.

مراجعات كتب



سارة كارمونا بنيتو

البغاء في شوارع الدار البيضاء

ترجمة عبد الصمد الديالمي؛ مراجعة عزيز المستقيم
(الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٨).

عبد الله هرهار(*)

أستاذ الفلسفة ـ المغرب.

تكشف هذه الدراسة عن ظاهرة البغاء في شوارع الدار البيضاء، وهي دراسة تتبع تحليلاً نقدياً لأحد تجليات الإقصاء الرمزي الذي تعيشه النساء اللواتي يمتهن حرفة البغاء، في مجتمع يعرف تغيرات وتحولات كثيرة. يحضر البغاء في هذه الدراسة كـ «مؤشر دال على الجنس، وهو يكشف القناع عن عمق التمييز بسبب الجنس في عالمنا، وعن العلاقات الثنائية بين الرجال والنساء» (ص ١١). كما تكشف الدراسة عن أهمية الجنس كعمل قائم بذاته، وكاستراتيجية، بالنسبة إلى العاملات في هذا المجال.

١ ـ البغاء كموضوع دراسة سوسيولوجية

إن هدف هذه الدراسة توفير عناصر لأجل نقد وإزالة الأوهام وتفكيك مشكلة البغاء في المغرب، وهنا يتعامل علم الاجتماع مع البغاء كظاهرة إنسانية واجتماعية تتحدد داخل مجموعة من الخطابات. ينطلق البحث السوسيولوجي لهذه الظاهرة، من مساءلة نقدية للخطابات التي تناولت الظاهرة، ونذكر منها:

ـ **الخطاب الأخلاقي**: وهو خطاب يرى أن البغاء محرّم كونه يمارس داخل مجتمع يدافع عن النظام الإسلامي للحياة.

ـ **الخطاب القانوني**: وهو خطاب يحرّم البغاء كون مرجعية الدولة تتأسس على الإسلام، إن قوانينها تشكل مثالاً أعلى للمثل الاجتماعية الإسلامية.

ـ **الخطاب الأبيسي**: وهو خطاب يدعم، بالقانون، الامتيازات الممنوحة للرجال ضد النساء.

ـ **الخطاب الأيديولوجي**: وهو خطاب نجده لدى ثلاثة تيارات: تيار النسائية المغربية الذي يطالب بالمساواة

(*) البريد الإلكتروني: philoher@yahoo.fr.

الاجتماعية، وتيار الحرية الذي يطالب بمعايير قابلة للتطبيق، ثم التيار الإسلاموي الذي يندد بكل ما يحول دون تحقيق الدولة الإسلامية المثلى.

ـ **الخطاب الوقائي أو الوبائي**: وهو الذي يؤكد ضرورة الانتباه إلى خطر انتشار وباء السيدا داخل مجال الجنس ـ البغاء.

ـ **الخطاب الاقتصادي**: وهو خطاب يتعامل مع البغاء كقيمة اقتصادية وكمجال يسوّق فيه الجسد كبضاعة مقابل أجر. إنه مجال غير مهيكل من قطاعات الاقتصاد الوطني.

إذا كان البغاء يبنى على تصور تجاري للجنس، فإنه يقدم نفسه كذلك كحاجة تحولت إلى طابو. في سوق الجنس هذا، تعرض الخدمات، وطلب الجنس يخلق مناصب شغل، تديرها المرأة أو تستعين بوسطاء (قوادة)، «يستجيب السوق إلى الحاجات البشرية، ويخضع إلى مبدأ المنافسة» (ص ٤٣). إننا أمام تجارة مربحة، ضامنها الرئيسي هو الطلب الثابت.

تنطلق الباحثة من قول يتردد في العالم العربي مفاده: «الزبون سعودي، الوسيط لبناني، والمومس مغربية»، لتؤكد أن المغرب أضحى مجالاً للاستهلاك الجنسي بكل أشكاله وتجلياته، و«تتحدد الأسعار [فيه] اعتماداً على اعتبارات متعددة منها ما يتعلق بالخدمة المطلوبة ومنها ما يتعلق بنوعية المعاملات والزبائن» (ص ٤٥).

وتشير الدراسة إلى أنه في ظل الأزمة الاقتصادية التي يعيشها المغرب، وفي ظل التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، يضطر بعض النساء إلى «البحث عن أي عمل وإلى قبوله مهما كان، وعن طريق البغاء، تبرهن النساء على أنهن قادرات على كسب عيشهن وعلى تحقيق استقلال اقتصادي، بل وعلى دعم وإعالة أسرهن» (ص ٤٧).

في وضع اقتصادي هش يمكن لجسد المرأة أن يتحول إلى مصدر للعيش وضمان البقاء «من خلال استيعاب نماذج جنسية تبرز قيمتهن كأدوات متعة. تستعمل هؤلاء النساء جسدهن من أجل بلوغ خيرات نقدية، من خلال السلطة التي يكتسبها جسد المرأة كنوع اجتماعي» (ص ٤٧).

تبدأ الباحثة في استعراض نماذج لعاملات جنسيات قابلتهن أو حضرت عملهن، وهي من خلال تلك الشهادات تريد أن تحلل الخطاب الذي تنتجه العاملة الجنسية حول ذاتها وعملها ووضعيتها. عمل تحاول الكاتبة أن تبين من خلاله الفرضيات التالية: «تستعمل النساء البغاء كاستراتيجية حياتية؛ توجد العاملات الجنسيات في وضعية صعبة بالنظر إلى وضعهن القانوني؛ تظل العاملات الجنسيات في وضعية هشة بالنظر إلى وصمة العار الناتجة عن البغاء؛ لا تستطيع بعض العاملات الجنسيات العمل إلا في الشارع؛ تعاني عاملات الشارع الجنسيات من أقسى ظروف العمل» (ص ٤٨).

٢ ـ منهجية الدراسة، غاياتها وتوصياتها

هذه دراسة وصفية لظروف عيش نساء اخترن العمل الجنسي كاستراتيجية حيوية في المغرب، وهي الدراسة التي شملت مدينة الدار البيضاء بما تحمله من دلالات عميقة، كأكبر مدينة مغربية مليئة

بالتناقضات الاجتماعية والاقتصادية. وقد اعتمدت الدراسة على الاتصال المباشر بالعاملات الجنسيات، وهذا يستدعي فتح حوار تفاعلي مع المعنيات بالأمر، حوار لتأمل مختلف جوانب حياتهن الخاصة والعامة. وتضعنا الدراسة أيضاً أمام تقنيات أخرى كملاحظة مستمرة لسلوكيات العاملات، وللعلاقات فيما بينهن. كما اعتمدت الدراسة على الاستمارة، إذ شملت ثلاث وسبعين حالة (في مدينة يقدر عدد العاملات فيها بألفي عاملة جنسية)، إضافة إلى ثماني مقابلات معمّقة تضعنا أمام سيرة حياة العاملة الجنسية.

كما تبتغي هذه الدراسة فهم البغاء كاستراتيجية حيوية في المحيط المغربي، وتوعية العاملات الجنسيات بوضعيتهن قصد دفعهن من أجل العمل على تغيير وتحسين ظروف عيشهن. وهي غايات يمكن أن تدفع المجتمع إلى وعي ذاته والتفكير في إشكالية العمل الجنسي. أما التوصيات التي خرجت بها الدراسة، فيمكن أن نحددها في: مكافحة أمية النساء؛ خلق وعي جماعي وسط العاملات الجنسيات؛ الوقاية من السيدا والأمراض المنقولة جنسياً، ومن الحمل غير المرغوب فيه؛ العمل على تحسين حياة العاملات الجنسيات؛ نشر وتوزيع الأبحاث المتعلقة بهذه الظاهرة؛ وتوطيد شبكة عمل بين مختلف القطاعات التي لها علاقة بالبغاء.

٣ ـ المجتمع والجنس في المغرب

تطرح الباحثة الاجتماعية في هذا البحث، بعض الصعوبات والمشاكل التي تواجه الباحث لمجتمع يعرف تحولات مستمرة؛ تحولات تغذيها الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وهذه تحولات تواكبها تغييرات بطيئة. مما يجعلنا أمام مجتمع يقاوم «الأزمة» بأشكال إبداعية متباينة، تتراوح بين استراتيجية الدولة من جهة (مجهودات تنموية وإصلاحات) واستراتيجية الأفراد من جهة أخرى (الهجرة كاستراتيجية للخلاص). وبين هذا وذاك يستمر المغاربة في نهج سياسة «التكيف» مع مختلف الأوضاع؛ وهي سياسة يعبر عنها اجتماعياً بصيغة «دنيا هانيا» وهي الصيغة الاجتماعية للتعايش بين المباح والمحظور. وإذا كان المغاربة، بفضل تنشئتهم الاجتماعية، يخضعون لعبارة «الدنيا هانيا»، فإن هذا الخضوع ملزم باستحضار واستبطان ثنائية «الحلال والحرام».

إلى حد الآن يمكن أن نقبل بهذه التوطئة النظرية التي تؤطر عمل الباحثة الإسبانية، غير أننا حين نقرأ قولها: «إن ثقافة المملكة العلوية ـ العربية ـ الأمازيغية، الإسلامية والشمال ـ الأفريقية، ثقافة أبيسية... تقيم الأبيسية تراتبية وعلاقات سلطة بين الجنسين: إن الأمر يتعلق بإخضاع النساء كلياً إلى الرجال» (ص ١٦)، نسارع إلى تأكيد أنه بالرغم من التعدد الحضاري الذي يشمله هذا التحديد، إلا أنه يغرق الباحثة في تعميمات يصعب القبول بها، لأن دراستها لا تشمل إلا جزءاً يسيراً من المغرب الكبير. على الرغم من أهمية مدينة كالدار البيضاء، إلا أن الفاحص للمغرب سيلاحظ أن هذا التعميم يجعلنا نجهل أو نتجاهل مستويات أخرى لعلاقة الرجل

بالمرأة، ولا يمكن أن نعدم الأمثلة في هذا الإطار. لقد عاينت شخصياً، في الأطلس المتوسط وفي الصحراء، علاقات مغايرة لما تقوله الباحثة، فالسلطة الحقيقية فيما عاينت هي سلطة المرأة وليست الرجل، وسلطة الرجل ما هي إلا سلطة ظاهرة، هذا إذا ما استحضرنا التصور الفوكوي (فوكو) للسلطة. هذا مثال أول يحمل عمقاً أنتروبولوجياً لعلاقة المرأة بالرجل في المغرب. أما المثال الثاني الذي أريد أن أشير إليه أنه، إذا كانت الباحثة تقول: «يبين الواقع، حالياً أن المرأة تابعة للرجل» (ص ١٧)، فهو كذلك حكم يصعب القبول به؛ صحيح أن هناك تبعية المرأة للرجل، ولكن ما طبيعة هذه التبعية؟ هل هي تبعية مطلقة؟ أم أننا في المغرب، يمكن أن نجد أنفسنا الآن، أمام عائلات ومقاولات ومؤسسات تديرها نساء؟ وهنا تجب الإشارة إلى أن هذه الملاحظات التي أبديناها، لا تقلل من أهمية هذه الدراسة، ذات العمق السوسيولوجي والإمبريقي.

نجد في عبارة «الدنيا هانيا» عمق التكيف: أي أن «كل شيء ممكن..[و] لا داعي لكتمان كل شيء» (ص ١٧)، إن هذا الجمع بين المتناقضات في السلوك الاجتماعي تفرضه ضرورة التوفيق بين المثل الأعلى الإسلامي ومتطلبات الواقع (كالجمع بين العذرية وممارسة الجنس؛ وفي حالة فقدان العذرية يمكن ترميم البكارة اصطناعياً، وفي حالة الحمل يمكن كذلك الالتجاء إلى الإجهاض السري أو التبني السري).

ترى الباحثة الاجتماعية أن القانون الجنائي المغربي يحرم «كل علاقة جنسية بين رجل وامرأة لا تربط بينهما علاقة زوجية» (ص ١٩)، وهي عندما تستعرض الفصول القانونية المتعلقة بذلك، تبين بأنها قوانين تخضع في عمقها لتأثير النصوص الدينية، «فالتنصيص على ضرورة معاقبة الخيانة [الزوجية] يحدد تحريمها في الفقه الإسلامي» (ص ١٩). ولكنها تستدرك وتقول: «المغرب بلد إسلامي تتماهى داخله قوانين الدولة مع التشريعات القرآنية، لكن ذلك لا يعني أن كل قوانين الدولة مستوحاة من القرآن» (ص ٢٠ ــ ٢١). وتستخلص أيضاً أن: «تشدد القانون الجنائي المغربي تجاه العلاقات الجنسية غير الزوجية تشدد غير مطبق في الواقع. فالمجتمع لا ينفذ القوانين والدولة لا تفرضها» (ص ٢١). من هنا فإن: «قمع الجنس غير الزوجي من طرف السلطات العمومية، يكون قمعاً انتقائياً، ظرفياً ومستهدفاً لفئات دون غيرها» (الديالمي) (ص ٢١).

فإذا كانت الرغبة والمتعة واللذة صنائع اجتماعية وثقافية، فمعنى ذلك أن الفعل الإنساني فعل مراقب، وفعل موجه؛ توجيه ومراقبة يجعلان الشخص لا يتصرف بحرية بل باحتراز. تقول سارة كارمونا بنيتو: «إن اللذة ليست حرة، ورغم أن الثقافة العربية عرفت كيف تنمي اللذة (العطر وجسد المرأة موحيان في هذه الثقافة)؛ فلا بد للذة أن تنتظم وفق معايير السلوك الاجتماعي وإلا فإن الفرد يعتبر فاجراً وشاذاً ومن ثم فإن البغاء نشاط غريب عن الرغبة، فمن جهة، تعتبر المومس فاجرة في المغرب كما في الغرب» (ص ٢١ ــ ٢٢).

ولبيان طبيعة العلاقة بين الجنس والعاطفة لدى المغاربة والمغربيات، تقر الباحثة أن المغاربة يميلون كثيراً إلى أغاني الحب والعشق والرقة. وهو ميل مثالي، لكن، واقعياً، إن إظهار ذلك يصبح سلوكاً غير محبذ، أما «الصداقة وكل أشكال العاطفة بين الرجال والنساء، فهي غير لائقة خارج إطار الزواج» (ص ٢٢).

كما يشير البحث إلى أن الجسد في الثقافة المغربية يحظى باهتمام بالغ، إنه بناء اجتماعي وموضوع اهتمام دائم بل «يتم ربط الجمال الجسدي بالمرأة، لكنه يفرض عليها إخفاؤه لأن عدم إخفائه يثير الفتنة» (ص ٢٤). وهذا الجسد ذاته قد يصبح وسيلة عمل في العمل الجنسي، إنه رأسمال طبيعي ينبغي أن يستثمر إلى أقصى حد.

٤ ـ الجنس بين التربية والحياء والفاحشة في ظل مجتمع متغير

إذا كان المجتمع يتعامل مع الجنس كتابو، وكتمييز بين الذكور والإناث، فإن ذلك لا يمنع من سيادة «ثقافة جنسية تؤطر السلوك وتنتشر بطرق صامتة» بين الذكور والذكور وبين الإناث والإناث معاً. كما إن الزواج في الثقافة الإسلامية يشكل حصانة بيولوجية وأخلاقية للعائلة، لذلك تعتبر الكاتبة: «التشويش فتنة..لأنه يجعل من المرأة فاعلة (فاتنة) أمام رجال مفعول بهم. فالمرأة تمثل الجمال والإغراء الجنسي اللذين هما أصل الفوضى والخلط المؤديين إلى ضياع الرجل» (ص٢٥).

كما إن الإسلام من خلال تنظيم مجال الجنس وتقنينه بالزواج وقوانينه يعمل على: «إعادة الإسلام واستمراره.. يقيم علاقات بين رجال ونساء مفصولين ومرتبين اجتماعياً.. يشكل الجنس متعة معترفاً بها وموعوداً بها في الجنة» (ص٢٥).

بعد التمييز بين الجنس كزنا والجنس كنكاح، تصل الباحثة إلى الاستنتاج بأن علاقات الفساد والممارسة الجنسية منتشرة جداً في المجتمع المغربي، إلا أن المغاربة يلتزمون الصمت تجاهها استحياء، ما دام الجنس «يعتبر فساداً وليس تعبيراً إنسانيا حراً» (ص٢٥).

إن الثقافة المرتبطة بالجنس كتابو، تحول دون الوقاية من الأمراض المنتقلة جنسياً ومنها انعدام المناعة، وتؤكد الباحثة «ضرورة الوقاية من خطر انتشار وباء انعدام المناعة [مما] يحتم على الدولة أن تعالج موضوع هذا المرض وتتخذ موقفاً واضحاً» (ص ٢٦). إن وعي الدولة بالعوائق المرتبطة بالجنس ومرض انعدام المناعة هو الذي جعلها تترك الأمر بيد المجتمع المدني، مثل الجمعية المغربية لمكافحة السيدا، والمنظمة الأفريقية لمكافحة السيدا، وكذا الجمعية المغربية للتخطيط العائلي.

ومن بين التحولات التي شهدها مجال الممارسة الجنسية، هو أنه لم تعد الحميمية مجالاً خاصاً، بل أصبحت «مجالاً عمومياً»، وهنا تظهر الباحثة مدى «تأثير السوق الدولية التي تستغل الأجساد كسلع جنسية» (ص ٢٨). وتسليع الجنس يتخذ مظاهر متعددة منها: الرقص العلني في الفنادق والمطاعم الفخمة؛ انتشار

أفلام الجنس والخلاعة ثم الحديث عن الجنس في الجرائد والمجلات التي لا تخلو من إعلانات جنسية.

هذه المظاهر وغيرها، تجعل من الجنس «قضية عمومية بل أصبح جزءاً من اليومي» (ص ٢٨). كما أصبح البغاء (بدوره) جنساً عمومياً، وهو ما تبيّنه العاهرات من خلال عملهن في الشارع كعارضات لخدمات جنسية من خلال مجموعة من المؤشرات منها: الانتظار في الشارع، الغمز، الرد على الغمز أو الكلمة. فرغم أن ما سبق ذكره يوحي بأننا أمام جنسية ليبرالية، فإن الباحثة تقول: «إن تابو الجنس لا يزال مستمراً» (ص ٢٩).

يعرف الجنس في مغرب اليوم تحولاً كبيراً، وهو تحول تساهم فيه متغيرات عدة، فإذا كان الجنس مؤطراً ثقافياً ودينياً ومؤسساتياً، وهو ما يجعل «الجنس غير حر. فالجنس موضوع لا يعالج بحرية كونه «حشوماً» وهو يمارس ويستغل لأنه في الوقت ذاته ضرورة ورغبة ثقافية، اجتماعية وإنسانية» (ص ٣١).

تعرف الباحثة البغاء كتبادل جنسي ـ اقتصادي مستمر بين رجال ونساء. وتؤكد أن البغاء اليوم، لم يعد يقتصر على النساء وحدهن (كونهن باغيات)، بل إننا نجد داخل هذا الحقل مخنثين ومثليين وإن كان البغاء الرجالي يظل غير مرئي، إنه بغاء غير مرئي أو بالأصح يتم التغاضي عنه.

وبلغة سوسيولوجية يمكن أن نقول إن البغاء هو بناء وتشييد اجتماعي، وهو يلطخ صورة العاملة الجنسية، وتظل هذه الصورة ملازمة لها، بل إن ذاتية وشخصية العاملة الجنسية تختزل في تلك الصورة. نحن هنا أمام مفارقة: فالمومس أو الباغية مرفوضة اجتماعياً ولكنها في الآن ذاته مستهدفة: «فالعاملة الجنسية محط شعور مزدوج، فهي تنال إعجاب الرجل، وفي الوقت ذاته مرفوضة من طرفه، إنها تعجبه لأنها تشبع أمراضه وأهواءه، لكن الرجل يحتقرها للتظاهر بالفضيلة» (ص ٣٤). إذ في المجتمعات العربية والإسلامية تتعرض المومس للشتم، والمهاجمة، والتحرش. من هنا فالوصم سوسيولوجياً، ما هو إلا آلية للضبط الاجتماعي.

وهل يمكن للعمل الجنسي أن يكون استلاباً؟ نعم يمكن أن يتحول إلى استلاب، كونه يختزل المرأة في وظيفة «التعهر»، أو «القحوب»، إنها بلغة شعبية «قحبة»، «شرموط» أو «دايرة» وغيرها من الألفاظ القدحية المرتبطة بها. إنها شاذة، وتختزل كينونتها الاجتماعية والشخصية بشكل كامل في عملها البغائي (ص ٣٥). إن هذا التنميط الذي يلحق العاملة الجنسية يمس كذلك «البغاء المثلي والمتنكر الجنسي والخنثى» (ص ٣٥).

إن استبعاد العاملة الجنسية اجتماعياً، يجعل كل حركاتها وأنفاسها بل هندسة جسدها محسوبة، إنها امرأة شبقية، تصبح مثالاً لاجتنابها (مومس هي المرأة التي تمشي وحدها في الشارع) (ص ٣٥).

فإذا كان البغاء تعبيراً عن الإقصاء الاجتماعي للمرأة، وتعبيراً عن عدم قدرة المجتمع على إدماج المرأة، فهذا ما يجعل العاملة الجنسية تلعب دور الضحية؛ «تلعب الكثير من العاهرات في المغرب، دور

الضحية، فهن يبررن ممارستهن باسم البطالة والجوع» (ص ٣٦): «ليس هذا بغاء، إنه بقاء على قيد الحياة» (ص ٣٦). فهذه التبريرات التي تقدمها العاملة الجنسية عن عملها لا تشفع لها، لذلك فإن عمل المومس يبقى عملاً محتقراً، وهو ما يجعلها تشعر بالخجل أمام الصورة التي تلازمها وهي تعمل. وإذا كان للفقر دور في العمل الجنسي، فإن الحصول على المال من خلال هذا العمل يمنح للعاملة الجنسية سلطة، والذي يملك المال يملك السلطة؛ «إن المال يعطي للعاملة الجنسية سلطة على عائلتها.. وبفضل المال تتمكن بعض العاملات الجنسيات من ولوج أماكن فاخرة» (ص ٣٧). غير أن «اللعنة» التي تطارد العاملة الجنسية «تجعل المال لا يحقق سمعة طيبة ولا زواجاً، كما لا يفضي إلى ضمير مرتاح» (ص ٣٧).

ثم إذا كان الرجل باختلاف وضعيته، سواء أكان عازباً أم متزوجاً، أرملاً أم مطلقاً، هو زبون العاملة الجنسية، فإن الصورة التي تكونها العاملة الجنسية عنه صورة سلبية، «لا أحد غير العاهرات له صورة سلبية للغاية عن الرجال، فهن الشاهدات دوماً على ضعفهم وعلى بؤسهم» (ص ٣٨).

إذن فالعاملة الجنسية هي العارفة بالوجه الآخر للرجل، الرجل الذي يبحث عن المتعة بموازاة المؤسسة الزوجية أو خارجها. فالعازب يتوجه إلى ورشة العمل الجنسي ليتلقى دروس الجنس، والمتزوجون يقصدونها بحثاً عن حرية ومتعة زائدتين لا توفرها المؤسسة الزوجية. وهكذا نستشف مع الباحثة أن العمل الجنسي عمل، وإن كان يبدو أنه يدخل في المجالات غير المنظمة إلا أنه مجال مراقب، فالسلطات العمومية تراقبه وتحصي عدد العاملات فيه، وهذا تقليد عرفه المغرب منذ عهد الحماية (حي بوسبير بالبيضاء). من هنا تؤكد كارمينا بنيتو أن «البغاء يشكل نشاطاً مهماً في المجتمع المغربي.. نشاط يعكس عدم التطابق بين المعايير الأخلاقية وبين العلاقات المابين ـ الفردية الواقعية» (ص ٣٩).

نحن أمام نشاط غير هامشي، من هنا، فإن دراسته لا ينبغي أن تتم من خلال سوسيولوجيا التهميش، فالعاملات فيه يراهنّ على البغاء كاستراتيجية حياتية، وهنا يطرح من جديد سؤال الاعتراف والتأطير والحماية. إن اعتراف الدولة بالعمل الجنسي فيه تأطير وحماية، طبياً وقانونياً.

٥ ـ السياق السوسيو ـ الجنسي للدار البيضاء

هذا كتاب مليء بالشهادات حول العمل الجنسي وظروفه، وكل شهادة تنسيك الشهادة التي سبقتها، هنا أهمية الكتاب وصعوبة تناوله الظاهرة. شهادات تجعل القارئ في صورة وفي عمق ظاهرة البغاء في الدار البيضاء. في هذه المدينة تسجل الكاتبة أن المجتمع يتجه نحو نوع من التحرر في العلاقات الجنسية، تحرر تؤطره البنية البطريركية في الوجود، «تلك البنية التي تجعل من كل رجل زوجاً بالقوة وملاذاً للمرأة حتى تبقى على قيد الحياة» (ص ٥١).

كما إن ما يحكم العلاقات بين

الرجال والنساء في هذا النوع من العمل هو عدم الالتزام والاحترام، فالرجل يغير شريكته باستمرار، إنها علاقات متقطعة، متحللة من القيم الأخلاقية، وهنا نجد أنفسنا أمام تهم متبادلة: «تنتقد النساء تسلط الرجال، وعدم مسؤوليتهم، وينتقد الرجال طغيان المادية لدى النساء» (ص ٥١).

هناك وعي بدأ يتشكل لدى نسبة مهمة من النساء حول دونيتهن ووضعيتهن، لذلك فالمرأة ترسم استراتيجية ما لتجاوز وضعها، «ومع ذلك فإن ارتفاع عدد النساء في مناصب سلطة هو ما يمكن من الإحساس بالتطور» (ص ٥٣). إحساس تدعمه «جمعيات نسائية تناضل في الساحة العمومية، تحتج وتحسس النساء بالحاجة إلى تغيير دور وصورة المرأة في مجتمعهن» (ص ٥٣ ــ ٥٤). من هنا فالصراع من أجل حقوق المرأة هو صراع معقد.

كما إن الإنجاب خارج مؤسسة الزواج يعد وصمة عار في جبين المرأة والشاهد على ذلك طفلها، وهو ما يفضي إلى خلق حياة صعبة، «لا يزال الجنس فارضاً وصمته إلى حدود أيامنا، والأفراد يحولونه إلى تابو وبالتالي يصعب الوصول إلى تحليله» (ص ٥٦). إن هذا الوضع هو الذي يرغم الأمهات العازبات على إخفاء حملهن، والتخلي فيما بعد عن مواليدهن لأشخاص آخرين يتبنونهم، فـ «التطور الاجتماعي يولد واقعاً جديداً، لكن ثمة صعوبة بالغة في التغلب على القيم الأخلاقية، حتى يتم الانتقال إلى مرحلة التحليل والعمل على تسوية أشكال أخرى من العلاقات» (ص ٥٦).

٦ ـ الخصائص السوسيو ـ ديمغرافية

أما عندما نسأل عن الخصائص السوسيو ـ ديمغرافية للعاملات الجنسيات، فإن الدراسة تجيبنا بأن ٦٠ بالمئة من المبحوثات من مواليد الدار البيضاء، و٤٠ بالمئة منهن وافدات، معدل السن لديهن ٣٠ سنة. أما المتزوجات فيشكلن ٥,٥ بالمئة من المستجوبات. أغلبهن يتوزعن على الأحياء الهامشية والشعبية. أما عملهن فيكون في الغالب في مركز المدينة؛ وهن في الغالب يتقاسمن مسكناً للكراء. وقد صرحت ٣ بالمئة من المستجوبات أنهن لا يتوفرن على سكن قار، وعندما نتحدث عن السكن هنا فهو «عبارة عن غرف صغيرة فيها قارورة غاز مطروحة على الأرض، والمراحيض مشتركة، والكل في أحياء شعبية ومحيطية تشكو من قلة وسائل النقل» (ص ٥٩). إذا كان البغاء يمارس في ظل هذه الظروف، فماذا يعني البغاء بالنسبة إلى العاملة الجنسية؟ تبين الباحثة أن ممارسة البغاء ناتجة بالضرورة من التكوين المخصص للنساء، فالمرأة غير مؤهلة لبلوغ مناصب تمكنها من تسلق السلم الاجتماعي في سوق للعمل يعاني بدوره من الضعف، وحتى اللواتي يشتغلن في المعامل لساعات طوال لا يتقاضين إلا أجراً زهيداً. من هنا فالعمل الجنسي ما هو إلا استراتيجية فردية لمواجهة معضلات اجتماعية منها: البطالة؛ التخلف الصناعي؛ الأزمة الاقتصادية؛ وغياب التكوين والمساعدة الاجتماعيين.

بعد إنصات كبير وعرض شهادات

العاملات تنتهي الكاتبة إلى القول: «إن وصمة العار هي التي تجعل عدة نساء تشعرن بضرورة تبرير ما يفعلن» (ص ٦١). تبرير يستهدف البغاء بأشكاله العدة: احترافية وهاوية، وتمكن كل تلك الأشكال من بلوغ أهداف حيوية. وتبين الدراسة أن ٦٥ بالمئة من المستجوبات لا يعرفن القراءة والكتابة؛ أو بصيغة أخرى، هن نساء دون تكوين. ٦٥ بالمئة لم يذهبن قط إلى المدرسة، ١٢ بالمئة أنهين دراستهن الابتدائية، و٥ بالمئة فقط بدأن دراستهن الثانوية.

تبين الدراسة أن ٥٣ بالمئة من المبحوثات يستعملن أسماء مستعارة ويخفين نشاطهن عن الشرطة، وعن العائلة والمجتمع؛ ٤٠ بالمئة يستعملنه للفصل بين الحياة الخاصة والحياة المهنية «يمارسن البغاء بشكل مستتر، لكنه في الواقع علني وخفي في الوقت ذاته. ولكونه نشاطاً مقنعاً، فمن الصعب تشخيص النساء اللواتي يتعاطين البغاء في الشوارع (إذ لا يسهل تشخيصهن إلا في الساعات المتأخرة من الليل)» (ص ٦٥)، ومن العلامات التي يمكن أن تبرز العاملة الجنسية ما يلي: البقاء لوقت طويل في مكان معين؛ المشي في قعر الأزقة متظاهرات بالبحث عن شيء ما؛ الاختفاء والظهور بشكل مفاجئ؛ الغمز للرجال أو الرد على غمزات الرجال؛ التحدث إلى الرجال وشراء السجائر.

لعل أهم ما تعانيه العاملة الجنسية هو إحساسها بالضيق جراء نظرة الغير، فـ ٢٠ بالمئة من المبحوثات يشعرن بالتمييز كونهن «سيئات أو قحاب»، إنه وعي بالتهميش والإقصاء. تؤكد ٨٦ بالمئة من المستجوبات شعورهن بالإقصاء من طرف المجتمع كونهن يتعهرن، وتلك وصمة تلاحقهن إلى الأبد، مما يحول دون تكوينهن لأسرهن الخاصة. أما إنجاب الطفل في ظل هذه الوضعية، فيصبح اختياراً عند بعض العاملات «لكي يشعرن بالدفء العائلي، لكي يعبرن عن الحنان ويتلقينه» (ص ٦٧).

تصرح ٣٥ بالمئة من المبحوثات أن العلاقة بزميلاتهن في العمل صعبة، والسبب في ذلك هو التنافس. إن غياب الوعي بالأخريات في الميدان يجعل كل واحدة منهن تعمل لوحدها في استقلال نسبي، مقابل ذلك نجد ٢٠ بالمئة فقط هن اللواتي يتعاضدن مع زميلاتهن في ميدان العمل (يعشن جماعة، يتزاورن، يقترضن المال من بعضهن البعض، يصاحبن إلى العيادة الزميلة التي تقدم على إجهاض، يشعرن بالاتحاد وبالاحتماء المتبادل..). إن غياب هذا الوعي الجماعي هو الذي «يعوق فعالية الحملات الوقائية ضد السيدا، إذ يصعب جمع مجموعة من المومسات في مكان واحد من أجل مخاطبتهن» (ص ٦٨).

تعود الكاتبة إلى التأكيد أن هناك تصوراً يحكم علاقة الرجل بالمرأة، وهو تصور مبني على فكرة التملك: «كل النساء مملوكات: المتزوجات مملوكات لأزواجهن، والعازبات لآبائهن، أما المومسات فلكل الرجال» (ص ٦٨). والواقع أن الإنسان ليس ملكاً لإنسان آخر، وهو بذاته ولذاته؛ والعلاقات يجب أن تكون حرة ومحترمة حرمة الإنسان.

من هنا فالاغتصاب هو فعل إجبار/ إكراه الشخص للقيام بأفعال ضد إرادته.

إن هذا ما يطال العاملة الجنسية بلا توقف، إنه نوع من العنف الذي تعرض الباحثة لأشكال متعددة منه، تبدأ بالسب والقذف والتجريح اللفظي (العنف الرمزي)، وصولاً إلى العنف الجسدي والإرغام على ممارسة الجنس وسلب المتاع: «وعلاوة على الأضرار الجسدية والنفسية، يرفع الاعتداء من مخاطر الإصابة بفيروس داء فقدان المناعة المكتسب وبالأمراض الأخرى المنقولة جنسياً. ذلك أن فعل الاعتداء لا تصطحبه وقاية ضد السيدا» (ص ٦٩)، كما «أن الشارع فضاء تعبر فيه العدوانية عن نفسها. فكثير من النساء يفضلن العمل في الشارع بالنظر إلى الاستقلالية التي يحققها لهن، لكنهن يعترفن بأن الشارع خطير وبالتالي يخفن من العدوانية التي يمكن أن تقع فيه» (ص ٧٠).

تدرك المبحوثات أنهن مراقبات لكن غير محميات، وما تخشاه العاملة الجنسية هو وقوعها في أيدي الشرطة، تفادياً لخطر عقوبة أطول. فـ ٦٨ بالمئة من العاملات لا يغيرن مكان العمل (الشارع) لأنه أربح لهن ولزبائنهن، ٣٠ بالمئة يغيّرن المكان في بعض المناسبات، ١٦ بالمئة يغيّرنه من أجل الحصول على زبناء أكثر. ومن المفارقات التي تكشف عنها الدراسة: إذا كانت النساء مراقبات من قبل الشرطة، فإنه في حالة تعرضهن لاعتداءات لا يقدرن على تسجيل شكوى لدى من يراقبونهن، لأن الشرطة تعاملهن بطريقة عدوانية ومهينة «ويبدو أن الشرطة تقبل الإكراميات وأنها تتفهم البحث عن العمل (الجنسي) في سياق الأزمة الاقتصادية» (ص ٧١).

تبين الدراسة أن أغلب العاملات في الشارع مستقلات وغير تابعات لجهة ما، وقد تبين كذلك، من خلال البحث، أن ١٠ بالمئة من النساء هن تابعات لشخص ما. كما أن الفئات ما بين ١٨ــ ٢٣ هن اللواتي يرتبطن بقوادة. إن المرأة التابعة لجهة ما، مضطرة إلى دفع إيتاوة، كما إن هناك فئة تشغل معها رجالاً يحرسون مجال العمل، أو يتدبرون حالهم بابتكار العمل.

ويتبين أيضاً أن أسعار الخدمات الجنسية تتراوح ما بين ٣٠ و٢٥٠ درهماً ويتأرجح معدل السعر بين ٧٥ و١٠٠ درهم.

٧ ـ وعي الأخطار والأمراض

«إن الزبناء طالبو خدمات جنسية، خدمات تحولها النساء إلى عمل» (ص ٧٥). يتبين كذلك أن الخدمات الجنسية التي يطالب بها الزبون قد تكون واردة في الاتفاق وقد لا تكون، مما يعرض العاملة إلى متاعب إضافية، تزيدها متاعب الشرطة والمنافسة. وتبين الدراسة أيضاً أن ٩٠ بالمئة من الزبناء مغاربة، ١٠ بالمئة أجانب (عرب وغير عرب)، تتراوح أعمارهم ما بين ٢٠ و٤٠ سنة. أما الجنس فإما أن يمارس في الشارع في ظروف مهينة (١٨ بالمئة)، وإما أن يمارس في دور دعارة (٣٧ بالمئة)، وإما في سيارة الزبون (٢٦ بالمئة)، أو في السينما (٣ بالمئة).

تعرض الباحثة لعدة شهادات، تبرز من خلالها قوة التابوهات الجنسية «فكل فرد، بما في ذلك العاملات الجنسية، له تابوهاته تجاه الجنس، والعمل الجنسي ينكشف كنشاط معقد بسبب الأخلاقية السائدة وانعدام الحرية» (ص ٧٧).

تبين الباحثة أن ثقافة زيارة الطبيب غير منتشرة في المغرب، لعدة أسباب منها: ضعف قطاع الصحة، التعود على زيارة المعالجين التقليديين والعشابين. وتبين الدراسة أن ما يمنع العاملات الجنسيات من زيارة الطبيب هو انعدام الإمكانات المالية، كما أنهن لا يعشن حياة منظمة.

ويتبين أيضاً أن ٢٠ بالمئة من النساء المستجوبات أجهضن على الأقل مرة واحدة بشكل سري. و٧٨ بالمئة منهن صرّحن بأنهن يتخذن احتياطات من أجل تجنب الحمل، لكن ٢٢ بالمئة لا يتخذن الاحتياطات. وتبين الدراسة أن النساء اللواتي يتوفرن على أطفال، فـ ٣٠ بالمئة من أطفالهن ولدوا خارج مؤسسة الزواج؛ نصفهم من الزبناء والنصف الآخر من الصاحب الذي في الغالب ما يتنكر لطفله. إذ قليلاً ما يعترف الآباء بأطفالهم من علاقات البغاء.

كما إن ٧٠ بالمئة من النساء المستجوبات لا يلزمن الزبون بوضع غشاء واق، وتؤكد ٢٠ بالمئة منهن أن الغشاء الذكري يستعمل دائماً، في حين قالت ١٠ بالمئة أنه لا يستعمل أبداً. إن عدم التركيز وتأكيد استعمال الغشاء الواقي يبين أن العاملة الجنسية تفكر في المدخول أولاً، وإن كان ذلك على حساب سلامة صحتها.

تخلص الباحثة إلى القول بأن «استعمال الغشاء الواقي أمر لم يندمج بعد بشكل كلي في الثقافة الجنسية المغربية ومن غير المقبول تصور فرضه» (ص ٨٣). كما تبين الدراسة أن ٩٨ بالمئة من العاملات الجنسيات مستعدات لتعلم كيفية استعمال الغشاء الواقي الجنسي.

إن ما ذكرناه سابقاً، يبين أن مجال ممارسة الجنس، هنا، هو مجال مؤهل لانتشار الأمراض المنقولة جنسياً، ففي سنة ١٩٩٩ سجلت بالمغرب ٢٨٠ ألف حالة جديدة من الأمراض المنقولة جنسياً، غير أن تلك الأمراض لا تعد مشكلة إلا في نظر ٢٠ بالمئة فقط من النساء المستجوبات. وتؤكد ٩٥ بالمئة من النساء أنهن يسمعن عن الأمراض المنقولة جنسياً، لكن الذي لا يعرفنه هو أن هذه هي نفسها الأمراض المنقولة جنسياً. كما تبين أن ٦٠ بالمئة من النساء المستجوبات يمارسن الجنس أثناء فترة الحيض.

تؤكد ٨٨ بالمئة من المبحوثات أنهن سمعن بالسيدا، دون أن يعرفن بالضبط بماذا يتعلق الأمر، و٥٠ بالمئة منهن لا يدرين إن كنّ مصابات أم لا. ٤٥ بالمئة من النساء يؤكدن أن السيدا مرض خطير جداً. ٣٠ بالمئة يعتبرنه مرضاً قاتلاً. ٨ بالمئة يعتبرنه مرضاً عادياً. ٩٩ بالمئة يرغبن في تكوين معرفة عن هذا المرض. وقد تبين أن بعض العاملات حاملات لفيروس داء فقدان المناعة. وأن المرض بشكل عام، ومرض السيدا بشكل خاص، يجعل صاحبه يحتاج إلى دعم. نستنتج مما سبق أن هناك تطلعاً لمعرفة الأمراض التي يمكن أن تصيب العاملة الجنسية، كما أن هناك إرادة قوية في الاستفادة من الحملات التوعوية التي تنظمها الجمعيات كـ «الجمعية المغربية لمحاربة السيدا».

أما بالنسبة إلى الإدمان على المخدرات فإن ٨٥ بالمئة من المستجوبات يدخنّ علبة سجائر في اليوم، ٢٥ بالمئة يدخنّ الحشيش. ٨٠ بالمئة منهن يتناولن

المشروبات الكحولية، وتجدر الإشارة كذلك إلى أن ٢٠ بالمئة من المبحوثات يتناولن مخدرات. وتضعنا الدراسة أمام ٤٠ بالمئة من العاملات يعشن رفقة أطفالهن، وهنا تظهر الوضعية الصعبة لأطفال لا يعرفن شيئا عن وضعية أمهاتهم اللواتي يغادرنهم مبكراً؛ ٩٠ بالمئة من هؤلاء يذهبون إلى المدرسة، و١٠ بالمئة منهم غير ممدرسين ويعيشون مثل الأطفال الذين هم في وضعية الشارع.

***

في ظل هذه الوضعية التي تعيشها المرأة العاملة جنسياً، نجد ٩٠ بالمئة من العاملات مستعدات لتغيير المهنة؛ إذ كلما تقدمن في السن قلت فرص العمل، فالمجال يترك لفتيات/شابات يدخلن هذا المجال.

وتبين الدراسة رغبة العاملة الجنسية في الهجرة أو الحصول على مهنة مشرفة، كما تبدي النساء هنا رغبة في متابعة تكوين مهني في الخياطة أو صنع الملابس وغيرها من المهن. كما أننا نجد من داخل جماعات العاملات أصواتاً تطالب بالحق في المهنة لتغيير ظروف العمل.

ختاماً يمكن أن نتساءل، إن كان لحضور البغاء في المجتمع المغربي معنى غير تنديد عمومي بالنفاق الاجتماعي وبالأخلاق الجديدة، وباللامبالاة التي تجعل من كل سلوك سلوكاً عادياً وتجعل كل شيء ممكناً، وها هي «الدنيا هانيا»؟ أم أن البغاء ليس ظاهرة جديدة، بل هو نشاط وعمل يندمج ضمن استراتيجية استعملتها النساء ضمن عمل يوصف بكونه أقدم مهنة في التاريخ؟ □

بيار بورديو وجان ـ كلود باسرون

إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم

ترجمة ماهر تريمش؛ مراجعة سعود المولى

(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧). ٤٢٨ ص. (علوم إنسانية واجتماعية)

علي أسعد وطفة(*)

كلية التربية، جامعة الكويت.

مقدمة

يُعدّ كتاب **إعادة الإنتاج** (*La Reproduction*) درة الأعمال الإبداعية في الإنتاج الفكري للفيلسوف الراحل بيار بورديو وزميله جان كلود باسرون، وإذا كان هذا الكتاب من أكثر الكتب شهرة وأهمية وإثارة للجدل في النصف الثاني من القرن العشرين، فإنه قد تضمن شغف الكاتبين بأكثر المفاهيم الحداثية الضاربة في عالم الثقافة والفكر مثل: معاودة الإنتاج، والهابيتوس، والعنف الرمزي، والسلطة الرمزية، وهي المفاهيم التي شكّلت منطلقاً للجدل والحوار الفكري في العالم المعاصر بين المثقفين والمفكرين والدارسين على مدى ما يقل عن أربعين عاماً، منذ الإصدار الأول للكتاب في عام ١٩٧٠.

لقد جاءت ترجمة هذا العمل استجابة فكرية ضرورية ملحّة للدارسين والباحثين العرب، ومع أن ترجمة الكتاب قد جاءت متأخرة نسبياً (بعد أكثر من سبعة وثلاثين عاماً على إصداره)، فإن المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية يستحقان كل الشكر والتقدير، كما يتوجب هذا الشكر لمؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، التي قدمت دعمها المادي في سبيل إخراج هذا الكتاب في صورته العربية المأمولة.

وإذا كانت من كلمة شكر، فيجب أيضاً أن توجه إلى مترجم الكتاب د. ماهر تريمش، أستاذ علم الاجتماع في المعهد العالي للعلوم الإنسانية في تونس، على الجهود المضنية والكبيرة التي بذلها في ترجمة هذا الكتاب، ووضعه في خدمة العقل العربي، وفي متناول المثقفين والباحثين.

ومن يعرف المداخل الفكرية الصعبة والمعقدة لأعمال بورديو وباسرون

(*) البريد الإلكتروني: watfaali@hotmail.com.

ومؤلفاتهما، يجب أن يكيل المزيد من الثناء والشكر للمترجم الذي واجه تحدياً فكرياً ولغوياً بالغ الصعوبة والتعقيد، وذلك لما عرف عن بورديو وباسرون من استخدامهما أنظمة رمزية معقدة في صوغ هذا الكتاب وإخراجه إلى الوجود، ولا توجد مبالغة في القول إن قرّاء الفرنسية كانوا يفضلون قراءة بورديو بالإنكليزية لما عرف عن أسلوبه من بلاغة ورمزية وعمق ورشاقة لغوية تجعل من قراءته لمن لا يتقن الفرنسية بعمق وأصالة، ولمن لا يدرك مداخل ومخارج وتعقيدات الفلسفة الماركسية الجديدة، مغامرة محفوفة بالمصاعب والمشقة.

في هذا العمل لم يكن د. ماهر تريمش مجرد مترجم عادي، بل كان في مواجهته هذه مفكراً وفيلسوفاً يمتلك الخبرة والدراية والعمق الفكري في ترجمته هذه لبورديو وباسرون. ويبدو هذا الجانب الفكري في المقدمة الفلسفية التي صاغها تريمش، والتي تحمل في مداخلها ومظاهرها منظومة من الرؤى الفكرية العميقة، التي تعبر عن مكنون مفكر عريق صقلته التجربة، وحنّكته المعاناة الفكرية، ودفعته إلى مقام كبير أهّله للقيام بعملية تفكيك لطلاسم بورديو وباسرون وأحاجيهما الماثلة في كتابهما، وترجمته إلى فضاء اللغة العربية الأصيلة.

لقد قدم تريمش في مقدمته ــ التي تواترت في قرابة أقل من مئة صفحة ــ إضاءة جديدة حول أعمال بورديو وباسرون، وبرهن عن تبحره الكبير في عالميهما، اطّلاعاً وفهماً، حيث جاءت ترجمته هذه تعبيراً عن متابعة فكرية وثقافية نادرة للفكر السوسيولوجي الفرنسي بعامة، ولفكر بورديو وباسرون على نحو خاص.

وهنا يجب أن أعلن بأنها ليست المرة الأولى التي قرأت فيها بورديو وباسرون، لقد قرأتهما وتأملت في كتبهما ــ ولا سيما (**إعادة الإنتاج**) ــ مراراً عديدة مذ كنت طالباً في فرنسا في ثمانينيات القرن الماضي، وكان كتاب بورديو وباسرون من أكثر المصادر التي اعتمدتها في أطروحة الدكتوراه التي تقدمت بها إلى جامعة كان (Caen)، حول اللامساواة الاجتماعية في التعليم العالي الفرنسي في عام ١٩٨٨، ولم أتوقف منذ ذلك الحين عن قراءة الجديد والمتجدد في فكرهما.

وإنني لصادق في القول إن شعوراً كبيراً بالفرح والسرور قد تملكني لصدور النسخة العربية من هذا الكتاب، لأنني كنت أرى أن غياب هذا الكتاب معرّباً يشكل نقصاً في الشرط الثقافي للعلوم الاجتماعية والتربوية في الوطن العربي، وإنني مرة أخرى أتقدم بالتهاني إلى مركز دراسات الوحدة العربية وإلى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم وإلى المنظمة العربية للترجمة، وإلى د. سعود المولى الذي قدم جهوداً مضنية، كما أتصور، في مراجعة هذه الترجمة وتدقيقها.

وهنا ومرة جديدة يحق لنا أن نقف لنحيي مركز دراسات الوحدة العربية على الطباعة الفاخرة للكتاب، من حيث الغلاف، ومن حيث الإخراج، ومن حيث النوعية الفاخرة جداً للورق الذي تضمنه. وهذه الصيغة الإخراجية، ولا أنكر ذلك،

تولّد في القارئ رغبة إضافية في تناول الكتاب وقراءته، ولذلك سأسمح لنفسي بالقول إن الكتاب بصيغته وإخراجه وفنّه الطباعي يمثل إغراء جديداً لقراءة الكتاب والاحتفاظ به.

يقع كتاب بورديو وباسرون هذا في ٤٢٨ صفحة من القطع المتوسط، ويبدأ الكتاب بمقدمة المترجم التي تمثل مدخلاً فكرياً رشيقاً وشيّقاً إلى فكر بورديو وباسرون. يشتمل العمل على كتابين: عُنونِ الكتاب **الأول** بـ «أسس نظرية في العنف الرمزي» ويقع في حوالى مئة صفحة، وقد عُنوِن الكتاب **الثاني** بـ «إبقاء النظام»، ويتضمن هذا الأخير أربعة فصول متلاحقة حول الرأسمال الثقافي، والتقليد، والإقصاء والاصطفاء، والتبعية بالاستقلال، وهي تدور حول مختلف المفاهيم الفكرية للنظرية البوردوية في سوسيولوجيا الثقافة والتربية.

ومن الجدير بالأهمية، وقبل الخوض في مضامين الكتاب، أن أقول إن ما قدّمه بورديو ـ منفرداً تارة ومجتمعاً مع باسرون تارة أخرى ـ يشكل حملاً إبداعياً مميزاً بمقاييس القدرة النقدية التنويرية التي تميز بها خلال النصف الثاني من القرن العشرين. ومما لا شك فيه أن بورديو قد استطاع أن يسجل اسمه بين كبار المفكرين المعاصرين إثارة للجدل والاهتمام في مجال الفكر والثقافة الحداثية في عصره.

وسأسمح لنفسي بداية باقتباس جميل ومعبّر لمضامين الكتاب المترجم **إعادة الإنتاج**، منقوش على غلافه الفاخر، جاء فيه: «يقدم هذا الكتاب الحصيلة النظرية لبحوث كان كتاب الورثة عام ١٩٦٤، هو الحلقة الأولى منها. يحاول بورديو انطلاقاً من أعمال إمبيريقية بناء نظرية عامة لأفعال العنف الرمزي وللشروط الاجتماعية لتورية هذا العنف.

إنّ المدرسة تنتج أوهاماً آثارها أبعد من أن تكون وهمية: هكذا، فإنّ وهم اللاتبعية والحياد المدرسيين، إنما هو مبدأ للمساهمة، الأكثر نوعية، التي تدلي بها المدرسة لإعادة إنتاج النظام القائم. وبالتالي، فإن محاولة إماطة اللثام عن القوانين التي تعيد المدرسة وفقها إنتاج بنية توزيع رأس المال الثقافي تعني، ليس فقط أن نوفّر وسائل فهم التناقضات التي تمس اليوم أنساق التقليد فهماً كاملاً، بل أيضاً أن نسهم في بناء نظرية للممارسة التي بتشكيلها للأعوان باعتبارهم نتاجات للبنى، يعيدون إنتاج البنى».

أولاً: إعادة الإنتاج: مركزية المفهوم

يشكل مفهوم إعادة الإنتاج، الذي يتصدر الكتاب الأول، عنواناً فكرياً ومنهجياً لنظرية بورديو وباسرون في مجال الفكر الاجتماعي. وقوام هذا المدخل أن المدرسة تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع على صورة التباين الطبقي الكامنة فيه، وبعبارة أخرى تعمل المؤسسات التربوية بأوليات ذكية خفية رمزية على توليد التقسيم الطبقي والتفاوت الاجتماعي في الحياة الاجتماعية.

وغني عن البيان أن بورديو وباسرون

كرسا حياتهما الفكرية في معترك الكشف عن ملابسات الدور المدرسي في عملية إعادة إنتاج المجتمع، فعملا على فضح الممارسات التربوية الطبقية في المدرسة والكشف عن آلياتها ورمزياتها وإسقاطاتها وخفاياها. وقد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن عبقرية الرجلين قد تجلت في هذا المفهوم الذي يشكل البوتقة الفكرية لمختلف أعمالهما الإبداعية. فمفهوم «إعادة الإنتاج» يأخذ مكاناً مركزياً ويشكل نقطة تقاطع المفاهيم الأخرى في نظريتهما السوسيولوجية، وهذا يعني أن مفاهيم الهابيتوس ورأس المال الثقافي، والعنف الرمزي، والإقصاء الاجتماعي وسلطة اللغة، هي مفاهيم تتمحور حول مسألة إعادة الإنتاج. جوهر نظرية بورديو وباسرون ودرتها، وخلاصتها أن المدرسة بكل تعيّناتها نتاج التقسيم الطبقي في المجتمع ذاته، وهي في الوقت نفسه أداة المجتمع نفسه في إعادة إنتاجه لنفسه على نحو طبقي. فالمدرسة بوظائفها وفعالياتها، وفقاً لنظرية بورديو وباسرون، تأخذ مكانها في دائرة الرهان الطبقي في الحياة الاجتماعية، وهي تفعل فعلها في إنتاج التفاوت والتباين الاجتماعي والثقافي. وعلى هذا النحو يحدد النظام الرأسمالي هدفين أساسيين للمدرسة، هما:

١ ــ إنتاج أناس لأداء أدوار رأسمالية تسويقية في خدمة النظام الرأسمالي.

٢ ــ إنتاج طبقة عمالية بروليتارية قادرة على الوفاء بمتطلبات هذا النظام الرأسمالي.

في الحالة **الأولى** يتم إخضاع المدرسة لمنطق الطبقة الرأسمالية: تعليم الأفراد وفقاً لمتطلبات الحياة الرأسمالية المتغيرة عبر الزمان والمكان. وفي الحالة **الثانية** العمل على إنتاج طبقة عاملة وتزويدها بالقدرة على إعادة إنتاج نفسها. وهنا يمكن التمييز بين ثلاث مراحل من مستويات الصراع الطبقي على المدرسة:

في **المرحلة الأولى**، تم تأسيس المدرسة من قبل البرجوازية كمؤسسة تربوية منفصلة عن وظيفة الإنتاج الرأسمالي لأداء أدوار أيديولوجية ضد الإقطاع والبروليتاريا في آن واحد. حيث قامت بتحويل المدرسة إلى أداة أيديولوجية من أجل فرض هيمنة الثقافة البرجوازية في مجال العمل والحياة والإنتاج. والمدرسة في هذه المرحلة مطالبة، بالإضافة إلى بثّ المعرفة العلمية، بالعمل على بناء «مواطنين صالحين» يتمثلون الأخلاق البرجوازية، ويقاومون احتمال وجود ثقافة عمالية مستقلة.

وفي **المرحلة الثانية**، عهد إلى المدرسة عملية تزويد النظام الرأسمالي باليد العاملة المؤهلة والكفاءات والخبرات العلمية الضرورية من أجل الصناعة ونمو المؤسسات الرأسمالية. وفي هذه المرحلة لم تعد وظيفة المدرسة قاصرة على بث القيم البرجوازية حيث أصبحت معنية منذ اللحظة، بالإضافة إلى الوظيفية القيمية، بتحويل معارف علمية ضرورية من أجل الإنتاج والعملية الإنتاجية. وهنا نجد أن المدرسة بدأت تؤدي دوراً اقتصادياً واضحاً. ووفقاً لهذا الدور، بدأت المدرسة تعنى بعملية التأهيل العلمي، وهي وفقاً

لهذا الدور بدأت تمنح، ووفقاً لمتطلبات الحياة الرأسمالية، حقوقاً جديدة للعمال عبر تحديد سقف الرواتب وفقاً لمستوى التحصيل العلمي.

وفي **المرحلة الثالثة**، بدأت عملية دمج المدرسة في العملية الإنتاجية وتحويلها إلى مؤسسة رأسمالية ترتبط جوهرياً بعجلة الإنتاج الرأسمالي والصناعي. حيث بدأت المؤسسات الرأسمالية نشاطاً واسعاً لدمج المدرسة كلياً في نسق الحياة الوظيفية للمجتمع الرأسمالي الصناعي، وتلبية احتياجاته التربوية والاستهلاكية. وبعبارة أخرى تجري عمليات مجتمعية لتحويل المدرسة إلى مدرسة رأسمالية بوظائفها وبنيتها وأدوارها التربوية.

ثانياً: إغراءات العنف الرمزي

يشكل مفهوم العنف الرمزي واحداً من المفاهيم المركزية لنظرية بورديو وباسرون، كما إنه يشكل حجر الزاوية في مملكتهما الفكرية، وقد عُرف بورديو وباسرون بهذا المفهوم، كما عرف هذا المفهوم عبرهما وعبر أعمالهما المتواترة. وقد قدر لهذا المفهوم «العنف الرمزي» أن يثير ما ينقطع نظيره من الاهتمام والبحث والجدل، وبدأ على الأثر ينتشر كموضة فكرية بين المثقفين والدارسين بصورة ملفتة للنظر في الأدبيات الاجتماعية والتربوية المعاصرة، حتى أصبحت لفظته على كل شفة ولسان عند الباحثين والمفكرين في مجال السوسيولوجيا التربوية والسياسية.

لقد شكّل مفهوم العنف الرمزي مدخلاً منهجياً مكّنهما من الكشف عن الملابسات الخفية للفعل الثقافي التربوي، ومن تحديد دور المؤسسات التربوية في هندسة العقليات وبناء السلوكيات الإنسانية، وفقاً لصيغ تربوية وسياسية بالغة الأهمية والدلالة. فالعنف الرمزي هو السلطة الخفية التي تفعل فعلها في توجيه السلوك الإنساني نحو مواطن الرضوخ والإذعان والقبول الثقافي لكل معطيات ودلالات الحياة الفكرية والثقافية للسلطة السائدة في دائرة العلاقات الطبقية القائمة في المجتمع.

يعلن بورديو في كثير من محطاته الفكرية أن هذا المفهوم يشكّل منطلقاً ذهنياً للكشف عن الفعاليات الذهنية التي يمارسها المجتمع في تشكيل عقول الأفراد عبر سلطة معنوية كلية القدرة، فالعنف الرمزي يرتدي حلة سلطة معنوية خفية تفرض نظاماً من الأفكار والدلالات والمعاني والعلامات بوصفها مشروعة، وفي كل الأحوال فإن هذه السلطة تعمل على إخفاء علاقات القوة الكامنة في أصل هذه السلطة أو في تكوينات العنف الرمزي عينه.

فالعنف الرمزي يأخذ عند بورديو وباسرون صورة سلطة قادرة على فرض نظام من الدلالات والمعاني بوصفها مشروعة، وذلك عبر عملية إخفاء علاقات النفوذ والقوة التي توجد في أصل هذه القوة ذاته، وهذا يعني:

ـ أن العنف الرمزي يأخذ صورة سلطة تفرض نفسها على نسق من الأفراد .

ـ أن هذه السلطة تفرض نظاماً من الدلالات والقيم والمعاني الرمزية .

ـ وأن هذا العنف يأخذ طابعاً رمزياً اعتباطياً. وهذه الاعتباطية ناجمة عن دور هذا العنف في تعزيز اللامساواة الاجتماعية، وتأصيل الفوارق الطبقية، وإضفاء طابع الشرعية على معطياتها من أجل تمجيد طبقة اجتماعية بعينها، لما تمتلك عليه هذه الطبقة من نفوذ وقوة وقدرة اقتصادية وثقافية. ويؤخذ مفهوم الاعتباط هنا بمعيار وافتقار هذا العنف لأية معايير منطقية أو مبادئ أخلاقية أو فكرية من أي نوع .

ثالثاً: العنف الرمزي تربوياً

شكّلت المؤسسات التربوية المنطقة الاستراتيجية للتحليل السوسيولوجي عند بورديو. وفي مضامين التحليل التربوي لعمل هذه المؤسسات وفعالياتها ولد مفهوم العنف الرمزي، فالعنف الرمزي يشكل أداة المدرسة والمؤسسات التربوية في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي بشبكاته وآلياته وتقاطعاته الطبقية. يقول بورديو في هذا السياق «كل فعل بيداغوجي إنما هو، موضوعياً، عنف رمزي على اعتبار أنه فُرِض، بواسطة سلطة اعتباطية لاعتباط ثقافي» (ص ١٠٣).

فالمدرسة تشكيل من تشكيلات القهر والتطبيع الثقافي، حيث يأخذ القهر الثقافي صورة عنف رمزي، وبالتالي فإن الآثار النفسية لهذا النوع من العنف تكون أشد وأخطر من مختلف الأشكال الأخرى للعنف، وذلك عندما نأخذ بعين الاعتبار أن هذا العنف الرمزي يتدفق باستمرار، ويستمر متواتراً بفعاليته الرمزية على مدى سنوات متلاحقة ومتعاقبة في الحياة المدرسية، حيث يعمل على تجريد التلاميذ من مظاهر الثقة بالنفس، ويضعهم تحت هيمنة عملية تبخيس ذاتية مستمرة ومتواصلة. فالعنف الرمزي وفقاً لهذه الصيغة يأخذ صورة ضغط ثقافي استلابي غامض ومبهم، حيث لا يمكن للتلميذ أن يكتشف أبعاده وملابساته، وهو إزاء هذا الغموض الرمزي للدلالات والمعاني الثقافية الضاغطة يقف موقف اللامبالاة والاستسلام، غير قادر وليس له الحق أيضاً في أن يفعل شيئاً آخر، ليس له الحق حتى في أن يستسلم كأن ينام في الفصل الدراسي أو يخرج، بل يجب عليه أن يصغي ويستمع ويدّعي المشاركة في تعزيز الفعالية التربوية في داخل الصف.

ويتجلى العنف الرمزي في أكثر صوره الاستلابية في أوضاع التقييم المدرسي، ولا سيما الامتحانات، حيث يوضع القوي والضعيف في حلبة صراع واحدة، وهكذا نجد أبناء الأميين والفقراء في صراع مميت مع أبناء المثقفين والأغنياء وذلك في غرف الامتحانات وقاعاتها. وهكذا نجد عبر السنوات المشهد الواحد نفسه لأطفال معدمين ثقافياً يقادون إلى مذابح الامتحانات بهدوء، وذلك من أجل إقناعهم وبصورة خفية رمزية أنهم غير قادرين على الحياة وأنهم لا يساوون شيئاً في معرض الحياة الفكرية والثقافية. وهكذا وتحت مقاصل هذه الامتحانات تتحدد قيمتهم الإنسانية

والاجتماعية عبر لحظات، وكلمات ترتسم على صفحات امتحانية صمّاء، وبالتالي فإنهم وبنتائج هذه الامتحانات المصممة مسبقاً سيتحملون مسؤولية الاندثار في المهمل الاجتماعي، أي في أزقة العاطلين عن العمل وأروقة المهمّشين في الحياة الاجتماعية. ولأن العقوبات الجسدية أصبحت ممنوعة منذ عقود من الزمن في أغلب البلدان، فإن المؤسسات المدرسية بدأت تعول اليوم، وبصورة تدريجية، على العقاب الرمزي مثل الازدراء والتهميش والتبخيس والإهمال والتهكم والسخرية، حتى إن هذه التقييمات تدوّن في البطاقة الفصلية للطالب.

رابعاً: الدور الاصطفائي لرأس المال الثقافي

ينفرد الفصل الأول من الكتاب الثاني في تقديم قراءات نقدية لمسألة رأس المال الثقافي في دورته التربوية، ونحن ندين من جديد لبورديو وباسرون في توليدهما هذا المفهوم وصقله بأدوات سوسيولوجية تربوية. فرأس المال الثقافي المال هو كل طاقة اجتماعية أو رصيد ثقافي يمتلكه الفرد ويعتمد عليه في التميز والمنافسة.

وفي تصوير درامي لدورة رأس المال الثقافي في المؤسسات التربوية، يبين بورديو وباسرون أن قوانين الرأسمال والسوق تحكم رأس المال الثقافي في المدرسة، وهنا يبدو أن رأس المال الثقافي يولد قوته الذاتية وفقاً لآليات ثقافية شبيهة بالقانونية الرأسمالية الحادثة في عالم الاقتصاد، فرؤوس الأموال الكبيرة تتنامى بصورة متسارعة ومتواترة بينما تتلاشى رؤوس الأموال الصغيرة وتتعرض للفناء.

عندما يدخل الأطفال (أبناء الورثة)، أي أبناء الطبقة البرجوازية، إلى المدرسة فإنهم يمتلكون رأس مال ثقافياً جديراً بالاهتمام، والمدرسة بقوانينها وأنظمتها تنمّي فوائد وفوائض رؤوس الأموال المودعة فيها، أما زاد أبناء الطبقات المهمشة فيتميز بضعفه وهامشيته، ولذلك فإن القوانين الرأسمالية للثقافة تقف عاجزة عن رعايته وتنميته. وهذا يعني أن أبناء البرجوازية يزدادون غنى فكرياً وثقافياً، بينما يزداد أبناء المهمشين فقراً وفاقة.

ولو أخذنا الصيغة التربوية لهذه الدورة الثقافية لرأس المال الثقافي لأمكن القول إن أبناء المهمشين يعانون فاقة وسطهم الاجتماعي ثقافياً، وهم يأتون إلى المدرسة محمّلين بزاد ثقافي مباين لحدود وبنية الثقافة المدرسية، ويجدون أنفسهم مكرهين على احتقار ثقافتهم واحتقار ذواتهم معها، أما أبناء البرجوازية فإنهم يأتون إلى المدرسة وفي جعبتهم ثقافة مجانسة لثقافتها، إن لم تكن أكثر رقياً وأهمية، وعندما يدخلون حلبة السباق المدرسي يكون النجاح حليفهم، بينما يكون الفشل المدرسي من نصيب أبناء المهمشين. وهذا يعني أن الرأسمال الثقافي لأبناء الفقراء يتلاشى بينما يزداد ثراء أبناء الفئات العليا وتتنامى ثروتهم الثقافية. وهنا يمكن تشبيه وضعية المدارس بوضعية البنوك التجارية، وثقافة الطلاب بالودائع المالية، ومن كانت ودائعه أكثر ثقلت موازينه مع الزمن وكثرت إيراداته، ومن

كانت ودائعه أقل قلّت موازينه في عالم الثقافة والفكر والنجاح. وهكذا يكون حصاد الودائع الرأسمالية في المدارس مزيداً من النجاح والتفوق المدرسي، بينما يكون حصاد الفقراء من التلاميذ كثيراً من الجراح في صورة الإخفاق والفشل.

خامساً: سلطان اللغة وعنفها

في الفصل الثاني من الكتاب الثاني (إبقاء النظام) يقوم كل من بورديو وباسرون بتحليل العلاقة بين سلطان اللغة وقوة الرمز في تشكيل البناء الاجتماعي، ومعاودة إنتاج علاقات القوة والطبقة. فاللغة مهماز الفعل التربوي وهي الأداة الفاعلة في تشكيل العنف الرمزي ومنه التأثير في تشكيل العقول البازغة تشكيلاً طبقياً. فالأساطير واللغات والفنون والعلوم تشكل أدوات رمزية لبناء المعرفة، وبالتالي فإن المنظومات الرمزية باعتبارها أدوات للمعرفة تفرض نفسها كسلطة وسلطة وتربوية، وهي بتالي تشكل سلطة بناء الواقع وإنتاجه على نحو رمزي.

فالسلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى، عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قوة على الإبانة والإقناع، تمتلك القدرة على بناء رؤية محددة عن العالم، وتستطيع أن تبدع قدرة على تحويله والتأثير في تشكيله ذهنياً، وهي وفقا لهذا التصور تشكل قوة سحرية تعادل تأثير القوى الطبيعية والاقتصادية، وذلك لما تمتلكه من قدرة على التعبئة. فبورديو وباسرون يؤكدان مشروعية السلطة الرمزية لكي تأخذ طابعاً فاعلاً في حياة الناس، وذلك لأن ما يعطي للكلمات قوتها، ويجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه، هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها.

وغالباً ما يجري الحديث في مجال الطاقة الرمزية للسلطة عن الصراع الرمزي والعنف الرمزي في آن واحد، فالطبقات الاجتماعية، وفقاً لعرف بورديو وباسرون، تدخل في صراع رمزي من أجل فرض التصور الذي ترسمه كل من هذه الطبقات عن العالم، ويتم هذا الصراع عن طريق الإنتاج الرمزي الذي يشكل بدوره مجالاً مصغراً للصراع بين الطبقات الاجتماعية. ومن هذا المنطلق فإن الطبقة الاجتماعية التي تسود اقتصادياً وتمتلك السلطة الاقتصادية، ترمي إلى فرض مشروعية سيادتها رمزياً عن طريق إنتاجها الرمزي، أو عن طريق أولئك الذين يدافعون عن أيديولوجيا هذه الطبقة.

وغني عن البيان أن السلطة الرمزية للغة تأخذ مجالها الحيوي في مجال المؤسسات التربوية ولا سيما في مجال المدرسة، التي تتحول إلى ساحة للصراع الرمزي بين مختلف القوى الاجتماعية الفاعلة داخل المجتمع. فالرمزية السائدة في المدرسة تشكل نوعاً من السلطة الاجتماعية، التي تحاول أن تشكل الأطفال على ديدن الأيديولوجيا الاجتماعية السائدة.

هذا ويعلن بورديو وباسرون، في أعمالهما المختلفة ــ حول السلطة الرمزية للغة والعنف الرمزي ــ بأن الفعل التربوي فعل رمزي لغوي بالدرجة الأولى، وبالتالي

فإن أي نشاط تربوي هو، موضوعياً، نوع من العنف الرمزي، وذلك بوصفه قوة تفرض من قبل جهة اجتماعية معينة.

سادساً: الإقصاء والاصطفاء

يخصص الباحثان الفصل الثالث من الكتاب الثاني لمناقشة مسألة الإقصاء والاصطفاء، حيث تقوم المدرسة عبر فعاليات تربوية متعددة بإقصاء أبناء الفئات والطبقات المهمشة في المجتمع، من جهة، وتعمل من جهة ثانية على اصطفاء أبناء الطبقات البرجوازية بوصفهم نخبة وصفوة علمية وثقافية وفكرية. وبالطبع يفضح الباحثان مختلف الأواليات والممارسات الخفية للفعل البيداغوجي الاصطفائي.

وفي هذا السياق يرى بورديو وباسرون أن المجتمع ينتج ويعيد إنتاج بنيته الطبقية عبر المدرسة والأنظمة التعليمية القائمة. فالطبقة التي تسود وتهيمن توظف التعليم في خدمة مصالحها الطبقية، وهي من أجل تحقيق هذه الغاية تلجأ إلى العنف الرمزي والمناهج الخفية في إعادة إنتاج المجتمع على نحو طبقي. فالمدرسة أداة في يد الطبقة البرجوازية لإعادة إنتاج ثقافتها الخاصة وتحويلها إلى المتعلمين على أنها الثقافة الوحيدة المشروعة. وهنا يشير بورديو إلى أن من يتعامل مع هذه الثقافة لا بد أن يمتلك أسرارها ومفاتيحها الخاصة التي تساعده في تفكيك الشيفرة الرمزية لمعالم وحدود واتجاهات هذه الثقافة. وبناء على هذا، لا يستطيع التعامل مع تلك الثقافة إلا أبناء الطبقات المسيطرة، بينما يفشل أبناء الطبقات الأدنى في التعامل معها نظراً إلى عدم امتلاكهم الشيفرة الرمزية التي تمكنهم من التعامل معها، وهكذا تبدأ عملية الإقصاء التربوي لأبناء الطبقات الفقيرة بطريقة تبدو لهم عفوية وطبيعية ومشروعة. وهكذا تترك الطبقات الكادحة موقعها في السلم الاجتماعي طوعاً وتتخلى عنه لصالح الطبقات المسيطرة في المجتمع. وعلى خلاف هذه الصورة، فإن أبناء الطبقة التي تسود يعملون بصورة مستمرة على زيادة رصيدهم الثقافي والاجتماعي، وتحويل رأس المال الثقافي إلى رأسمال اقتصادي يحقق جدواه في دائرة الحياة الاجتماعية، من أجل مزيد من السيادة والهيمنة والسيطرة. وهكذا وعلى هذه الصورة يتحول التعليم إلى أداة لإعادة الإنتاج الطبقي الثقافي بكل معانيه ودلالاته الرمزية والحسية.

فالمدرسة هي سبب ونتيجة في الآن الواحد: ففي الوقت الذي تكون فيه نتاج تقسيم العمل وصراع الطبقات، تعمل على إعادة إنتاج المجتمع طبقياً، أي أن المدرسة تعمل على إعادة قيم الطبقة الحاكمة نفسها عن طريق تشريب أبناء الطبقات الدنيا القيم الثقافية واللغوية للطبقة الحاكمة نفسها. فالطفل المتحدر من أصول فقيرة عمالية يجد عدة فوارق داخل المؤسسة التربوية تتعلق بلغته الأصلية التي تختلف عن لغة المدرسة وتتعارض مع لغة الطبقة المهيمنة، كما إن الهوية الثقافية مختلفة عن هوية زملائه من الطبقة الغنية التي قد تكون متشبعة بالهوية الفرانكفونية أو الأنكلوسكسونية

مثلاً. كما إن فقر التلاميذ المتحدرين من الأحياء الشعبية يجعلهم أمام ظاهرة انعدام تكافؤ الفرص على مستوى التعليم واكتساب المهارات الذكائية وقدرات التحليل والبرهنة، وقد يؤدي بهم الأمر إلى الفشل المدرسي والرسوب والتكرار والانقطاع عن الدراسة والانحراف والتطرف. ويعني هذا أن التفاوت المادي والاقتصادي واختلاف دخل الأسر يساهمان في تأجيج الصراع الاجتماعي بين المتعلمين داخل المؤسسة التربوية وداخل الصف الدراسي. ومن هنا، فالفقراء لا ينتجون عبر المؤسسة التعليمية سوى الطبقة البروليتارية، بينما البرجوازيون لا يكونون سوى ورثة السلطة والجاه.

وهذا يعني أن طفل الفئة البرجوازية يعيش استمرارية وتكاملاً بين ثقافة فئته وثقافة مدرسته؛ مما يسهل عليه عملية التوافق، إن لم يكن مسبقاً متوافقاً، ومن ثمة يصبح وريثاً للنظام المدرسي. أما طفل الطبقة الدنيا، فهو يعيش قطيعة وتناقضاً بين ثقافة فئته وثقافة مدرسته؛ مما يجعل هذه الأخيرة غريبة وبعيدة عنه. ولكي يتوافق دراسياً معها، عليه أن يتخلص من رواسب ثقافته، وأن يتعلم طرقاً جديدة في اللغة والتفكير.

ملاحظات نقدية

لقد أعلنّا منذ البداية تقديرنا الكبير لمترجم الكتاب د. ماهر تريمش على جهوده الكبيرة، ولكن إكبارنا الجهود الكبيرة لن يمنعنا من إبداء بعض الملاحظات حول ترجمة الكتاب إلى العربية. لقد كنت حريصاً منذ البداية على استخدام كلمة ترجمة ولم استخدم كلمة تعريب، لأنني في حقيقة الأمر وجدت نفسي أمام ترجمة تقترب من صورة النص ولا تستلهم روحه، حيث لم يحاول فيها المترجم (وربما لضرورات وقيود مؤسسية تفرضها المؤسسات الداعمة والناشرة، كما أتصور) أن ينقل لنا روح النصوص الحقيقية لبورديو وباسرون في هذا العمل المميز، ولكم كنت أتمنى لو أن الترجمة كانت ترجمة معربة، وهذا يعني تحقيق التوازن ما بين شكل النص وروحه.

إن الاقتصار على الترجمة النصية (لكي لا أقول الحرفية) أفقد العمل كثيراً من طاقته الفكرية ومن دلالته العلمية، ولكم كنت أتمنى لو أن الترجمة توخت روح النص وسلاسته وانسيابيته باللغة العربية.

ففي كثير من المقاطع نجد أنفسنا أمام نصوص أفقدها الشكل روحها ومضمونها حتى غدت في كثير من الأحيان غير مفهومة وتترك مجالاً كبيراً للتأويل المتعدد. ومثال ذلك النصوص التمهيدية التي تقدم للفصول، فبعضها، أو أكثرها، يفتقد إلى الروح إلى درجة أنني لم أفهمها بالترجمة العربية، لولا أنني كنت أعود إلى النص الفرنسي لتصويب فهمي لها. ومثال ذلك في الصفحة ١٨٤ في نص سربنتان، وهذا الغموض يسري على أغلب المقولات التمهيدية الاستهلالية في الكتاب. وإذا أردت أن أعبّر بوضوح عن هذه الإشكالية فإن القارئ باللغة العربية لا يشعر بالانسيابية المعهودة في اللغة الأم، بل يشعر منذ البداية أن الكتاب ترجمة

من لغة أجنبية دون أن يمتلكه شعور بدفء اللغة العربية وحنانها وانسيابيتها. وما أريد قوله أيضاً إن الكثير من الكلمات والمقاطع كان يحتاج إلى التشكيل والحركات اللغوية التي كانت كفيلة بإضفاء نوع من الانسيابية اللغوية في النص المترجَم.

وإنني في كثير من الأحيان كنت أتمنى على المترجم أن يتدخل في كثير من المداخل والنصوص ليوضح للقارئ بعض الغامض من أمور الكتاب ومعانيه، وذلك لما يتضمن عليه هذا الكتاب من مضامين معقدة ومفاهيم مركبة لا تتسم بالوضوح حتى في النص الأصلي.

وهذا ما لاحظناه في الترجمات المتعددة لأعمال بورديو في اللغة الإنكليزية التي جعلت من قراءة بورديو في اللغة الإنكليزية أسهل وأكثر دلالة من النصوص الأصلية له. وإنني لا أشك أبداً في الصعوبة التي تنطوي عليها لغة بورديو وباسرون وطريقته في عرض هذا الكتاب تحديداً، حتى تواترت الهوامش والتدخلات والطلسمات إلى حد لا يستطيع فيه القارئ المتابعة الذهنية على نحو اعتيادي. وكأني به في عمله هذا يمارس عنفاً رمزياً وسلطة لغوية قائمين على التعسف الذهني والثقافي، وهذا مما لا شك فيه قد أعطى المفكرين والباحثين فرصاً إضافية للتدخل والتفسير والتحليل والتأويل. وهذا أيضاً ما جعل كثيرين من قراء بورديو يقرأونه عبر ما كتب عنه وليس عبر أعماله التي ضمنها سلطة لغوية تعسفية، بمعنى أنها بالغت في طابعها الرمزي حتى صعب فهمها على من لا يمتلك لغة الطبقة البرجوازية الفرنسية نفسها، وهو أحد كبار سدنتها ومنتجيها.

وفيما يتعلق بالنواحي النقدية التي يمكن أن توجه إلى الكتاب ذاته فإن الوقت متأخر جداً على ذلك، وهذا يعني أننا نريد أن نذكر القارئ بأن الكتاب صدر في عام ١٩٧٠، وقد حظي بالسهام النقدية التي لا تحصى حول طبيعة العمل والنظريات الواردة فيه على مدى ثلاثة عقود ونيّف. ومهما يكن الأمر فقد شكّل كتاب بورديو وباسرون فتحاً نقدياً مبيناً وطفرة فكرية ابتكارية في مجال الفلسفة التربوية على مدى أربعة عقود تقريباً □

بدرية البشر

وقع العولمة في مجتمعات الخليج العربي دبي والرياض أنموذجان

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨). ٢٩٤ ص. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٠)

باقر النجار(*)

أستاذ علم الاجتماع، جامعة البحرين.

ـ ١ ـ

تمثل دراسة بدرية البشر، الباحثة والأكاديمية السعودية، الموسومة بـ **وقع العولمة في مجتمعات الخليج العربي: دبي والرياض أنموذجان** والصادرة في شهر أيار/مايو من عام ٢٠٠٨ عن مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة أطروحات الدكتوراه، إحدى الدراسات العلمية القليلة والجادة التي تناولت موضوع تأثيرات العولمة في منطقة الخليج تناولاً بعيداً عن الانطباعية، كما أنها تمثل إحدى الدراسات العلمية النقدية القليلة في منهجها الفكري والموضوعي.

تقع الدراسة في ٢٩٤ صفحة من الحجم المتوسط، وتنقسم إلى ستة فصول ومقدمة وخاتمة تقع كلها في قسمين. وكأي دراسة علمية فقد عنت **مقدمة** الدراسة بمحاولة اختبار بعض فروض الدراسة، وهي قائمة على افتراض ما إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين عيّنتي الدراسة في كل من **دبي** و**الرياض** من حيث الموقف من العولمة، ودرجة تداول وسائطها المختلفة في مجتمعات تتداخل فيها المعطيات الثقافية والاجتماعية ولربما الدينية، في تشكيل مواقف الناس وتوجهاتهم من القضايا والمسائل المستجدة حولنا. وهي معطيات تشكل مواقفنا واتجاهاتنا من كل أو بعض منتجات الحضارة الغربية التي يتداخل التاريخ والدين في تحديد الموقف منها ومن منتجاتها.

وتناولت الباحثة في مقدمتها مجموعة من الصعوبات التي واجهتها كامرأة في مجتمع ذكوري، وهي صعوبات وجدتها متفاوتة من حيث المعطى والحدة في مجتمعي الدراسة، أي أن حدتها تختلف في مدينة دبي عنها في الرياض.

(*) البريد الإلكتروني: drbaqer@gmail.com.

ـ ٢ ـ

مثّل الفصل **الأول** مقاربة الباحثة لموضوعة العولمة، وهي في جوهرها مقاربة تقليدية من حيث نزوعها نحو مناقشة القضايا والإشكاليات المتعلقة بإشكاليات التعريف وعواملها المختلفة، وكذا مناقشة معطيات العولمة في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهي كما هو معروف متطلب أساسي في أي عمل أكاديمي. وقد وقفت الدراسة بشكل واضح أمام المعطى الثقافي للعولمة كأحد تجليات ما بعد الحداثة، وهي في هذا تشير عن حق إلى أن تجليات العولمة الثقافية، ونتيجة للثروة النفطية، بدت كاسحة في جوانبها المادية لمجتمعات الخليج. فالتوسع السريع في استخدام الإنترنت وفي ارتفاع معدلات اقتناء الهواتف المتحركة، التي تصل في بعض مجتمعات المنطقة، كأجهزة وخطوط، إلى ما يفوق الاثنين للفرد الواحد، يضاف إلى ذلك أيضاً انفتاح أسواق المنطقة الواسع على آخر المنتجات الإلكترونية، وكذا ارتفاع معدلات حركة السفر من وإلى المنطقة، كلها آليات/عوامل أحدثت تغيرات ثقافية واجتماعية هائلة وغير مرئية في بعض مواضعها ومستعصية على الرصد في مداها القصير نتيجة لامتزاجها بطابع المحافظة أو تغلفها به، كحماية للذات المحلية مقابل تلك الأجنبية «المفترسة».

إن حجم استهلاك وسائط الاتصال في منطقة الخليج هي الأعلى في محيطها الإقليمي العربي والشرق أوسطي، وهي كذلك عندما تقارن بأطراف من آسيا دون احتساب نمورها الآسيوية كسنغافورة وهونكونغ وتايوان وماليزيا... وغيرها، وهذا يجعل وقع هذه الوسائط عليها كبيراً إن لم يكن مجلجلاً.

ـ ٣ ـ

تتناول الكاتبة في الفصل **الثاني** التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي جاءت إلى المنطقة خلال السنوات الممتدة منذ مطلع السبعينيات حتى إطلالة الألفية الجديدة، وهي تمثل بحق سنوات التحول الرئيسية في عمليات التحول الأساسية التي جاءت إلى المنطقة خلال العقود الثلاثة الماضية والتي أحدثت تغيرات جذرية في بعض المواقع، وشبه جذرية في مواقع أخرى من البناء الاجتماعي. فالتركيبة السكانية للمنطقة قد أصابها قدر كبير من الاختلال في جلّ دول المنطقة، وهو اختلال بات يحمل الكثير من الآثار الجدية على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي لدول المنطقة، وإن محاولات التوطين والاستيعاب في بعض المواقع الخليجية لا تناسب حالة التركيبة السكانية الفسيفسائية بل إنها تزيد من تعقيدات تشابكها الإثني، وتعرّضها، إذا لم يحسن التوازن بين مكوناتها، لاهتزازات اجتماعية ولربما سياسية قادمة.

وتقف الباحثة في هذا الفصل أمام محطات أساسية في عملية التحول التي أصابت المنطقة، من حيث تأثيرات هذا التحول في البناء الأسري في المنطقة. وهي تقرر أنه رغم التغير الذي أصاب الأسرة في الخليج من حيث وظائفها ومواقع الأفراد فيها، وتحديداً المرأة، إلا أنه يبقى مع ذلك تغيراً لم يُصِب وبشكل كبير طبيعة

البناء الأبوي البطريركي للأسرة الخليجية من حيث موقع المرأة وعلاقتها بالرجل وقدرتها على تحديد خياراتها دون إملاءات الجماعات الأسرية المرجعية، وكذا موقع الأفراد فيها المبني على الأساس العمري للأفراد وطبيعة عمليات التنشئة الاجتماعية التي يخضعون لها.

وتناقش الكاتبة في هذا الفصل التغيرات السياسية المهمة التي جاءت إلى المنطقة من حيث انتقالها من مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة. ونعتقد مع الكاتبة أن القبيلة في مجتمعات المنطقة قد تلاشت من حيث هي هياكل ووظائف تقليدية بالنسبة إلى أفرادها والجماعات المنطوية تحتها، إلا أنها بقيت مع ذلك تمثل قوة اجتماعية وسياسية مهمة في المجتمع، قادرة في بعض الأحايين والمواقف على نسج مجموعة من التحالفات مع الدولة أو ضدها. وتمثل القبيلة في **الكويت**، مثلاً، قوة سياسية مهمة وظّفتها الدولة في صراعاتها مع القوى والجماعات والتضامنيات الأخرى المتخاصمة معها. وهي باتت تمثل بحق قوة سياسية أساسية ومهمة في معادلة التوازن السياسي الداخلي الذي لعبته الدولة منذ إنشاء مجلس الأمة حتى الآن. ويمثل الموقف الذي اتخذته القوى القبلية الكويتية من رفض قانون منع الانتخابات الفرعية في أوساطها ودخول بعض أطرافها في صدام مع الدولة، القوة التي باتت تمثله التضامنيات التقليدية مقابل الدولة، وقدرة هذه التضامنيات على التلويح بالعنف في مواجهتها إذا ما شعرت أو استشعرت بأي تهديد أو نقص في منافعها وفي حصصها من القوة والثروة الداخلية.

بمعنى آخر، إن توظيف القبيلة، ومؤخراً الطائفة كتضامنيات تقليدية لها، من قبل بعض أطراف الدولة أو الحكم، قد دفع نحو بروزها كقوة سياسية بديلة من القوى والجماعات الحديثة. وقد مثّلها هذا البروز في تحالفها مع الحكم أو الدولة كقوى سياسية نافية للدولة أو مُضعِفَة لها. ولم يمثّل التشكيل الطبقي الجديد، كبروز الطبقة الوسطى والطبقات الأخرى الجديدة الأخرى، قوة مؤثرة في مواجهة هذه التضامنيات، بل إن هذه الطبقات ونتيجة لضعف تشكلها الثقافي والسياسي أصبحت تتصارع فيها ومن خلالها التضامنيات التقليدية (النجار، ٢٠٠٨).

ـ ٤ ـ

يعالج الفصل **الثالث** أحد أهم إشكاليات التحول في المنطقة، وهي محاولات المزاوجة بين القديم والجديد أو بالأحرى استخدام الجديد في أطر تقليدية، وهي توظيفات ترصدها الباحثة في أشكال عديدة منها المدينة الخليجية الجديدة المشيدة وفق آخر طراز، والتي تزدحم فيها آخر المبتكرات التكنولوجية الاستهلاكية، وشبكة العلاقات الاجتماعية القائمة في هذه المدن التي ما زالت في مضمونها تقليدية، وهي علاقات محافظة في جوهرها وقادرة على ضبط إيقاع علاقة المحلي بالمحلي الآخر، أو علاقتهما بالآخر الأجنبي، وهي مدن تتمثل المحافظة فيها في أطرها المحلية في حين تتمثل الحداثة أو ما فوق الحداثة في أطرها الأجنبية (النجار، ١٩٩٩).

كما يرتسم هذا التداخل بين المحلي والعالمي أو المحافظة والحداثة في صورة

الفنادق الفخمة والمباني المتعالية، التي يسابق بعضها السحاب في السماء، وفي كثرة المجمعات التجارية (المول)، والكيفية التي تتداخل فيها قيم المحافظة على مباني وتقنيات الحداثة. فالانفتاح الاقتصادي الذي تعيشه مثلاً مدينتا **دبي والرياض** لم يتبعه بالدرجة ذاتها تغير في أطرها الاجتماعية المحلية الحاكمة في طريقة توظيفها لهذه المكونات العالمية. «ففنادق الخمس نجوم، أو أكثر، من الفنادق العالمية المعروفة، نوظفها في مناسباتنا الاجتماعية كالزواج والأعياد والاستقبالات الرسمية وفق سياقاتنا الاجتماعية ـ الثقافية والقائمة على مبدأ الفصل الاجتماعي بين الرجل والمرأة، كما إنها تمثل بالنسبة لنا، أي المناسبات الاجتماعية، إحدى ساحات المنافسة أو المبارزة الاجتماعية بين الطبقات التقليدية والصاعدين الجدد إلى عالم الثروة، أو بين الطبقات القادرة وأفراد من الطبقة الوسطى الجديدة. وهي ساحة للمبارزة باتت تمثل المناسبات الاجتماعية وتشييد المنازل ومقتنياتها ومقتنيات الأفراد من سيارات وألبسة والسفر إلى الخارج وجوهها المتعددة».

وتستمر الباحثة في رصد حالات التداخل والتناقض بين السياقات التقليدية الحاكمة لسلوك الأفراد وشبكة علاقاتهم الاجتماعية من ناحية، وقيم الحداثة الجديدة الحاكمة لكل ما ينتسب إليها من ناحية أخرى، في مواقف متعددة مثل الحساسية المفرطة من مبدأ خروج المرأة إلى العمل وإلى الحياة العامة، ومن قيم الحداثة وحقوق الإنسان والتعددية الفكرية والسياسية والتعددية الإثنية والقبول بها، وفي حالات الفصل الاجتماعي القسري، المفتعل أحياناً، الذي تتصف به بعض المجالات العامة كالبنوك والمستشفيات والجامعات المحلية والأجنبية، والتي تعمل فيه السياقات القيمية التقليدية إلى جانب أنماط الثقافة العالمية، «بل إن سياقاتنا التقليدية: الثقافية والاجتماعية بدت ذات قدرة أكبر على تطويع عمل هذه المؤسسات وفقاً لها». وهي قدرات مستمدة من القوة المالية الكبيرة ومن يملكها من ناحية، وقدرة هذه السياقات على التكيّف في حالة مجتمعية تتسم بوتيرة تغير متسارعة، من ناحية أخرى.

ـ ٥ ـ

أما **القسم الثاني** من الكتاب بفصوله الثلاثة الأخيرة فقد جاء لمناقشة الدراسة في جانبها التطبيقي. فالفصل **الرابع**، مثلاً، مخصص لمنهجية الدراسة وإجراءات التطبيق. والدراسة في الأصل أجريت على عيّنة من الأفراد يبلغ عددهم ٥٥٨ فرداً من مدينتي الرياض ودبي يفترض أنهم الأكثر تعاطياً مع وسائط الاتصال الرقمية الجديدة: كالمهندسين والأطباء وأساتذة الجامعات والقضاة والصيادلة.

وبدت الدراسة منشغلة بالبحث عن الفروقات الإحصائية في إجابات المبحوثين حول قضايا استخدام وسائط الاتصال الجديدة وتقنياتها، والسماح للنساء بالانخراط فيها. وبدا اختلاف السياقات الثقافية الحاكمة لسلوك الأفراد، كما هو الفضاء الاجتماعي القائم، مؤثراً بشكل واضح، وذلك في اختلاف إجابات عيّنة الرياض عن عيّنة دبي التي بدت أكثر

قبولاً بتداول هذه التقنيات من ناحية، ولم تبد فيها المسألة النسوية محدداً فاصلاً في قبول أو رفض استخدام هذه التقنيات والوسائط من ناحية أخرى. فاستخدام هذه التقنيات ليس محدداً وفقاً لعامل الجنس والعمر، بل إن القبول أو الرفض محدد هنا وفقاً للمساحات التي يتيحها الفضاء الاجتماعي والثقافي لأفراده..

من ناحية أخرى، فإن استخدام هذه الوسائط والموقف منها، رغم حالة الشيوع التي هي فيها، يختلف من فئة اجتماعية إلى أخرى ووفقاً لحالة مجتمعي الدراسة وما يسمى بـ «حجم الضرر المتوقع منها»، ورغم ذلك فإن هذا لم يمنع من انتشارها أو من أن تكون هذه التقنيات قادرة على كسر حاجز العزل الاجتماعي القائم على متغير الجنس والطبقة والجماعة الإثنية والقبلية، وربما الجهوية.

* * *

ختاماً، إن دراسة بدرية البشر تمثل جهداً علمياً مهماً يضيف قدراً من الفهم ليس فقط لواقع مجتمعات الخليج العربي، وإنما لوقع وتأثير قوى العولمة في نسيجها الاجتماعي والسياسي والثقافي. فالثروة النفطية ودرجة انكشاف المنطقة على الخارج والطبيعة الكسموبوليتية التي باتت تتشكل عليها ووفقها مدننا ومجتمعاتنا الجديدة تمثل متغيرات/آليات فاعلة في التشكيل الجديد الذي باتت تخضع له مجتمعات المنطقة.

وفي الوقت الذي انشغل الباحثون الغربيون بدراسة هذه الظاهرة، وأُعدت الكثير من أطروحات الدكتوراه والمؤتمرات في الجامعات الغربية لدراسة وقعها على مجتمعات الخليج، لم ينشغل باحثونا ومؤسساتنا الأكاديمية انشغالاً علمياً جاداً وأصيلاً بها. من هنا مثّلت هذه الدراسة عملاً جاداً يستحق القراءة والنقد والتقويم العلمي □

المراجع

النجار، باقر سلمان (١٩٩٩). **سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي: دراسات في إشكاليات التنمية والتحديث**. بيروت: دار الكنوز الأدبية.

النجار، باقر سلمان (٢٠٠٨). **الديمقراطية العصية في الخليج العربي**. بيروت: دار الساقي.

Oliver Roy

Secularism Confronts Islam

Translated by George Holoch

(New York: Columbia University Press, 2007). xiii, 128 p.

العلمانيــة في مواجهــة الإســلام

ربى صالح[*]

جامعة إكستر.

ـ ١ ـ

العلمانية في مواجهة الإسلام

كتاب مهم وجيد التوقيت؛ إذ توصَّل إلى تفكيك الأفكار الشائعة السائدة التي تغذي المفهوم القائل بوجود مسافة كبيرة بين كيانين يجري النظر إليهما باعتبارهما إسلاماً «أصولياً» وأوروبا «علمانية».

يُظهر أوليفر روي، عبر لغة بسيطة واضحة وتحليل معمق يستند إلى وقائع تاريخية راسخة، مدى زيف مفهوم التعارض بين وجهة النظر العلمانية الحديثة، كما يجسدها تاريخ الدول القومية الأوروبية ومؤسساتها، وبين المجموعات والمشاريع الدينية، أو «الأصولية» كما يُطلق عليها، التي تُعتبر مصدر تهديد للدول الأوروبية من حيث رغبة تلك المجموعات في نيل الاعتراف بها في الفضاءات العامة. وهذا الأسلوب في فهم المشكلة ليس بالأسلوب الجديد، لكنه يمثِّل استمرارية المفهوم الاستشراقي الماهيوي (Essentialist) الذي يرى أن المجتمعات الإسلامية تتسم في جوهرها بطبيعة إسلامية تحدد أو تعيق إمكانيات تطورها الاجتماعي والسياسي.

وإحدى أهم الحجج التي يسوقها الكتاب هي أنه على الرغم من أن معظم الديمقراطيات الليبرالية الغربية تعرِّف نفسها، عموماً، بأنها ديمقراطيات علمانية، فإن المغزى المرتبط بالعلمانية وما ينشأ عنه من ثقافات سياسية، يتنوعان تنوعاً واسعاً بين الدول الأوروبية. فقد نشأت العلمانية وتطورت بصورة مختلفة في المجتمعات البروتستانتية وفي المجتمعات الكاثوليكية. ففي حين ساعدت البروتستانتية على تعزيز العلمانية لأنها كانت تعتبر فصل الكنيسة عن الدولة أمراً بالغ الأهمية في عملية ترسيخ مجتمع مدني متدين، كان للكاثوليكية وجهة نظر شديدة الاختلاف بخصوص فصل الكنيسة

(*) البريد الإلكتروني: R.Salih@exeter.ac.uk.

عن الدولة. بالتالي، فإن مفهوم أوروبا العلمانية المتجانسة هو مجرد وهم هدفه تعزيز مجموعة متخَيَّلة في مواجهة المسلمين. هذا بالإضافة إلى أن العلمانية (Secularism) مفهوم مختلف عن اللئيكية (Laicité) الفرنسية؛ ففي حين تستتبع اللئيكية رفضاً أيديولوجياً ودوغمائياً للدين الذي يجري تهميشه وحصره بصورة قسرية ضمن حيز خاص، بواسطة قانون الدولة، نجد أن العلمانية، نظرياً على الأقل، هي صيرورة تاريخية أدت إلى فصل المجتمع المدني عن عالم المقدَّس، ولم تقتصر على رفض الدين ببساطة. وبعد تحليل اللئيكية الفرنسية من هذا المنظور، يُبيِّن روي كيف أن هذه اللئيكية ورفضها استيعاب حضور ديني في الحيز العام هما في واقع الأمر حالة استثنائية في أوروبا.

اللئيكية في فرنسا تقوم بتكوين الفضاء السياسي، وتضفي الضبابية على ملامح المشاكل الاجتماعية في الوقت الذي تقوّي فيه التحالفات التي تخترق مختلف الطبقات والشرائح السياسية. اللئيكية المعاصرة، كما يبرهن روي، تقوم على أساس أسطورة الإجماع على قيم «الجمهورية»، في حين يعتقد روي تحديداً أن «فرنسا تختبر أزمة هويتها من خلال الإسلام» (ص ١٦).

وإذا كانت اللئيكية الفرنسية المعاصرة تمثِّل التطرف الفكري (Ideological Radicalization) للعلمانية، بحيث تتدخل الدولة وتسيطر على الدين وعلى الخيارات الدينية، بدل السعي إلى فصل الدين، يمكن عندها اعتبار مفهوم إسلامٍ معارض للعلمانية في أوروبا، مفهوماً خاطئاً أيضاً. كما يحلل روي مسألة العلاقة بين الإسلام والعلمانية عن طريق وضعها ضمن سياق النقاش الأشمل الدائر حول ديانة الأقلية، وديانة الأغلبية، والحكومة، ويبيِّن أن الإسلام لم يكن ولن يكون غريباً عن العلمانية.

ـ ٢ ـ

إن الإسلام الأوروبي يمر بمرحلة علمانية يفرضها الواقع، وذلك من خلال مشاريع إصلاحية لافتة، وأيضاً من خلال «أفكار إمبيريقية (Empirical) مرتجلة» تسمح للأتقياء والمؤمنين بالعيش حسب قوانين المجتمعات العلمانية دون التخلي عن المعتقدات التقليدية. وإذا نظرنا إلى النموذجين الكاثوليكي واليهودي، نجد أن العلمانية الواقعية في أوروبا انطوت بداهة على قيام المسلمين بالانخراط في حركة شملت الأعراف وصولاً إلى القيم، وجعلت المحافظين والحداثيين على حد سواء يتقبَّلون قواعد اللعبة والديمقراطية.

وهذه صيرورة ممكنة، كما يوضح روي، لأن المسلمين في أوروبا شرعوا، على نحو متنام، يختبرون الإسلام على أنه نتيجة انفصال بين الدين والمجتمع والسياسة.

ويعتبر عجز المسلمين عن إيلاء عملية فك تمفصل الدين مع الثقافة ما تستحقه من تفكير دقيق، السببَ المؤدي إلى فشل التعددية الثقافية والاستيعاب (Assimilation)، وإن من منظورين مختلفين، في معالجة التحديات الناجمة عن الإسلام الأوروبي. فالتعددية الثقافية تتوقع أن يجري التعبير عن التباين

الثقافي ـ الديني بصورة إيجابية في الفضاء العام، في حين أن الاستيعاب ينمي نزعة الاختفاء التدريجي للتباين الثقافي والديني، بادئاً بذلك مرحلة علمانية كاملة. ولكن الإسلام في أوروبا، كما يشير روي ببراعة، منفصل عن المرجعيات الثقافية، وذلك كما يتضح من حقيقة أن المسلمين في أوروبا، متطرفين ومعتدلين، يتماهون مع إسلام عالمي شامل دون الرجوع إلى التقاليد الدينية المحلية، بل حتى دون التعارض معها. كما يبدو الشباب المسلمون، غالباً، «مندمجين» في المجتمعات التي يعيشون فيها. ويجري ربط نشوء الأصولية المعاصرة، تحديداً، بفقدان الهوية الثقافية لا بإعادة تأهيل الثقافة الدينية التقليدية.

ـ ٣ ـ

يضم الكتاب مجموعة من التحليلات المثيرة للاهتمام تتناول العلاقة بين العولمة والأصولية الجديدة (Neo-fundamentalism) والدولة العلمانية. فروي يطرح فكرة مفادها أن الأصولية الجديدة المعاصرة، سواء أكانت مسيحية أم إسلامية، وصيغ الدولة والمجتمع الجديدة التي تتصورها، تترافق وضعف الدولة العلمانية في أوروبا وفي العالم الإسلامي. وخلافاً لما كان يحدث في مطلع القرن العشرين، حين كانت الكنيسة والدولة تتنافسان من أجل السيطرة على المؤسسات الوطنية والقيم المجتمعية، نجد أن الأشكال المعاصرة للصحوة الدينية منفصلة عن الدولة ومؤسساتها. فالمسلمون والمسيحيون الذين انبعثت مشاعرهم الدينية من جديد، لا يسعون إلى السيطرة على الفضاء العام، بل يطلبون أن تُتاح لهم إمكانية العيش كأفراد أتقياء في مجتمع علماني، وهم بذلك يتحولون، دون أن يعوا، إلى عوامل قوة للعلمانية. وإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، اتضح لنا، ثانية، مدى زيف نظرية صراع الحضارات وعدم واقعيتها. فالقضية التي تخلق التوترات الأساسية، في فرنسا بالطبع، تتمحور حول شيوع الدين ومرئيته في الفضاء العام في حيز تسعى الدولة العلمانية إلى السيطرة عليه.

في الجزء الأخير والختامي من الكتاب، يذكّرنا روي بأن التحول الذي يشهده الإسلام، حتى في نسخته الأصولية الجديدة، يجب أن يُفهم ضمن إطار تحوّله إلى العلمانية، وهو التحول الذي يستتبع أن الإسلام «قد تعلّم أن يعيش كأقلية». ومن هذا المنظور، لا يجدي نفعاً اعتبار الإسلام مصدر تهديد استثنائياً، بل ينبغي رؤيته من خلال المنظار المستخدَم لفهم ظواهر الصحوة الدينية في أوساط أتباع ديانة الأقلية وديانة الأغلبية في أوروبا □

فاضل الربيعي

ما بعد الاستشراق: الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧). ٣٠٤ ص.

يوسف مكي(*)

خبير في العلاقات الدولية ـ العربية.

ـ ١ ـ

الدراسة هي مقاربة بين استشراقين: **استشراق كلاسيكي** ارتبط، إلى حدّ كبير، بعصر الاستعمار القديم في الشرق، وبشكل أكثر دقّة بالموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، و**استشراق جديد** ارتبط بانتهاء الحرب الباردة، وسيادة الأحادية القطبية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وبرزت ملامحه بوضوح إثر احتلال أفغانستان والعراق. إن أ. الربيعي يميّز بين الأول والأخير، بمنح الأخير تعبير «ما بعد الاستشراق»، وهو تعبير يقترب في معناه بـ «ما بعد الحداثة»، حيث المطلوب هو تذويب الهويات القومية والثقافية للشعوب المستهدف إخضاعها.

مارس الاحتلال الأمريكي شرقنة الشرق، من حيث استعادة إنتاج الصور التي اختزنها مخيال الاستشراق القديم. وكانت الحرب التي شنّتها الإدارة الأمريكية على العراق، في عناوينها وأنماطها، والقسوة المفرطة التي صاحبتها، قد كشفت بجلاء عن الكيفية التي تمّت بها صياغة الصور الذهنية لما بعد الاستشراق. فالحرب الأمريكية، من وجهة نظر بوش، هي استمرار للحروب الصليبية، موجّهة نحو الشرق.. وهي حرب ضد «الإرهاب» القادم من الشرق، الذي يهدّد المدن الأمريكية الكبرى. وهي في هذا السياق، موجّهة ضد وحشية «الآخر»، وضد تاريخه وثقافته ومعتقداته الروحية.

إن أهمية هذه الدراسة هو كونها أول محاولة مقاربة جدية بين المواضيع الأثيرة، والصور الذهنية التي رسمها الاستشراق الكلاسيكي، الذي شكّل طليعة الزحف الاستعماري الغربي إلى المنطقة العربية، في مطلع القرن الماضي، وبزوغ الاستعمار الجديد، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

(*) البريد الإلكتروني: makki@alwatan.com.sa.

فكما كانت عوالم العرب الروحية والاجتماعية والثقافية مجالات اهتمام بالنسبة إلى الطلائع الاستشراقية التي مهّدت للهجمة الاستعمارية الغربية على الوطن العربي، فإن هذه العوالم ذاتها كانت في مقدمة اهتمامات ما بعد الاستشراق، لكن بأدوات جديدة. إن الاستشراق الجديد، الذي يقدم نفسه إلى العالم باعتباره ينطلق من نوايا حسنة، لا يختلف موضوعياً عن سابقه، من حيث أهدافه ووسائله ووظائفه، ولكنه أشد زيفاً ومكراً وخداعاً وقسوة.

لقد حملت دراسات ما بعد الاستشراق تحريضاً هستيرياً على الحرب، تضمّن صياغة قصص وأساطير عن برنامج العراق النووي وعلاقته بالقاعدة وبابن لادن. تمثّلت قمة التحريض في دمج ماكر للعراق بأفغانستان، وبما جرى في ١١ أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١، حيث أبرزت صور بلدين وجماعتيْن بشريتيْن مختلفتيْن من بلدان العالم الثالث، وكأنها صورة بلد واحد، وشعب واحد، ومصدر للعنف ضد الغرب، «تكاملاً ونضجاً داخل مرآة التخيّل في هيئة كائن أخطبوطي، شرير وشيطاني، قادر على التمدّد بين بغداد وكابول».

إن تجاهل الاستشراق الجديد، وتعمّد تجاهل نتائجه، من قبل عدد كبير من النخب الفكرية العربية، وتعاملهم مع منظّريه بشيء من الانبهار والإعجاب هو الذي دفع بالباحث إلى اختيار موضوع بحثه هذا، بهدف كشف علاقة الدراسات الاستشراقية الجديدة بالاستراتيجية الغربية لعودة الاستعمار الجديد إلى المنطقة. **إن الاحتلال الأمريكي للعراق، ودمجه ثقافياً وإعلامياً وعسكرياً باحتلال أفغانستان، هو أحد المحاور الرئيسية لمناقشة هذا الكتاب، حيث يرى الباحث في الاحتلالين افتتاحاً لعصر ما بعد الاستشراق، واستعادة لصور ذهنية استشراقية من موروث الاستشراق القديم.**

ـ ٢ ـ

يتكوّن الكتاب من ستة فصول، مع خلاصة تنفيذية، وتمهيد وملحق. في **الفصل الأول**: «من رحلات الاستشراق الأولى إلى ما بعد الاستشراق»، و**الفصل الثاني**: «هوس تخيّل العراق»، و**الفصل الثالث**: «حول التاريخ الاستشراقي» يجري الباحث مقاربة بين الاستشراق القديم وما بعد الاستشراق، في عدة محاور... مقاربة بين الاحتلال البريطاني للعراق، والاحتلال الأمريكي، ومقاربة بين المتخيّل الذي صاغه المستعمرون في كلا الاحتلالين، ومقاربة بين دور المرجعية الشيعية من الاحتلالين والعمليات السياسية التي انبثقت عنهما.

إن الاستشراق القديم، طليعة الاستعمار البريطاني، هو الذي قام بتصميم الصورة الزائفة للعراق؛ صورة جعلت من العراق امتداداً مماثلاً للهند البريطانية، على رغم اختلاف ثقافته وخصائصه الروحية والحضارية. إن حالة التماثل بين الهند والعراق لم تمنع من استحقاق الأخير لوكيل للقنصل البريطاني في كربلاء، شرط أن يكون هذا الوكيل هندياً شيعياً. ما بعد الاستشراق يستلهم من هذه الصورة الزائفة مثلاً أعلى،

بإشاعة صورة أخرى عن العراق، جديدة، ومماثلة في آن واحد، تنتشر بكثافة في الإعلام الأمريكي، والأوروبي الغربي، بوصفه بلداً مماثلاً وشبيهاً بأفغانستان، أو هو امتداد سياسي له.

إن ما يجمع بين الاستشراقين، القديم والجديد، هو وحدة مجالهما الحيوي. فكلاهما يقع في صميم برامج السياسة الاستعمارية، وليس خارجها أو بمحاذاتها. إن عملهما ليس مقتصراً على حقل الثقافة، بل وضع المقدّمات الثقافية والنفسية والإعلامية لإفساح الطريق أمام برامج الإخضاع والهيمنة، وتعبيد الطرق لعبور جحافل الغزو الاستعماري.

لقد بلغت الصور الذهنية لهذا التماثل مستوى مرعباً، خلال السنوات التي انقضت على احتلال أفغانستان والعراق، ساهمت فيه وسائل الإعلام الغربية بدهاء، وفي صور كثيرة... ميزانية حرب واحدة، قائمة واحدة للخسائر في الأرواح على الجبهتين الأفغانية والعراقية. وحتى صور القتلى من جنود الاحتلال، التي تعرض على وسائل الإعلام بعد موافقة البنتاغون على نشرها، بدت صوراً مدمجة، يصعب تمييز ما إذا كانت لقتلى أمريكيين في أفغانستان أو العراق. وفي السياق ذاته، بدت وسائل التعذيب في «غوانتنامو» و«أبو غريب» متماثلة إلى حدّ كبير. ولم يكن هناك من فرق بين التوابيت القادمة من العراق، وتلك القادمة من أفغانستان. وبالتأكيد، لم يكن هناك من فرق بين المصحف الذي تمّ تدنيسه وتمزيقه في سجن «غوانتنامو» والمصحف الذي مزّق ورسمت عليه شارة الصليب في مسجد القدس بالفلّوجة. إنه المصحف نفسه في مكانيّن مختلفيّن وزمنيّن مختلفيّن. وهما، حسب تعبير الرئيس الأمريكي جورج بوش، خندق أمامي من خنادق الحرب العالمية ضد الإرهاب.

كان هناك تماثل أيضاً بين خطابَي الاستشراقيّن، القديم والجديد، فكلاهما اعتبر احتلال العراق تحريراً من الاستبداد إلى نشر قيم الحرية والمدنية، ونقل بلاد ما بين النهرين إلى مصاف الأمم الراقية. لكن الحديث عن التمدين في الاستشراق القديم قد عنى تهنيداً للعراق، وتحويله إلى امتداد جغرافي وثقافي لمستعمرة أخرى. الخطاب الاستشراقي الجديد الذي ارتبط باحتلال العراق عام ٢٠٠٣ كشف عن استمرارية الخطاب الاستعماري القديم الذي بدأه الجنرال مود حين دخل العراق منتصراً. وقد ارتبطت نزعة التحرير الشريرة بالتلاعب بتركيبة العراق الثقافية والتاريخية.

فمقابل حاجة المجتمع إلى المدنية والتحديث، كما وعد الجنرال البريطاني في القرن الماضي، مود عند دخوله بغداد، وكما وعد الحاكم العسكري الأمريكي غرينر عند دخوله بغداد في مطلع هذا القرن، كانت هناك مفاهيم أخرى تفضي في مجملها إلى سياسة تسويق أو تكريس التخلّف... كانت مفاهيم التحرير والديمقراطية والتحديث تختلط بمفهوم الاحتلال والتفتيت، وكانت هناك محاولات للقضاء على الثقافة والتاريخ والهوية. وفي كلا الاحتلاليّن لعب بعض الفئات الشيعية التابعة لإيران، الدور نفسه، في ممالأة الاحتلال، والتماهي مع مشاريعه.

في هذا السياق، ناقش الباحث في الفصل الثالث الكيفية التي لعب فيها المال في تحقيق استقطاب عدد من علماء الشيعة إلى جانب الاحتلال البريطاني، ورصد عمليات الإفساد المالي التي تعرّضت لها المرجعية الدينية الشيعية، بما أسهم في ابتزازها وجعلها عاجزة عن اتخاذ أي موقف وطني، لصالح تحرير العراق، ودعم مقاومته المسلحة. كما قدم جداول بالمرتبات التي تقاضاها أفراد في المرجعية من البريطانيين.

ـ ٣ ـ

في الفصول الثلاثة الأخيرة من الدراسة أجرى الباحث مقاربات بين طبيعة الاحتلالَيْن: البريطاني الأول، والأمريكي الأخير لبغداد. وكشف أوهام الليبراليين العرب الجدد من كلا الاحتلالين البريطاني والأمريكي. ففي **الفصل الرابع** المعنون بـ «أوهام النخبة وإخفاق الليبراليات الجديدة» تعرّضت الدراسة للأوهام التي ساورت نخبة المثقفين، حين تمّ النظر إلى الاحتلال البريطاني، باعتباره انتصاراً لقيم التحديث على التخلّف. لقد كان الصراع بين العثمانيين والغرب، من وجهة النخبة العراقية، صراعاً بين تركيا الاستبدادية والغرب الليبرالي، وهو بذلك صراع بين الحرية والاستبداد. وقد وقع في هذا الوهم مثقفون كبار، كالأديب جميل صدقي الزهاوي. لكن تلك الآمال ما لبثت أن تبخّرت. فالبريطانيون لم يحرّروا المجتمع من الاستبداد، وتجاهلوا تحريره من الجهل.

لقد أدرك الناس بحسّهم الفطري أن للاستعمار مطالب أخرى، هي بالتأكيد ليست تحقيق الحرية والحداثة للمجتمع الذي جرت محاولة إخضاعه. تلك المطالب تمثّلت في الاستيلاء على الثروة، والتحكّم في المناطق والمعابر الاستراتيجية. ولأن هذه الأسباب لها القابلية على التكرار مع كل استعمار جديد، فإن الوقائع تكون متماثلة... ستتكشف عن خيبات أخرى لليبراليين العرب الجدد الذين قدّموا أنفسهم إلى المجتمع العراقي مع سقوط بغداد عام ٢٠٠٣ كممثلين لليبرالية الثانية.

تعرّضت ليبرالية عصر الاستشراق الأولى لنكسات متواصلة، نتيجة تكشّف حقيقة دعاوى الاستشراق في التحديث، ونتيجة عدم قدرتها على استيعاب وقائع التاريخ، وفهم حدود التناقض بين مصالح المستعمر، وتطلّعات الناس العاديين في البلدان المستعمرة. إن تلك الأسباب تتكرّر الآن في احتلال العراق. فالغرب يعود الآن بقيادة الإدارة الأمريكية المحافظة إلى مستعمرات الشرق الساحر، مدفوعاً بشبكة من المصالح الاستراتيجية، مصحوبة بتراث ميثولوجي، هو على نحو أخصّ نزوع توراتي، في عودة ظافرة إلى أورشليم القدس. التحق الليبراليون العرب الجدد بقافلة «المحرّرين» الذين صادروا العراق كياناً وهوية، تحت اليافطات ذاتها التي حملها الاحتلال الأول لبغداد: الإصلاح والحقوق المدنية، وحقوق الإنسان.

مرة أخرى، خطأ تاريخي، ووهم زائف يسقط فيه الليبراليون «الأحفاد» بتصوّرهم أن الغرب الديمقراطي أقوى

من حيث ميوله الإصلاحية في الخارج، من نزعاته الكولونيالية في مستعمراته الشرقية. إن فحوى هذا الوهم باختصار هو المراهنة على فرض الإصلاح في الداخل بقوة الغزو الخارجي، تحت ذريعة استحالة تحقيق الاصلاح من دون معونة الغرب الاستعماري، حتى وإن كان بقوة التدخل العسكري.

إن الليبراليين الجدد يخلقون عالماً خاصاً مزيّفاً، فيراهنون بشكل غير مبرّر على سلام مع الكيان الصهيوني.. إن هذا «السلام» من وجهة نظرهم سيكون مصدر الاستقرار والازدهار في المنطقة. ولذلك فهم يعيبون على النظام العربي الرسمي خوفه المزمن من السلام مع الكيان الغاصب، ويطالبون باتخاذ خطوة جريئة، تقود إلى الأمان والازدهار. ويتناسون أن السلام المطلوب هو هدر الحقوق، وحرمان الفلسطينيين من العودة إلى ديارهم وضياع القدس، كما يتناسون أن الإدارة الأمريكية لم تقدّم طيلة تاريخ الصراع العربي ـ الصهيوني أي مبادرة جدية، تجعل من الحديث عن وهم التسوية أمراً مقبولاً.

تغيب القراءة الواعية لطبيعة المشروع الصهيوني، كما تخيّله الاستشراق. كيان يقوم خارج العالم الغربي، بعد ولادة أمريكا وأستراليا.. «تجربة إمكانية تطبيق أفكار الاستشراق على بلد عربي بواسطة قوة التخيّل»، لم يشهدها التاريخ الإنساني من قبل من حيث كونها تجربة استيطانية صافية، تفرض على شعب آخر رواية مشوّشة وغامضة عن تاريخه، يزعم فيها السارد الغاشم وجود تاريخ آخر، لشعب آخر، أو كيان آخر لا فرق. إن قدوم المستعمر، يحمل ثنائية السطو والكشف في آن معاً، ومن ثم إعادة صياغة الخارطة السياسية للمنطقة لتتوافق مع القراءة التاريخية الجديدة. هكذا يسقط الليبراليون العرب في هذه الأحابيل والأوهام، ويصبحون جزءاً من صناعة الترويج لمشاريع ما بعد الاستشراق.

وللأسف، فإن عودة الوعي تأتي دائماً متأخرة من قبل النخب الفكرية، أو بتسمية أخرى، الليبراليين العرب. فكما أعلن الزهاوي من قبل عن صدمته جرّاء عنف المستعمر، وتكشّف وهم الحرية والتحديث، فإن بعض الليبراليين قد بدأوا يعلنون عن تذمّر خجول ضد الإدارة الأمريكية جرّاء التجاوزات والانتهاكات المريعة في سجون «أبو غريب» و«الجادرية» و«ساحة النسور»، و«معتقل الكاظمية»، لكن بعد ثلاث سنوات من الاحتلال .. وهو تذمّر يكاد يكون نسخة طبق الأصل من تذمّر الليبراليين الأوائل، عن الحرية والتحديث. إن مصدر الوهم في الاحتلال الثاني، كما هو في الاحتلال القديم، يكمن في تغييب طبيعة البنية الكولونيالية، واستخدامها الشعارات ذاتها التي طرحتها من قبل، بالطرق والأساليب التي جرى فيها تسويقها. وكانت النتيجة، هي «إزالة المجتمع العراقي من الوجود، وتفكيكه إلى طوائف وجماعات متصادمة».

في **الفصل الخامس**، يعود الباحث إلى مقاربة الاستشراق التقليدي بما بعد الاستشرق، مركّزاً على الفرق بين الاستشراقيْن من حيث إن الاستشراق الكلاسيكي عمد إلى إنشاء شرق خيالي،

تمّ استنباطه من الصور الشائعة والمألوفة عن العربي المسلم، أو من خلال إعادة تركيب الشرق ذهنياً. أما ما بعد الاستشراق، فإن منظّريه، وفي مقدّمتهم توماس فريدمان وفؤاد عجمي، فإنه اعتمد على التلفيق النظري، لعل أفظع أفكاره خطورة هو اعتبار احتلال العراق مقدمة لتطوير المنطقة العربية، وأن العروبة في العراق كانت نوعاً من التلوّث في الحياة السياسية، وكانت أداة استبداد. إن الصورة العربية لما بعد الاستشراق هي صورة لجماعة بشرية مفكّكة من المشرّدين والقبائل التي تتظاهر أن لها ثقافة خاصة. ولكي تكتمل الصورة، فقد جرى وضع المخطّطات لإسلام خيالي مشحون بالكراهية والعنف والتطرّف إزاء الغرب.

وإذن، فإن مواجهة هذا الإسلام المشحون بالكراهية، حسب ما بعد الاستشراق أو الاستشراق الجديد، تتطلب ملاحقة الإسلاميين، باعتبارهم سدنة الإرهاب، ومهدّدي السلام العالمي، والأمن القومي الأمريكي. ولن يتحقق ذلك إلا بشرق أوسط جديد، وعراق جديد، يتمّ من خلالهما إحكام قبضة الهيمنة على شعوب هذه المنطقة. إن عملية صهر العراق والمنطقة، تتمّ بواسطة الديمقراطية، بعد استكمال صهرها بالقنابل. وكانت العملية السياسية هي صهر آخر للعراق، أريد له أن يعيد تشكيل هذا البلد العريق، بمتخيّل استشراقي، على أسس طائفية وإثنية، وأن يكون مثيلاً شبيهاً للعملية السياسية التي طبّقت في أفغانستان. وكان الصهر، في مخيال ما بعد الاستشراق، بين كابول وبغداد، متماثلاً إلى حدّ التطابق.

فكما كان هناك تهنيد للعراق في الاحتلال الأول لبغداد، هنا في الاحتلال الثاني أفغنة للعراق، تضعه في تخلّفه متماثلاً مع الحالة الأفغانية. صهر ما بعد الاستشراق، هو الذي جعل بوش في أبهة واعتداد يعلن عن عودة الطلاب إلى مدارسهم التي حرمهم منها صدام حسين، رغم ما هو معروف، بشهادة اليونيسكو، عن تقدّم العراق، وتمكّنه من القضاء على الأمية في ظلّ القيادة السياسية التي كانت تدير السلطة والمجتمع، حتى التاسع من نيسان/أبريل عام ٢٠٠٣. لكن فكر ما بعد الاستشراق يصرّ على أن يستثمر عمليات نهب وسلب المتاحف والمعاهد العلمية، وتراث العراق العريق، والقتل على الهوية، التي تمّت وتتمّ من قبل المليشيات المدعومة من قبله، لكي تكون الصورة الاستشراقية واضحة لشعوب همجية متوحشة غير قادرة على التعايش مع العصر، وغير جديرة بتقرير مصائرها. تصبح بغداد والبصرة والموصل في المتصور الاستشراقي امتداداً جغرافياً وثقافياً وحضارياً لكابول وتورابورا ومزار شريف، ويتعمّد الاحتلال أن تكون الصور كاريكاتورية وصارخة، تعزّزها نشرات الأخبار، ومحطات التلفزة، وأعداد السيارات المفخّخة التي تفجّر كل يوم، وعشرات الضحايا من المدنيين الذين يدفنون في مقابر جماعية، دون قدرة على التعرّف على أسمائهم وهويتهم.

ـ ٤ ـ

في **الفصل السادس**، وتحت عنوان: «أساطير ما بعد الاستشراق» يواصل الباحث أ. الربيعي، عملية الحفر في أساطير ما بعد الاستشراق، ويستكمل

قراءته للطريقة التي مارستها إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش في أفغنة العراق، من خلال محو هذا البلد تاريخاً وهوية، وإعادة دمجه بأفغانستان، كمأوى للإرهاب. لقد تمّت عملية الدمج باستثمار ذكي للتضليل الإعلامي، وبواسطة قوة المال، وأيضاً من خلال التلاعب بالمفاهيم التقليدية، بحيث يتحوّل كل من يدافع عن وطنه إلى خائن في العرف الليبرالي الجديد، ويصبح الاحتلال تحريراً، ويصبح الخونة رسلاً للحرية. وتكون النقلة التالية، بعد تغيير المفاهيم، تغييراً جذرياً في الثقافة، تزدري كل المقاومات الثقافية للأمة وتعمل على تفكيكها.

* * *

فتح أ. الربيعي باباً جديداً، لم يُطرق من قبل في دراسة ما بعد الاستشراق.

وكما كان كتاب **الاستشراق**، للدكتور الراحل، إدوارد سعيد، صرخة مدوّية في فضح الاستشراق الكلاسيكي، فإن هذه الدراسة، قد جاءت لتكون صرخة مدوّية، فضحت، من خلال التفكيك والتحليل العميق زيف وأوهام التحرير والتمدين والتحديث، ووضعت احتلال العراق في إطار الحركة التاريخية الطبيعية للكولونيالية في ما بعد سقوط الحرب الباردة، وغياب الثنائية القطبية. فعسى أن ينبري مفكّرون ومثقّفون آخرون ليبنوا على ما أسسه الباحث، لقراءات ومتابعات أوسع وأشمل، لمرحلة ما بعد الاستشراق. ولسوف يبقى البحث مرجعاً استثنائياً مهماً لا غنى للمكتبة العربية، وللقارئ العربي عنه □

Elisabeth Longuenesse
Professions et société au Proche-Orient: Déclin des élites, crise des classes moyènnes
(Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007). 254 p. (Res publica)

المهن والمجتمع في الشرق الأوسط: أفول النخب وأزمة الطبقات المتوسطة

ساري حنفي

ـ ١ ـ

تنبع أهمية كتاب إليزابيث لونغنس، الباحثة في علم الاجتماع، من أنه أول كتاب جامع وتحليلي لعلم اجتماع المهن في الوطن العربي. لقد أشارت الباحثة إلى أهمية المهندسين والأطباء والمحامين والمحاسبين بصفتهم فاعلين اجتماعيين في التغيير الاجتماعي، ولو أن بعضهم قد تحوّل أيضاً إلى أدوات استخدمت من قبل بعض الأنظمة العربية لتثبيت توجّه مجتمعي معيّن. هذا الاكتشاف قد تمّ في الوقت الذي كانت السوسيولوجيا العربية قد غرقت في تحليلات طبقية منمّطة، أو في وظيفية فرداوية منعتها من رؤية أهمية الطبقات الوسطى الصاعدة وشرائح مثل المهنيين.

ـ ٢ ـ

هذا الكتاب هو حصيلة سنوات عديدة من البحث الميداني الذي قامت به الكاتبة في كل من سورية ومصر ولبنان والأردن لدراسة أوضاع المهندسين والأطباء والمحاسبين ومساعدي المهندسين بشكل أساسي، من حيث تشكّل نقاباتهم ودورها، وكيفية تطور المهن منذ العهد العثماني من الشكل الكوربوراتي الصرف (Corporatism) إلى الشكل الأكثر مهنية.

ـ ٣ ـ

ويعتبر الفصل الثالث بالنسبة إليّ أهم فصل في الكتاب، وهو الذي تناولت فيه الكاتبة رهانات النقابية والكوربوراتية في تنظيم المهن. فقد لاحظت أن الكوربوراتية هي جزء من توجّهات الدولة في تنظيم المجتمع ضمن مجموعات مصالح (وليس طبقات اجتماعية مثلاً) يتمّ توجيهها لتلعب دوراً في المشروعات الوطنية. وبهذا الخصوص، استخدمت الأنظمة الدكتاتورية هذه الشرائح للتعبئة والسيطرة عليها. ولكن لونغنس بيّنت أن ذلك جزء من الحقيقة، فتنظيم المهن قد عكس أيضاً رهانات مجتمعية، من أهمها الارتباط بسوق العمل. فقد قام المهنيون بقوننة مهنتهم بشكل يمكّنهم من المحافظة على امتيازات معيّنة وتقنين الدخول المكثف إلى المهنة. كما أوضحت الكاتبة أن تنظيم المهن لم يعد يخضع فقط لرهانات الدولة ـ القومية ومجتمعها، ولكن أيضاً لانفتاح سوق العمل خارج حدود الدولة القومية. فمثلاً اضطرت نقابة المحاسبين اللبنانيين إلى السماح لغير اللبنانيين بممارسة مهنة المحاسبة في لبنان، وذلك من أجل فتح المجال أمام عمل الشركات العالمية على أرضه.

إذاً لقد لعبت النقابات المهنية دوراً أساسياً في تنظيم المهن، وفي خلق جسد مهني متماسك. ولكن هذا التماسك يجب، بحسب الباحثة، ألا يخفي التمايزات الطبقية داخل كل مهنة، وخاصة بين أولئك الذين يعملون لحسابهم وللقطاع الخاص، مقارنة بموظفي الدولة. وحتى في بلد مثل سورية، حيث قامت الدولة بتأمين التعليم الجامعي المجاني لكل مواطن، مفسحة المجال بذلك لأي مواطن أن يصبح طبيباً أو مهندساً أو محامياً .. الخ، فإن هذا البارادیغم (النموذج الإرشادي) ما لبث أن تغيّر، وقامت الدولة بخلق معاهد نخبوية، وذلك لانخفاض المستوى التعليمي في الجامعات الوطنية.

ـ ٤ ـ

أحد أهم الملاحظات التي أشارت إليها الباحثة هي تأنيث مهنة الهندسة في المشرق العربي، وخاصة في سورية (على سبيل المثال بلغت نسبة الإناث بين المهندسين في منطقة الغاب ١٦ بالمئة عام ١٩٨٥) (ص ٨)، أي أنها تحوّلت من مهنة محصورة بالذكور إلى مهنة تحوز الإناث فيها حصة وفيرة. ولكن هذا التأنيث رافقه ترهّل في مهنة الهندسة، فقد حوّلت المهندس إلى «موظف فني» بعد أن كان يعمل بشكل أساسي لحسابه. وهنا تنبهنا لونغنس إلى أن ذلك لا يعني أن التأنيث هو سبب أفول هالة المهنة. ولكن في الوقت نفسه لا تنظر الباحثة إلى الدخول الكثيف للمرأة إلى سوق العمل المهني على أنه يعني أنها حازت استقلاليتها داخل أسرتها، كما أنه لا يعني التمكين المطلق لها. وقد لاحظت أنه عندما دخلت مهنة الهندسة في أزمة كانت المرأة المهندسة أولى ضحاياها، مما أدى إلى انتقالها إلى قطاعات هامشية.

ـ ٥ ـ

وأخيراً، على الرغم من أن لونغنس قدّرت أهمية المهنيين بصفتهم طبقات وسطى صاعدة، وقد لعبوا دوراً مهماً في عمليات التنمية والتحديث، إلا أنها تتفق مع تحليلات إليزابث بيكار وخلدون النقيب التي تفيد بأنه ما يزال للقبيلة والعائلة والطائفة في المجتمع العربي التأثير المباشر في التنظيم واستقطاب ولاءات الأفراد، ولم تستطع المهنة أن تشكّل هوية متميّزة يمكنها أن تلعب دوراً حاسماً في عمليات التغيير الاجتماعي.

وتنتهي إليزابث لونغنس إلى سؤال شمولي وكلي، وهو أنه إذا كانت المجتمعات الغربية قد وضعت قيمة العمل في قلب الحياة الاجتماعية، وجعلتها المحور الأساسي في التنظيم المجتمعي، فهل يمكن تطبيق ذلك بالضرورة على مجتمعات أخرى؟ ومن هنا، تبدو روعة الكاتبة في قدرتها على التفكير المستمر في السياقات المجتمعية المختلفة، بحيث لم تقع في الإثنو ـ مركزية. لقد ساعدها على ذلك أنها استطاعت أن تلمّ بطبيعة المهن الحديثة في الوطن العربي من خلال قراءة تاريخية لتطورها، بحيث لم تسقط بشكل تبسيطي تجربة الغرب على المجتمعات العربية، على الرغم من تأثير فترات الانتداب والاستعمار في هذه المجتمعات.

الكتاب هو قراءة مهمة للتحوّلات الاجتماعية والسياسية في المشرق العربي من خلال هذه الطبقات الوسطى المأزومة، ولذا فأنا أنصح الباحثين في العلوم الاجتماعية والسياسية بقراءته □

آراء وردود



نقد لمقالة «الدوافع والدلالات المتعلّقة بموضة الثياب في الحياة اليوميّة عند اللبنانيين» لرانية سعد(*)

رنا مكرزل(**)

الجامعة الأميركية في بيروت.

صونيا فارس(***)

الجامعة الأميركية في بيروت.

ـ ١ ـ

تهدف هذه المقالة إلى نقد الدراسة ذات العنوان «الدوافع والدلالات المتعلّقة بموضة الثياب في الحياة اليوميّة عند اللبنانيين» لرانية سعد. لقد أرادت الباحثة فهم ظاهرة الموضة في المجتمع اللبناني استناداً إلى دراسات علم النفس والمجتمع في هذا المجال، إضافة إلى تحليل المعطيات الميدانية. أجرت الباحثة الدراسة في الفترة ما بين ١٦ ــ ٢٢ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨، اعتماداً على استطلاع ميداني شمل أربع جامعات لبنانية، بحيث وزّعت الاستمارات على «عيّنة عشوائية» من ١٣٠ طالباً جامعياً.

لقد كانت الدلالات والبراهين التي استندت إليها الباحثة للتوصّل إلى فهم ظاهرة الموضة في المجتمع اللبناني غير متماسكة، وتتسم بالإشكالية منهجياً. وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة تضمنت العديد من الشوائب، سواء في اختيار العيّنة وتعميم النتائج على المجتمع ككل، أو في طريقة «تحليل» المعطيات والاستناد إلى دراسات ونظريّات غير مهمة، بحسب رأينا. كما يلاحظ كثرة استخدام الذاتيّة والنزوع إلى التحامل في إعطاء الدلالات الكافية لتفسير المعطيات والتوصّل إلى النتائج المعروضة في تلك المقالة.

ـ ٢ ـ

سوف يرتكز نقد المقالة المشار إليها على عرضٍ عامٍ من الأخطاء والمشاكل التي تضمّنتها، ويمكنُ إجمالها في ست نقاط:

أولاً: لم تشر المقالة إلى مصدر الأسئلة المعتمدة في الاستمارة، سواء أتت من دراسات سابقة أو من قبل الباحثة. في كلتا الحالتين، لم تتوفر للقارئ معلومات حول متانة ومصداقية الأسئلة في قياس المفاهيم المبحوثة، إذ لم تشرح الباحثة الأجوبة والمعايير التي اعتمدتها لذلك، الأمر الذي قد يؤدي إلى عجز القارئ عن تقييم أو إعادة النظر في المقاييس. من جهة أخرى، إنّ اختيار الباحثة للصور لم يأت مدعوماً، سواء من خلال الإشارة إلى دلالاتها أو من خلال

(*) نشرت مقالة رانية سعد في: **إضافات**، العددان ٣ ــ ٤ (صيف-خريف ٢٠٠٨)، ص ١٣٠ ــ ١٤١.

(**) البريد الإلكتروني: rgm08@aub.edu.lb.

(***) البريد الإلكتروني: snf03@aub.edu.lb.

تبيان مصداقيتها في أبحاث أخرى. بالإضافة إلى ذلك، تضمّنت الصور العديد من المتغيّرات في ما بينها، ممّا قد يؤثّر في تحليل النتائج المنبثقة منها. كما قد يأتي أيضاً اختيار صورة دون غيرها من قبل المبحوثين معتمداً على خاصيّة في الصورة لا تتعلّق بالموضة أو الثياب، بل بلون الشعر أو الابتسامة، مثلاً.

ثانياً: شملت طريقة البحث في هذه الدراسة الجانب النوعي للمعطيات بدلاً من الجانب الكمّي. فلم يتمّ تحليل وتفسير النتائج، بل وضعت هذه المعطيات لتتوافق مع الفرضيات المطروحة. وقد أتت النتائج المستخلصة مبنيّة على علاقة ارتباطيّة، وليست سببية، بين المعطيات. كما إنَّ الكاتبة لم تبرز لنا أيّ تحليل للفرق بين الفئات المعتمدة. فما الهدف من جمع المعطيات النوعيّة إذا لم تُرد الكاتبة تحليلها؟ علاوة على ذلك، لم ترتكز الكاتبة على بنية واضحة في تفسيرها الكميّ للمعطيات الآتية خاصة من الأسئلة المفتوحة.

ثالثاً: شملت البراهين التي استخدمت لدعم النتائج: النظريّات السيكوديناميكيّة (Psychodynamic Theories) الخاصّة بفرويد، وهرم الحاجات الإنسانيّة لإبراهام ماسلو (Maslow Hierarchy of Needs). وبحسب رأينا تعتبر هذه البراهين مهملة. إنّ انتقاء هذه النظريّات دون غيرها لا يتبع ما هو معاصر ومتوافق عليه في تفسير ظواهر اجتماعيّة كظاهرة الموضة.

إنّ مجال التطوّر في علم النفس الارتقائي (Evolutionary Psychology) أعطى لهذه الظاهرة معنى أكثر مصداقيّة ومنطقيّة. من هذا المنظور، اعتبر باص ورفاقه (Buss [et al.], 1990)، وكذلك غانغستاد وشايد (Gangestad and Scheyd, 2005)، أنّ المرأة تنجذب إلى رجالٍ أكبر منها سناً، ولديهم مصادر اقتصاديّة وافرة، ويتصفون بالذكاء، وحبّ النجاح، والوصول إلى الأفضل. يستند تفسير هذه الظاهرة إلى أنّ هؤلاء الرجال قادرون على تأمين الأمان ولقمة العيش لها وللعائلة (Buss, 1996; Buss and Kenrick, 1998). أمّا الرجل فيلاحق النساء اليافعات والجميلات (Gangestad and Scheyd, 2005). وقد اعتبرت هذه الصفات دليلاً على صحة المرأة كعدم وجود أمراض جسديّة لديها، كما اعتبرت دليلاً على إمكانيتها للإنجاب، أي توفير سلالة للرجل (Buss, 1996; Buss and Kenrick, 1998). فإذا استندنا إلى نظرية الارتقاء لتفسير ظاهرة الموضة تبيّن لنا أنّ هذه الأخيرة تتماشى مع ما يطالب به الجنسان: ترتدي المرأة الثياب (المحتشمة وغير المحتشمة) المتوافقة مع الموضة التي تبرز جمالها وقوامها لكي تجذب الشريك. أمّا الشاب فيرتدي «الماركات»، وما هو «على الموضة» ليعرض إمكانيّته الاقتصادية للشريك. إذاً، من المستحسن أن تضاف هذه النظرية أو تعتمد في الدراسة، إذ قد تأتي مفسّرة لنطاق أوسع من الظواهر، أو تتبيّن صحّتها مقارنة بالنظريات الأخرى.

رابعاً: إنّ طريقة تقسيم المجتمع اللبناني إلى فئات أربع: المرأة التي تتبع الموضة المشار إليها بـ «IN»؛ والمرأة المحجبة، ولكنها تعتبر بأنّها «IN»؛ والمرأة المحجبة، ولكن لا تتوافق مع مفهوم الموضة وتعتبر «OUT»؛ وأخيراً الرجل الذي يتبع الموضة، لم تشرح بصورة كافية، إذ لم يتمّ توضيح مفهومَي الـ «IN» والـ «OUT»، ممّا قد يربك الصّورة لدى القارئ لهذين المفهومين، بل كان من المفترض أن تشير المقالة إلى مصادر أكّدت وجود هكذا تقسيم في المجتمع اللبناني. وإن غابت هذه المصادر يتوجب على الباحثة تأكيد هذا المفهوم من خلال دراسته في الاستمارة.

إنَّ تقسيم العيّنة إلى امرأة غير محجبة «IN» وامرأة محجبة «IN» يبيّن مدى نزوع أحكام الكاتبة المسبقة إلى الأمور الدينية، وخاصّة إلى الحجاب. كما إن التمييز بين المحجبة الـ «IN» والمحجبة حسب الشرع الـ «OUT» يدلّ على عدم المعرفة بتنوّع الحجاب، إذ إنَّ هناك أكثر من خمس طرق لارتداء الحجاب. كما إنَّ للحجاب، حسب الشرع، موضة خاصّة به يتبع التغيّرات الحاصلة مع حلول المواسم، وهو ما قد يستبعد من مفهوم الكاتبة للـ «OUT».

من ناحية أخرى، كثرت في هذه المقالة الافتراضات غير المبنية على براهين والأحكام المسبقة، سواء في مجال الدين أو في مجال الميول الجنسية ومكانة المرأة ومواصفاتها. على سبيل المثال، اعتبرت الكاتبة أنّ «المرأة من ذرية حواء، [...] ميلاً إلى الشهوة والغريزة الجنسية، [...] تغوي الرجل وتبعده عن طريق الله [...] مصدراً للغريزة الجنسية والشرّ. ويستلزم بالتالي أن يحجب ويموّه بوضع ثياب كثيرة عليه». نلاحظ في هذا التصريح تداخلاً بين منظور العهد القديم لما يخصّ المرأة، والمنظور الازدرائي لدى الكاتبة لمفهوم الحجاب المتعلّق بالديانة الإسلاميّة. وكان من الأفضل للكاتبة ألا تجمعهما في علاقة سببية، لأنّ الحجاب لم يأت بحجّة الغريزة والشهوة فحسب، بل أيضاً كوسيلة لإبعاد الحروب والمشاكل.

خامساً: تجاهلت الباحثة إمكانيّة تأثيرها في مواقف وإجابات المبحوثين، وخاصةً أنهم من الطبيعي أن يميلوا إلى عكس الصورة المرغوب فيها في المجتمع (Experimenter Effect and Social Desirability). وتظهر هذه المشكلة عند الطلب من المبحوثين الإشارة إلى الصورة التي ترمز إلى الشاب أو الشابة الـ «IN». بالإضافة إلى ذلك، قد تُعتبر خصائص الباحثة (جنسها، ملابسها، محجبة/غير محجبة...) دليلاً للمبحوثين على كيفيّة التجاوب معها، والطريقة التي يجب اتباعها لملء الاستمارة. هذا ما يدفعنا إلى الشكّ في صحّة آرائهم وصدقهم عند الإجابة.

سادساً: أخيراً وليس آخراً، لا يمكن تعميم المعطيات والنتائج التي تمّ التوصل إليها على المجتمع اللبناني ككلّ، ولا حتّى على المجتمع الطلابي المشار إليه، إذ إنَّ معطيات هذه الدراسة تمثّل فقط آراء ودوافع عيّنة ١٣٠ طالباً ذات أكثرية نسائية، تتراوح أعمارهم ما بين ١٩ و٢٨ سنة في مجال الموضة خلال فترة «ما بعد الأعياد». لذا، لا يمكن إطلاقاً استخدام هكذا معطيات لتفسير «دوافع اللبنانيين» في مجال موضة الثياب، ممّا يعني أنّه قد لا توجد قيمة اعتباريّة لتلك الدراسة في فهم ظاهرة الموضة عند المجتمع اللبناني □

المراجع

Buss, David M. (1996). «The Evolutionary Psychology of Human Social Strategies.» in: E. Tory Higgins and Arie W. Kruglanski (eds.). *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*. New York: Guilford Press. (Section I).

Buss, David M. and Douglas T. Kenrick (1998). «Evolutionary Social Psychology.» in: Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske and Gardner Lindzey (eds.). *Handbook of Social Psychology*. 4th ed. Boston, MA; New York: McGraw-Hill. 2 vols.

Buss, David M. [et al.] (1990). «International Preferences in Selecting Mates: A Study of 37 Cultures.» *Journal of Cross-Cultural Psychology*: vol. 21, no. 1, pp. 5 - 47.

Gangestad, Steven W. and Glenn J. Scheyd (2005). «The Evolution of Human Physical Attractiveness.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 34, October, pp. 523-548.

صـــدر حديثـاً

عـــن

مركز دراسات الوحدة العربية



صـراع علـى الشرعيـة
الإخوان المسلمون ومبارك
١٩٨٢ ـــ ٢٠٠٧

هشام العوضي

الفقر الحضري وارتباطه بالهجرة الداخلية
دراسة اجتماعية لبعض الأحياء الشعبية الداخلية في مدينة الرياض

عزيزة عبد الله النعيم

الهويـــــة:
الإسلام، العـروبة، التونسة

سالـم لبيـض